

الدليل

AL-DALEEL

01

مجلةٌ فصليّةٌ فكريّةٌ تعنى بالدراسات والبحوث العقديّة تصدر عن مؤسّسة الدليل
التابعة للعتبة الحسينيّة المقدّسة - العدد الأوّل، السنة الأولى، خريف ٢٠١٧

محور العدد: الإنسان والرؤية العقديّة

مقالات

- العقيدة وموقعها في الفكر البشريّ
- معايير صحّة العقيدة
- دور العقيدة في بناء الآيديولوجيا
- الواجب الاعتقادي الأوّل

دراسات

- المنهج التكامليّ والرؤية الوجوديّة
- العلاقة بين العقيدة والسلوك.. عقيدة الإرجاء المعاصر نموذجًا
- المنهج القرآنيّ في تأصيل العقيدة.. دراسةٌ تحليليّةٌ تطبيقيّةٌ

أبواب

- حوار مع الأستاذ البروفسور جون أندرو مورو
- مصطلح الرؤية الكونيّة
- قراءةٌ في كتاب (الإنسان والعقيدة)
- ضرورة البحث عن الدين والعقيدة؛ شبهةٌ وردودٌ
- أعلام علم الكلام.. الفضل بن شاذان الأزديّ



01

العدد الأوّل، السنة الأولى، خريف 2017

مجلّةٌ فصليّةٌ فكريّةٌ تعنى بالدراسات والبحوث العقديّة
تصدر عن مؤسّسة الدليل التابعة للعتبة الحسينيّة المقدّسة

البريد الإلكترونيّ magazine@aldaleel-inst.com

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة
2265 لسنة 2017

CONTACT US:
Website: www.aldaleel-inst.com
Email: magazine@aldaleel-inst.com

Aldaleel.Inst
aldaleel_com



شروط النشر في المجلّة

1. تتبنّى المجلّة نشر الموضوعات ذات العلاقة بالبحوث الفكريّة العقديّة، الّتي تخضع للمعايير العلميّة، وتتوفّر فيها شروط النشر المعلن عنها في المجلّة.

2. تهتمّ المجلّة بمخاطبة الطبقة المثقّفة والمتخصّصين في العلوم العقديّة.

3. تعتمد المجلّة الحوار الهادف والهادئ القائم على أسسٍ علميّةٍ سليمةٍ وتدعو له.

4. لا ينشر في المجلّة أيّ موضوع يعتمد الخطاب الطائفيّ أو القوميّ، بل وكلّ ما فيه من إساءةٍ لشخصيّةٍ أو مؤسّسةٍ أو جماعةٍ.

5. الآراء والأفكار الّتي تنشر في المجلّة تحمل وجهة نظر كتّابها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلّة.

6. تعرض البحوث والمقالات المقدّمة للنشر في المجلّة على محكّمين من ذوي الاختصاص؛ لبيان مدى موافقتها لشروط النشر المعمول بها في المجلّة، وصلاحيّتها للنشر، ويتمّ إشعار الكاتب بقبول البحث من عدمه أو تعديله وفقًا لتقارير المحكّمين.

7. لا تلتزم المجلّة بإعادة النتاجات المقدّمة للنشر إلى أصحابها، سواءٌ قبلت للنشر أم لم تقبل، كما لا تلتزم المجلّة بإبداء الأسباب الداعية لعدم نشر بحثٍ أو مقالٍ.

8. لا يجوز نشر البحث أو المقالة في مكانٍ آخر بعد نشرها في المجلّة إلّا بعد الحصول على إذنٍ كتبيٍّ من رئيس التحرير.

9. ترتيب البحوث في المجلّة يخضع لاعتباراتٍ فنّيّةٍ، ولا علاقة له بمكانة البحث وقيمته.

محتويات العدد

دراساتٌ:

أبوابٌ:

ملحقٌ:

كلمة رئيس التحرير

د. علي شيخ

مـــع كلّ ولادةٍ جديدةٍ لمـــشروعٍ فكريٍّ تربويٍّ إنســـانيٍّ في أيّ حقلٍ من حقول المعرفـــة، تتفتّح آفاقٌ جديـــدةٌ ونافذة نورٍ مضيئةٌ تحمل مشـــعل الهداية الفكريّة والمعرفيّة على مختلف المجالات الإنســـانيّة؛ لتزيح ظلام الجهل المانع من التكامل على مختلف الأصعدة، وهٰذا ينطبق على الـــولادة الميمونة لمجلّتنا الفكريّة العقديّة الّتي تســـعى لتأصيل مشروعنا الجديد الساعي إلى البناء والتأهيل الفكريّ العقديّ في الحقل المعرفيّ، الّذي حملت مؤسّســـة الدليل على عاتقها مســـؤوليّة إنجاحه، وفي الوقت نفســـه نسعى إلى مواجهة التحدّيات الفكريّة في عالمنا المعاصر، والعمل على تعميق مستوى الوعي العقديّ بين المسلمين في العراق والعالمين العربيّ والإسلاميّ، بل وفي كلّ أرجاء المعمورة على أســـسٍ ومعايير علميّةٍ رصينةٍ، عبر انتهاج أسلوب البحث العلميّ، والاستعانة بالطاقات العلميّة المتخصّصة في هٰذا المجال، ويعتمد هٰذا التأهيـــل على منظومةٍ إلٰهيّةٍ متعاليةٍ تعتمد على العقل ومتبنياته المعرفيّة، وعلى النصـــوص الدينيّة الصحيحة الـــواردة عن النبيّ وأوصيائه (صلـــوات الله عليهم أجمعين)، الّتي جاءت لتنبيه العقـــل إلى ما يغفل عنه، وتتميم النقص في إدراكاته للمعارف الّتي يعجز عن إدراكها بنفســـه؛ لتدعيم البناء الفكريّ للإنسان الّذي

يعدّ الهدف النهائيّ لكلّ تعاليم الأديان والنظريّات الفكريّة والفلسفيّة؛ ولإيصاله إلى كماله المنشود الّذي خُلق من أجله؛ بوصفه الخليفة وحامل الأمانة والمهيمن على كلّ الكائنات بسلطة الخالق تعالى.

وهٰذا النهج هو الّذي أكّد عليه الهداة المعصومون عليهم السلام في الكثير من الروايات الواردة عنهم، ففي الخبر عن الإمام الكاظم عليه السلام أنّه قال: «يا هشام، إنّ لله على الناس حجّتين: حجّةً ظاهرةً وحجّةً باطنةً، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة عليهم السلام، وأمّا الباطنة فالعقول». [الكلينيّ، الكافي، ج 1، ص 16]

كما تلتزم المجلّة في إطار السعي إلى تحقيق رؤيتها المنشودة بطرح المواضيع الّتي تتطابق مع الفكر الإسلاميّ الأصيل بإطارها العامّ؛ لتلامس احتياجات الساحة الفكريّة والعقديّة في الأمّة، مع التركيز على المواضيع الحيويّة الجديرة بالبحث والدارسة، ومعالجة الشبهات الفكريّة والعقدية المطروحة بهٰذا الخصوص بشكلٍ علميٍّ رصين، بعيدًا عن أسلوب الجدل العقيم الّذي لا يسمن ولا يغني عن جوعٍ، ولا يثمر سوى التفرقة والبغضاء.

و كلّ هٰذا يسير وفق منهجيّة دراسة ملفٍّ خاصٍّ لكلّ عددٍ من أعداد المجلّة، يسلّط الضوء على كلّ الأبعاد المعرفيّة للموضوع المراد بحثه مع مراعاة الترتيب المنطقيّ للمواضيع الّتي تتناولها قدر المستطاع؛ لتنتج ـ عبر أعدادها المتلاحقة ـ منظومةً عقديّةً متكاملةً.

إنّ نظرة الإنسان إلى فلسفة الحياة ونشأة الكون تستند بشكلٍ أساسيٍّ على محور العقيدة الّتي يتبنّاها ويؤمن بها، والّتي تسهم في بنائه الفكريّ والأخلاقيّ والسلوكيّ العمليّ، وتعدّ العقيدة الأصيلة هي المنطلق في تربية الإنسان وكماله وإرساء دعائم الحضارة الإنسانيّة، وغياب الوعي العقديّ الصحيح أو امتلاك صورةٍ غير متكاملةٍ عن معالم هٰذه العقيدة سيؤدّي بلا شكٍّ إلى الوقوع في الانحراف الفكريّ وبالتالي السلوكيّ، وهو ما نشاهده اليوم في عالمنا الإسلاميّ أسفًا؛ لذا ارتأت مجلّة الدليل تسليط الضوء على هٰذا الملفّ بشكلٍ معمّقٍ في باكورة أعمالها؛ لبيان أهمّيّة العقيدة

في حياة الفرد، وإيصاله الى كماله المنشـــود، ولإيضاح أثرها المتعالي في بناء الصرح الحضاريّ للمجتمع.

وإذا كانت الفلســـفات الوضعيّة والمادّيّة قد حقّقـــت بعض النجاح في ميادين الحضارة المادّيّة، فقد أثبتت فشـــلها الذريع في تلبية حاجة الفرد لحياةٍ ذات معنًى حقيقيٍّ، وتقديم الإجابات العقليّة لأسـئلته الحائرة حول المبدإ والمعاد، وأخفقت في تحرّره من قيود العبثيّة، وجعلته يدور في حلقةٍ مفرغةٍ، فكان التفسّخ الأخلاقيّ والانحدار السلوكيّ بسبب الفراغ العقديّ. ولعلّه من أبرز معطيات الحضارة المادّيّة الّتي صنعها الإنســـان، هٰذه الحضارة البعيدة كلّ البعـــد عن العقيدة الّتي تحكمها العقلانيّة وأسســـها على صعيد الحياة الفكريّة والاجتماعيّة بكلّ تجلّياتها، فعندما يحكم الإنســـان عقله ويُخضِع قواه الأخرى لحكومته يـــرى أنّ العقيدة الصحيحة تشكّل نظامًا متكاملًا للحياة البشريّة بمختلف أطوارها، وينكشف له أنّ العقيدة النقيّة مـــن الأوهام والخرافـــات، والبعيدة عن الانحراف المنســـجمة مع الفطرة الإنســـانيّة؛ تضمن تحقيق حاجات الفرد الروحيّة ورغباته المادّيّة بشكلٍ متوازنٍ، وتكوّن السلّم الّذي يرتقي من خلاله لنيل كمالاته.

إنّ حاجة الإنســـان إلى العقيـــدة حاجةٌ ماسّـــةٌ وملحّةٌ لكشـــف سرّ الحياة وفلســـفتها، ومعرفة مبدإ وجوده، وفهم الهدف من وجوده في هٰذا الكون الواسع. كذٰلك هناك ضرورةٌ لمعرفة المصير بعد هٰذه الحياة وبعد الموت، فهٰذه الأسئلة تختلج صدور البشر وتجول في عقولهم، بغضّ النظر عن الزمان والمكان والانتماء، وتكفي مطالعة التاريخ الفكريّ للبشر للتأكّد من هٰذه الحقيقة، فالإنسان يتطلّع للحصول على الجواب الّذي يطمئنّ إليه وجدانه ويقنع عقله، ولا سبيل إلى ذٰلك إلّا بالعقيدة الخالصة؛ لأنّ هٰذه العقيدة هي الّتي تكشـــف للإنسان عن حقيقة نفسه فيعرفها، وعن مصيره المحتوم الّذي ســـيؤول إليه عاجلًا أم آجلًا، وتكون طوق النجاة له في خضـــمّ التلاطمات المهلكة الّتي يواجهها في الحياة منـــذ ولادته فيها حتّى خروجه منها.

كما تحمل العقيدة السليمة أيضًا في منظومتها عواطفَ وأحاسيس خيّرةً، تساعد في بناء الإنسان الكامل والمساعدة في تكوين الشخصيّة الإنسانيّة، فتتمتّع بعقليّةٍ هادفةٍ وسلوكٍ قويمٍ، وتهب له الهدفيّة في الحياة؛ لذا فإنّ العقيدة ضروريّةٌ في حياة الإنسان، وتؤثّر فيه من جهاتٍ مختلفةٍ، منها ما هو فرديٌّ وشخصيٌّ يتعلّق بالبعد النفسيّ للإنسان، ومنها ما هو اجتماعيٌّ يتعلّق بالبعد الاجتماعيّ، وهنا نشير باختصارٍ إلى تأثيرات العقيدة في هٰذين البعدين.

أوّلًا: البعد الفرديّ

ممّا لا شكّ فيه أنّ الفصل المقوّم للإنسان الّذي يجعله يختلف عن جنسه العامّ هو الناطقيّة والتفكير، وعقائد الإنسان وتصديقاته بغضّ النظر عن صحّتها أو سقمها هي الّتي تحدّد مستوى أفكاره وهيئته الباطنيّة، وتصوغ حقيقته الواقعيّة، ومن خلالها يتمكن الإنسان من معرفة نفسه، وفهم دوره في الحياة الدنيا، فهي الّتي تؤطّر بشكلٍ واقعيٍّ رؤية الإنسان إلى الكون والحياة، وتحدّد اتّجاهه في الحياة.

كذٰلك فإنّ العقيدة هي الّتي تمنح الإنسان تصوّرًا وفهمًا منطقيًّا عن بدايته ومسيرته في الحياة، وما هو صائر إليه من الموت بعد حياته الدنيويّة، فكلّ مدرسةٍ فكريّةٍ أو عقيدةٍ يتبنّاها الإنسان تقوم حتمًا على أساس نظرته وتفسيره للكون والعالم، وما يقتضيه التأمّل العقليّ الفكريّ من استنتاجاتٍ تشكّل بمجموعها عقيدته نحو كاشفيّة السرّ الأعظم في الحياة، سرّ الخلق ومبدإ الكون والإنسان، ومصيره الّذي سيلاقيه.

يقول عالم الفلك الامريكيّ كارل ساجان الّذي يعدّ من أبرز المساهمين في تبسيط علوم الفلك والفيزياء الفلكيّة وغيرها من العلوم الطبيعيّة: «إنّ أبسط تأمّلٍ في الكون يحرّك مشاعرنا، ويخفت بداخلنا الصوت، ويسيطر علينا إحساسٌ بالدوار، كما لو نتذكّر أشياء بعيدةً أو نسقط من ارتفاعٍ ما، فنحن نعلم أنّنا نقترب من أعظم الأسرار. إنّ حجم الكون وعمره خارج إدراك الإنسان العاديّ،

ففي مكانٍ ما باتّساع الفضاء وخلود الزمن يضيع كوكبنا... ومع ذٰلك فإنّ جنسنا البشريّ فتيٌّ وفضوليٌّ وشجاعٌ وواعدٌ... إنّ الكائنات البشريّة خلقت لكي تفكّر، وإنّ الفهم متعةٌ، والمعرفة شرطٌ لاستمرار الحياة» [كارل ساجان، الكون، ص 19]. وهٰذا التفكير للوصول الى هٰذه المعرفة نراه ملازمًا لعقليّة الجنس البشريّ منذ الأزل، وحاول المفكّرون والفلاسفة تقديم تفسيراتهم عن أصل الكون وخلق العالم، وقدّموا نظريّاتهم المختلفة، واتّفقت عقيدة كلّ الأديان السماويّة على معتقدٍ مشتركٍ يفيد بأنّ هٰذه المنظومة نشأت نتيجة تدخّلٍ وإبداعٍ إلٰهيٍّ عُلويٍّ من قبل ذاتٍ فوق طبيعيّةٍ، أوجدت الكون والإنسان.

ويجب الالتفات إلى أنّه كلّما كانت العقيدة خاضعةً لمنطق العقل وأسسه ولقواعد التفكير الرصينة، كانت أجوبتها على هٰذه التساؤلات الفكريّة للإنسان أعمق وأدقّ، ومن هنا وضع بعض المفكّرين معايير لصحّة العقيدة من خلال بيانها للفهم والتصوّر الواقعيّ الخاضع للمنطق والعقل، وهي باختصارٍ:

1. أن تكون قابلةً للإثبات والاستدلال، وبعبارةٍ أخرى أن تكون موافقةً للعقل والمنطق، وبذٰلك توفّر الأرضيّة العقليّة لتقبّلها، وتزيل الإبهام والغموض عن طريق العمل، قال الإمام الكاظم عليه السلام: «يا هشام، ما بعث الله أنبياءه ورسله إلى عباده إلّا ليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابةً أحسنهم معرفةً، وأعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلًا، وأكملهم عقلًا أرفعهم درجةً في الدنيا والآخرة» [الكلينيّ، الكافي، ج 1، ص 16].

2. أن تمنح الحياة معنى، وأن تزيل من الأذهان عبثيّة الحياة وخواء المسيرة الإنسانيّة.

3. أن تبعث في النفوس الاندفاع والشوق والهدفيّة البنّاءة؛ لتكون لها قدرة الجذب، وتفجير الطاقة النفسيّة في طريق الإعمار والبناء والإصلاح.

4. قدرتها على إعطاء طابع التقديس للأهداف الإنسانيّة والاجتماعيّة؛

لتبعث في نفوس معتنقيها الاستعداد للتضحية، وتجاوز الذات، وبذلك توفّر عنصر ضمان التنفيذ للمدرسة الفكريّة القائمة على ذلك الاعتقاد.

5. قدرتها على خلق روح الالتزام والإحساس بالمسؤوليّة في ضمير الأفراد أمام أنفسهم ومجتمعهم. [مطهري، المفهوم التوحيديّ للعالم، ص 7]

فالمعيار الحقيقيّ من الناحية المعرفيّة الإبستمولوجية، هو أن تكون العقيدة موافقةً للعقل والنصوص المدعمة بالعقل، أمّا بالنسبة لثمرات صحّة العقيدة، فمن الجانب الأنطولوجيّ الوجوديّ فإنّ العقيدة الصحيحة والسليمة تحاول إشعار الإنسان من ناحيةٍ وجوديّةٍ بأنّه موجودٌ مكرّمٌ، له مكانةٌ مهمّةٌ في هذا الكون، وأنّ هذه الكرامة الإنسانيّة تمثّل القيمة الحقيقيّة للذات الإنسانيّة، وهذه القيمة تتلخّص بالموهبة العظيمة الّتي وهبها الخالق لهذا الموجود وهي العقل، وتعني كذلك قيمة الإنسان واحترام حقوقه العامّة المتعلّقة بكونه إنسانًا، وهذا التكريم شاملٌ لكلّ البشر من دون استثناءٍ، وهذا ما أكّدت عليه بعض العقائد الصحيحة، وعلى قمّتها العقيدة الإسلاميّة، فجعلته خليفة الله في أرضه وحامل أمانته؛ ولهذا كرّمه الله ـ تعالى ـ فقال: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [سورة الإسراء: 70]. ووفقًا للرؤية العالميّة والشاملة للعقيدة الإسلاميّة جعل هذا التكريم الإلهيّ عامًّا لكلّ البشر، بغضّ النظر عن العرق واللون والجنس والوضع الاجتماعيّ، فالإنسان أكرم المخلوقات الموجودة في هذا العالم، وهو الخليفة الحامل للأمانة الإلهيّة الّتي أبت بقيّة الموجودات على حملها، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [سورة الأحزاب: 72]. إنّ هذه الأمانة هي الاعتقاد الّذي يقسّم الإنسان إلى مؤمنٍ ومنافقٍ ومشركٍ، يقول بعض المفسّرين: «هذه الأمانة المذكورة في الآية شيءٌ ائتمن الله الإنسان عليه؛ ليحافظ على سلامته واستقامته، ثمّ يردّه إليه ـ سبحانه ـ كما أودعه، ويستفاد من قوله: "لِيُعَذِّبَ اللهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ..." أنّه أمرٌ يترتّب على حمله النفاق والشرك والإيمان، فينقسم حاملوه باختلاف كيفيّة حملهم إلى منافقٍ ومشركٍ ومؤمنٍ،

فهـــو لا محالة أمرٌ مرتبطٌ بالدين الحقّ الّذي يحصـــل بالتلبّس به وعدم التلبّس به النفاق والشرك والإيمان، فهل هو الاعتقاد الحقّ والشـــهادة على توحيده تعالى؟ أو مجمـــوع الاعتقاد والعمل بمعنى أخذ الدين الحـــقّ بتفاصيله مع الغضّ عن العمل به؟... إنّها الكمال الحاصل له من جهة التلبّس بالاعتقاد والعمل الصالح وســـلوك سبيل الكمال، بالارتقاء من حضيض المادّة إلى أوج الإخلاص الّذي هو أن يخلصه الله لنفسه، فلا يشـــاركه فيه غيره، فيتولّى هو ـ سبحانه ـ تدبير أمره» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 16، ص 351].

كذٰلك تؤثر هٰذه العقيدة على البعد الأخلاقيّ والســـلوكيّ الفرديّ؛ لأنّ السلوك والفعل الإنسانيّ ليس إلّا ثمرةً للفكرة الّتي يتصوّرها الإنسان، والفكرة لا تصبح باعثًا ودافعًا للفعل إلّا إذا أصبحت محلّ قناعةٍ ويقينٍ في قيمتها، بمعنى إذا أصبحت عقيدةً راســـخةً في النفس، فإنّها إذ ذاك تكـــون باعثًا على الفعل الأخلاقيّ، ولهٰذا فالرؤية العقديّة الّتي يحملها الإنسان هي الّتي تؤثّر في سلوكه الفرديّ، وكلّما كانت هٰذه العقيدة صحيحةً فإنّها تنتج ســـلوكًا أخلاقيًّا أفضل؛ ولهٰذا قال نبي الإسلام : «إنّ أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم أخلاقًا» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 74، ص 151؛ مسند أحمد، ج 6، ص 99].

فالعقيـــدة هي الّتي ترفد الســـموّ الروحيّ الّذي ينطلق بالإنســـان إلى آفاق الله خالق الكون أوّلًا، ومن ثمّ إلى تهذيب شخصيته وسلوكياته ثانيًا، وهي الّتي تجعل الإنســـان واثقًا بالتوازن في حركته التكامليّة داخله، وفي الوقت نفســـه توحي إليه كيفيّة التعامل مع من حوله في خضمّ التعقيدات الحياتيّة الّتي يواجهها.

ثانيًا: البعد الاجتماعيّ (السيسولوجيّ)

أمّا في البعد الاجتماعيّ، فلا ريب أنّ للعقيدة الّتي يحملها الإنسان أثرًا فاعلًا في توجيه ســـلوكه وتصرفاته، وأنّ أيّ انحراف في هٰـــذه العقيدة، يبدو واضحًا في حياة الإنســـان العمليّة والاجتماعيّة؛ ولذٰلك تؤثّر العقيدة بشكلٍ ملموسٍ في حياة

المجتمع؛ لأنّنا لا نستطيع الفصل بين المجتمع وأفراده؛ ولأنّ كلّ عقيدةٍ يحملها الفرد ـ سواءٌ أكانت صحيحةً أم باطلةً ـ لا يقتصر أثرها على الناحية الفكريّة والمعرفيّة والأخلاقيّة للفرد، بل لا بدّ وأن يظهر أثر هٰذه العقيدة في جوانب الحياة المختلفة، ومن هنا جاءت ضرورة العقيدة السليمة في بناء الصرح الحضاريّ للمجتمع؛ لأنّها الغذاء الروحيّ لنموّ الفرد والمجتمع وتكاملهما في وقتٍ واحدٍ، وبمقدار تمسّك الإنسان بالعقيدة السليمة، سنرى مقدار ما يكتب للمجتمع من التقدّم والتطوّر والسلامة الاجتماعيّة؛ لأنّ العقيدة توفّر للإنسان القاعدة الفكريّة الّتي يسري أثرها إلى داخل المجتمع الإنسانيّ الّذي يعيش كلّ أفراده في نطاق الرابطة الإنسانيّة الّتي تجمع كلّ تنوّعاتهم؛ بسبب العلاقة الوثيقة بين الفرد والمجتمع.

والعقيدة هي المحرّك الحقيقيّ نحو تغيير المجتمع، ليصطبغ بالصبغة الّتي تعكسها العقيدة عليه، فإن كانت سليمةً وصحيحةً ومتوافقةً مع العقل والفطرة، ولها رؤيةٌ متكاملةٌ تنتج مجتمعًا حضاريًّا راقيًا، شرط الالتزام بالتعاليم المنبثقة عن تلك العقيدة، أي بتوافق التطبيق مع النظريّة، والعكس صحيحٌ أيضًا، فإذا كانت العقيدة فاسدةً ومنحرفةً فإنّها تؤدّي إلى تفكيك تماسك المجتمع، وتمنعه من النهوض، وتعرقل تقدّمه ونموّه وسيره التكامليّ، فما نعيشه اليوم في العراق من مآسٍ حقيقيّةٍ هو نتيجةٌ طبيعيّةٌ لتأثير العقيدة المنحرفة لبعض الّذين اعتنقوا عقائد منحرفةً بعيدةً عن روح الدين وتعاليمه على سلوكيّات هٰؤلاء الأفراد وأفعالهم؛ ممّا أدّى إلى ضياع القيم الضروريّة للتقدّم الحضاريّ للمجتمع، ونتج عن هٰذه السلوكيّات المنحرفة تدمير المجتمع وتخلّفه وضياع مستقبله.

فالتعاليم الإسلاميّة المنبثقة من العقيدة الصحيحة ـ على سبيل المثال ـ تركّز على العلاقة الإنسانيّة في دائرة التعارف، وتدعو المؤمنين والمؤمنات إلى التعاون على البرّ والتقوى، وتؤكّد على مبدإ العدل والتكافل الاجتماعيّ؛ لدوره في تماسك المجتمع وسلامته، وتبعدهم عن التعاون على الإثم والعدوان اللذين يمثّلان الشرّ في نطاقه الفكريّ والاجتماعيّ، فترى في العدل الاجتماعيّ قيمةً إنسانيّةً ترتكز

عليها هٰــذه العقيدة في كلّ خطوطها وامتداداتها وتشريعاتها، وتؤكّد على ســلامة المجتمع فتترك تأثيرها الإيجابيّ في الاجتماع الإنسانيّ.

من هنا، يمكــن القول إنّ العقيــدة هي الّتي تقيم التوازن بــين حركة الفرد والمجتمــع؛ لأنّ المجتمع ليس وجودًا متمــيّزًا في الواقع، بل هو في حقيقته يتوقّف وجوده على وجود الأفراد الّذين يعيشــون في ظلّ الرابطــة الاجتماعيّة الّتي تتمثّل بالتزام الإنسان بالآخر، ما يجعل من طاقة الفرد طاقةً للمجتمع، وتكامله تكاملًا للمجتمع.

أمّا في عالمنا المعاصر وما نشــاهده من تقدّم العلم وتطوّره وانعكاساته على مجمل نواحي الحياة البشريّة الفكريّة منها أو الاجتماعيّة، وهٰذا التطوّر العلميّ لا يتقاطع مع الرؤية العقليّة والاعتقاد الدينيّ إطلاقًا، بل هي عاملٌ مســاعدٌ على فهم حقيقة الحياة بشــكلٍ أفضل وأعمق، هٰذا الفهم بدوره يســاعد على فتح آفاقٍ جديدةٍ أمام العقل لتفسير الكون بشــكلٍ علميٍّ ومنطقيٍّ؛ لذا يمكن القول إنّ العلم التجريبيّ أداةٌ جدّ فاعلةٍ في كشــف حقيقة الكون وقوانينه الطبيعيــة. يقول عالم الفيزياء الألماني ألبرت أينشــتاين: «دينٌ بلا علــمٍ [دينٌ] أعرج، وعلمٌ بــلا دينٍ [علمٌ] أعمى» [الشــهريّ، ثلاث رســائل في الإلحاد والعقل والإيمان، ص 180]؛ إذ إنّ الاعتقاد الدينيّ الصحيــح والعلم أمران متناغمان، ومع أنّهما يمتلكان مهمّتين مســتقلّتين، بيد أنّهما مكمّلتان لبعضهما، فالعلم يساعدنا على فهم التركيب المادّيّ للكون، بينما يتعامل الاعتقاد الدينيّ مع الفكر والعقل والقيم والمعاني الإنسانيّة.

ولا يقــال إنّ جهل الإنســان بأسرار عمل الطبيعة كجهله بأســباب حدوث الأمراض والــزلازل والكوارث الطبيعية الأخرى، هــو الّذي دفعه لتبنّي العقيدة الدينيّة بكلّ أنواعها، والتجأ لقوًى ميتافيزقيّةٍ جعلها تحلّ محلّ الأسباب، كاعتقاده بوجود (إلٰه الفجوات)؛ لأنّنا نرى اليوم الكثير من علماء الفلك والأحياء والفيزياء - مع اكتشــافهم لكثيرٍ من الحقائق والأسباب الطبيعيّة لبعض الظواهر الكونيّة - مؤمنين ويصرّحون بإيمانهم بوجود خالقٍ عاقلٍ لهٰذا الكون، وهو المدبّر له، والمقولة

الّتي يتبجّح بها بعض الجاهلين أسفًا، وتذاع على ألسنتهم شططًا هي أنّ أكثر العلماء ملحدون، وهٰذه مقولةٌ مجانبةٌ للصواب وللواقع القائم، فقد جاء استطلاعٌ لبعض الأبحـاث الاجتماعيّة كتلك الّتي أجرتها جامعة رايس خلال السـنوات الأخيرة بإرشـاد إيلين هاورد إيلاند الّتي قامت بتحليل الموقـف الدينيّ لآلاف العلماء، فتبيّن أنّ وجود الإيمان بالعقيدة الراسخة والبحث العلميّ لا يتعارضان في حياتهم.

نعم، ممّا لا شـكّ فيه أنّ الواقع العلـميّ للبشريّة أصبح بفضل التطوّر العلميّ والتقنيّ اليوم أكثر معرفةً بأسباب ظواهر الكون، وساعد بشكلٍ ملفتٍ على كشف الكثير من أسراره، وأصبح الواقع الاجتماعيّ أكثر تحررًا كذٰلك، لٰكن بالمقابل فإنّنا نـرى الناس بعيدين كلّ البعد عن الحياة المعنويّة والروحيّة، ونرى ظاهرة الانتحار بسبب الشـعور بالعبثيّة تزداد في تلك المجتمعات الّتي تعدّ متطوّرةً علميًّا وتقنيًّا، وعلى العكس نرى هٰذه الظاهرة أقلّ بكثيرٍ في المجتمعات الأقلّ تطورًا علميًّا، وهٰذا مـؤشّرٌ ودليلٌ على أنّ المجتمع البشريّ مهما تطوّر علميًّا فإنّه لا يسـتغني بحالٍ من الأحوال عن العقيدة أيًّا كانت، فالعقيدة هي ما يهب للإنسـان الهدفيّة في حياته، ويشـعره بقيمته ووجوده، سيّما إذا كانت تلك العقيدة مبتنيةً على الأسس الفكريّة والعقليّة السـليمة، كالعقيدة الدينيّة الإلٰهيّة السماويّة، فهي تدعو إلى طلب العلم وتحثّ عليه، وإلى إعمار الأرض والاستفادة من الثروات الّتي أودعها الله - تعالى - فيها، وفي الوقت نفسه تؤمّن الجانب القيميّ والمعنويّ والروحيّ للإنسان؛ ليستمتع بالحياة من خلال الطمأنينة النفسيّة والمعنويّة الّتي تمنحه وفق تعاليمها.

مقالات

العقيدة وموقعها في الفكر البشريّ

الشيخ فلاح العابدي

الخلاصة

يحتـــوي الفكر البشريّ على كمٍّ هائلٍ من المفاهيـــم والقضايا المتعلّقة بمختلف الموضوعات، ولأجل صحّة الاســـتفادة منها، اهتمّ الحكمـــاء والباحثون بتصنيف قضايا الفكر البشريّ إلى مجموعة علومٍ بحســـب موضوعاتها وحيثيّة البحث فيها، وحاولوا اكتشـــاف الترتّب الطبعيّ بين تلك العلوم على حســـب ترتب موضوعاتها؛ للخروج بمنظومةٍ معرفيّةٍ مترابطةٍ، فيها ما هو ســـابقٌ وما هو لاحقٌ بحسب الواقع ومقام الثبوت، أو بحسب التعليم ومقام الإثبات، ولا شكّ أنّ من بين تلك المفاهيم والقضايا ما هو متعلّقٌ بتصوّرات الإنسان ورؤيته عن علّة العالم وصفاتها وأفعالها، وهو الّذي تمّ تصنيفه باسم الرؤية الكونيّة أو العقيدة، ونحن في هٰذه الصفحات نريد أن نبيّن مفهوم العقيدة وموقعها في هٰذه المنظومة المعرفيّة الإنســـانيّة، ومرتبتها بين مجموع علومها.

المفـردات الدلاليّـة: العقيـدة، الرؤيـة الكونيّة، الفكر البشـريّ، الحكمـة النظريّة، الحكمة العمليّة.

مفهوم العقيدة

العقيدة في اللغة مصدرٌ أو اسم مصدرٍ للفعل اعتقد، يعتقد، اعتقادًا وعقيدةً، وهو فعلٌ مزيدٌ أصله الفعل عَقَدَ، والعَقد في اللغة ما يقابل الحَلّ، يقال: عقدت الحبل، فهو معقودٌ، وكذٰلك العهد، ومنه عُقْدَةُ النكاح؛ وانعقَدَ عَقْدُ الحبل انعقادًا. [ظ: ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 296، مادّة عقد]

وقد استعملت كلمة الاعتقاد بمعنى ما يعقد عليه القلب، أي الأمور الّتي يعتقد بها الإنسان، قال الطريحيّ: «واعتقدت كذا: أي عقدت عليه قلبي وضميري. وله عقيدةٌ حسنةٌ: أي سالمةٌ من الشكّ» [ظ: الطريحيّ، مجمع البحرين، ج 3، ص 106].

وأمّا اصطلاحًا:

فالاعتقاد يستعمل بمعنيين: أحدهما التصديق الجازم المطابق للواقع الثابت، وهو ما يسمّى باليقين بالمعنى الأخصّ.

والثاني: هو مطلق التصديق، الّذي يشمل المعنى الأوّل بالإضافة إلى الظنّ والجهل المركّب والعلم المستفاد من التقليد، ويسمّى عند بعض المتأخّرين باليقين بالمعنى الأعمّ.

قال العلّامة الحلّيّ: «والتحقيق هنا أن نقول إنّ الاعتقاد أحد قسمي العلم؛ وذٰلك لأنّا قد بيّنّا أنّ العلم يقال على التصوّر وعلى التصديق كأنّه جنسٌ لهما، والاعتقاد هو التصديق وهو قسمٌ من قسمي العلم» [الحلّيّ، كشف المراد، ص 235].

وقال الاستراباديّ: «المراد أنّ الاعتقاد يطلق على التصديق الّذي هو أحد قسمي العلم؛ وذٰلك لأنّا قد بيّنّا أنّ العلم يقال على التصوّر وعلى التصديق؛ لأنّه جنسٌ لهما، والاعتقاد هو التصديق، وهو قسمٌ من قسمي العلم. ولٰكن لا يخفى أنّ التصديق ـ الّذي جعله المصنّف أحد قسمي العلم ـ كان مقيّدًا بكونه جازمًا مطابقًا ثابتًا ـ أعني اليقين، والاعتقاد يطلق على مطلق التصديق جازمًا كان أم لا،

مطابقًا كان أم لا، ثابتًا كان أم لا» [الأسترابادي، البراهين القاطعة، ج 1، ص 430].

كما تستعمل العقيدة والعقائد في الأمور الّتي يتعلّق بها الاعتقاد، وهي تلك القضايا الّتي يطلب التصديق بها لأجل الاعتقاد نفسه، أي أنّ الكمال المتحصّل بها هو أن تكون من معتقدات الإنسان، وشاع في الاستعمال أنّك حينما تسأل شخصًا عن عقيدته، فإنّك تقصد بذٰلك الأمور الّتي يعتقد ويصدّق بها، وعندما تقول مثلًا: (كتب العقيدة) فإنّك تقصد بها الكتب الّتي تبحث في الأمور الّتي تطلب لأجل الاعتقاد بها، ويطلب من الإنسان أن يصدّق بها ويعتقدها، قال الجرجاني: «العقائد: ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل» [الجرجاني، التعريفات، ص66].

نعم قد لا يترتّب عليها عملٌ بشكلٍ مباشرٍ، إذ إنّ المطلوب فيها والكمال المترتّب عليها هو التصديق بها، ولٰكن قد تستلزم العمل بشكلٍ غير مباشرٍ، كمن يعتقد بوجود الله - تعالى - وأنّ لديه تشريعاتٍ عمليّةً يطلب من العبد امتثالها بنحوٍ جزميٍّ، فإنّ مثل هٰذا الاعتقاد يحتّم على العبد أن يلتزم بتلك التشريعات عملًا.

وهٰذا المعنى الأخير هو الّذي نقصده في هٰذا المقال، وينبغي على الإنسان أن يحصل على مرتبة اليقين بالمعنى الأخصّ الّتي تقدّمت في الأمور الّتي يريد أن يتّخذها معتقدًا له.

الفكر البشريّ

الفكر في اللغة هو اسمٌ للتفكّر والتأمّل، قال الفراهيديّ: «الفكر: اسم التفكّر. فكّر في أمره وتفكّر. ورجل فكّيرٌ: كثير التفكّر. والفكرة والفكر واحدٌ» [الفراهيديّ، كتاب العين، ج 5، ص 358].

وقال الجوهريّ في مادّة (فكر): «التفكّر: التأمّل. والاسم الفكر والفكرة. والمصدر الفكر بالفتح... ورجل فكّيرٌ، مثال فسيق: كثير التفكّر» [الجوهريّ، الصحاح، ج 2، ص 783].

وأمّـا في الاصطلاح المنطقيّ فهي تسـتعمل بمعنى عمليّـة التفكير، كما قال الجرجانيّ: «الفكر: ترتيب أمورٍ معلومةٍ للتأدّي إلى مجهولٍ» [الجرجانيّ، كتاب التعريفات، ص 155]. وقـال الطوسيّ: «هو حركةٌ من جملة الحركات المذكورة، تتوجّه النفس بها من المطالب، متردّدةً في المعاني الحاضرة عندها، طالبةً مبادي تلك المطالب المؤدّية إليها، إلى أن تجدها، ثمّ ترجع منها نحو المطالب» [الطوسيّ، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 11]. وتسـتعمل في الزمن الحاضر كثيرًا بمعنى نفس الفكرة، وهي المعقولات والأفكار الّتي يملكها الإنسان، قال الدكتور جميل صليبا: «وجملة القول إنّ الفكر يطلـق على الفعل الّذي تقوم به النفس عنـد حركتها في المعقولات، أو يطلق على المعقولات نفسـها... وإذا أطلق على المعقولات دلّ على الموضـوع الّذي تفكّر فيه النفس، وهو مرادفٌ للفكرة» [صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج 2، ص 156].

وهٰـذا المعنى هو المقصود في هٰذا البحث، حيـث إنّ المراد من الفكر البشريّ هو جميع الأفكار والمعقولات الّـتي يحملها الذهن البشريّ عن مختلف الموضوعات ومن مختلف الطرق والمناشـئ، إذ لا يشـكّ أحدٌ في أنّ الإنسان يختلف عن بقيّة أنواع الحيوانات، فالملاحظ من خلال نمط حياته الّتي يعيشـها وسلوكه فيها أنّه متقدّمٌ ومتطوّرٌ بدرجةٍ كبيرةٍ، فهو الّذي اكتشـف قوانين الطبيعة عبر العصور، وأسّـس لمختلف العلوم الطبيعيّة كالفلك والفيزياء والكيمياء والطبّ والهندسة وغيرها، واسـتفاد منها لراحته وتوفير احتياجاته الحياتيّة؛ لذٰلك اختلفت أنماط حياته وتطوّرت عبر الزمن، حتّى وصل إلى ما وصل إليه من الرقيّ والتقدّم الحياتيّ، بينمـا نلاحظ أنّ بقيّة الحيوانات ظلّت تعيش على النمط الّذي كانت عليه منذ أن وجدت على هٰذه الأرض، وإذا ما كان هناك تطوّرٌ فهو بسيطٌ للغاية لا يكاد يذكر.

كما أنّ الإنسـان فكّر منذ البدء بإيجاد نظامٍ قانونيٍّ - ولو بنحوٍ بسيطٍ - يحكم حياته الاجتماعيّة ويضبط حركتـه؛ لأجل حفظ الحقوق وتعيين الواجبات على كلّ فردٍ من أفراد الجمـاعات الّتي كانت تعيش معًا، ثمّ طوّر هٰـذا الأمر كثيرًا ليكوّن الإمبراطوريّات والممالك والبلدان.

ونجد كذٰلك أنّ الإنسان تأمّل وفكّر في وجود هٰذا الكون بكلّ دقائقه، وحاول أن يعرف مبدأ وجودها ويكتشف عللها القريبة والبعيدة، ونجده قد استجاب لدعوة الأنبياء واهتدى بهداهم وسار بنهجم، لمّا رأى أنّ دعوتهم تنسجم مع متطلّبات فطرته - الّتي عجز عن تأمينها من خلال قواه الإدراكيّة والمعرفيّة - وتجيبه عن الأسئلة الملحّة الّتي كان يسعى وراء إيجاد أجوبةٍ مقنعةٍ لها.

لعلّ السرّ في هٰذا واضحٌ لكلّ متأمّلٍ، وهو يكمن في ما آتاه الله من قوّةٍ على التفكير والانتقال من مجموعة المعلومات الحاضرة لديه؛ ليصل من خلالها إلى معلوماتٍ كانت غائبةً عنه، فلا شكّ أنّ الفكر البشريّ بكلّ أبعاده ونتاجاته وليد عملية التفكير هٰذه.

أبعاد الفكر البشريّ

بعد أن آمن الإنسان بثبوت أصل الواقع، وأنّ العالم الّذي يعيش فيه هو عالم حقائق لها وجوداتٌ تختصّ بها، وبعد أن عرف أنّه قادرٌ على إدراك هٰذا الواقع بنحوٍ مفيدٍ، وأنّ العلوم الّتي يكتسبها عنه لها قيمةٌ معرفيّةٌ تتجلّى بقدرته على إدراك الواقع على ما هو عليه، وتمييزه للموجودات الحقيقيّة عن غيرها من الأمور الوهميّة والخياليّة والخرافيّة، وأنّه قادرٌ على تسخير الظواهر الطبيعيّة بمختلف أشكالها، والانتفاع منها في تطوير حياته وتحسينها، وتلبية متطلّبات معيشته، وأنّه قادرٌ على تحديد منهجٍ سلوكيٍّ تابعٍ لتحديد الحسن والقبح في الأفعال الّتي تصدر عنه؛ انفتح باب العلم والتعلّم عند الإنسان، وسعى جاهدًا لاكتشاف الواقع والتعرّف على حقائق الموجودات فيه، وتشعّبت لديه العلوم والمعارف، وقد حاول منذ الأوّل أن ينظّمها في مجموعةٍ من العلوم تبدأ بما هو كلّيٌّ، وينشعب عنه جزئيّاته وهٰكذا؛ لأجل أن لا تختلط عليه المسائل ومقدّماتها وطرق إثباتها.

وقد أطلق الحكماء على مجموع العلوم الحقيقيّة(*) مصطلح الحكمة، وقد عرّفوها بلحاظ الهدف المتحصّل منها بكونها: استكمال النفس الإنسانيّة بتصوّر الأمور، والتصديق بالحقائق النظريّة والعمليّة على قدر الطاقة البشريّة [ظ: ابن سينا، عيون الحكمة، ص 16]

حيث إنّ استكمال النفس إنّما يكون في قوّتيها: العالمة الّتي بها تدرك الأشياء، والعاملة الّتي بها تدبّر البدن، وكمال القوّة العالمة إنّما يكون في أن تدرك الأشياء على ما هي عليه في الواقع، وكمال العاملة إنّما يكون بتدبيرها للبدن على الوجه الأصلح، وذٰلك بأن تبتعد عن طرفي الإفراط والتفريط في أفعالها الإراديّة، وتبقى على الحدّ الوسط الّذي هو العدل. [ظ: الرازيّ: شرح عيون الحكمة، ج 2، ص 3]

وقد قسّم الحكماء الفكر البشريّ بشكلٍ عامٍّ إلى قسمين رئيسيّين: البعد النظريّ وسمّوه بـ (الحكمة النظريّة)، والبعد العمليّ وسمّوه بـ (الحكمة العمليّة)، يسبقها بعض العلوم الآليّة الّتي تبحث عن القواعد العامّة للتفكير، وتحديد المنهج المعرفيّ والبحثيّ للعلوم.

أ. البعد النظريّ

العلوم النظريّة هي العلوم المتعلّقة بالأمور النظريّة الّتي لنا أن نعلمها وليس علينا أن نعمل بها، وهي تلك الأمور الّتي وجودها ليس باختيارنا وفعلنا، كالحيوانات والنباتات والجمادات والأفلاك، و يطلب بهٰذه العلوم استكمال قوّة الإدراك النظريّة من قوى النفس.

(*) وهٰذا في قبال العلوم الاعتباريّة المحضة كعلوم اللغة كالنحو والصرف والبيان؛ إذ تُوجَد موضوعاتها بالجعل والاعتبار المحض من قبل الواضع للّغة، وليس وراء اعتبارها أيّ مصلحةٍ واقعيّةٍ غير المصلحة الكلّيّة لوضع اللغات، وهي حصول التفاهم ونقل المعلومات بين أبناء البشر، أمّا لماذا جعل الفاعل مرفوعًا في لغة العرب والمفعول منصوبًا فهٰذا راجعٌ للوضع المحض، وليس وراءه مصلحةٌ واقعيّةٌ بخصوصه، إلّا ما قلنا من المصلحة الكلّيّة في حصول التفاهم وتمييز من صدر عنه الحدث عمّن وقع عليه.

كما أنّ أقســـام الحكمة النظريّة منها ثلاثة: هي الطبيعيّة والرياضيّة والإلٰهيّة؛ لأنّ البحث فيها إمّا أن يتعلّق بما فيه الحركة و التغيّر، وهو الأمور المادّيّة، وتسمّى حكمـــةً طبيعيّةً؛ وإمّا أن يتعلّق بما من شـــأنه أن يتمكن الذهن من تجريده، وإن كان وجوده مخالطًا للتغيّر، وهو الأعداد والخطوط والسطوح والمجسّمات، فتسمّى حكمةً رياضيّةً، و إمّا أن يتعلّق البحث فيها بما وجوده مستغنٍ عن مخالطة التغيّر والمادّة فـــلا يخالطه أصلًا،: وإن خالطه فبالعـــرض، لا أنّ ذاته مفتقرةٌ في تحقيق الوجود إليه، وهي الفلســـفة الأوّليّة، والفلســـفة الإلٰهيّة جزءٌ منها، وهي معرفة العلل العالية للوجود [ظ: ابن ســـينا، عيون الحكمة، ص 17]، وهنا نشـــير باختصارٍ إلى أقسام العلوم النظريّة:

1. العلوم المعرفيّة

وهي العلوم الّتي يســـتفاد منها القواعد العامة للتفكير الصحيح ويختصّ هٰذا بعلم المنطـــق، أو البحث عن المناهـــج والطرق المعرفيّـــة وحجّيّتها وحدود تلك الحجّيّـــة، ومعالجة حالات التعـــارض في معطياتها، وهٰذا ما يســـمى حديثًا بعلم المعرفة. والكثير من مسائل علم المعرفة كانت متفرّقةً في أبواب علم المنطق وخاصّةً صناعة البرهان، ولٰكن وبعد الهجمة الشرســـة الّتي تعرّضـــت لها المناهج المعرفيّة العقليّة والدينيّة في الغـــرب، وتغليب المنهج التجريبيّ عليها في كلّ العلوم ـ حتّى الإنسانيّة منها ـ دعت الحاجة إلى فرز مسائل المعرفة وبحثها بشكلٍ مستقلٍّ في علمٍ يسمّى بعلم المعرفة، أو نظريّة المعرفة.

وقد عدّ الشـــيخ الرئيس علم المنطـــق في ضمن العلوم الحكميّة [ظ: ابن ســـينا، إلٰهيّات الشـــفاء، ص 6]، فتدخل في قســـمها النظريّ، قال صدر المتألّهين: «فظهر من هٰذا الكلام أنّ علم الميزان عند الشـــيخ من جملة أقسام الحكمة، فتكون داخلةً في الحكمـــة النظريّة؛ إذ من الظاهر أنّه ليس من أقســـام الحكمة العمليّة بناءً على التعريف والتقسيم المذكورين، وإن كان متعلّقًا بكيفيّة عملٍ، وغايته أيضًا ليست

نفس الرأي والعلم، بل الإصابة في الفكر والعصمة من الخطإ، وقد علمت أنّه لا منافاة بين كون العلم نظريًّا وبين كونه متعلّقًا بكيفيّة عملٍ، كما لا ملازمة أيضًا بين كونه متعلّقًا بكيفيّة عملٍ وكونه علميًّا؛ فالمنطق يشارك سائر العلوم النظريّة في الموضع المشترك، ويخالفها في الغاية، ويوافق العلوم العمليّة في الغاية المشتركة ـ وهي نفس العمل، سواءٌ كان ذهنيًّا أو خارجيًّا ـ ويخالفها في الموضوع؛ لأنّ موضوعاتها الأعمال والأفعال الّتي بقدرتنا واختيارنا من حيث هي كذٰلك، وموضوعات المنطق المعقولات الثانية الّتي ليست بقدرتنا واختيارنا، ومن رام إدخاله في العمليّات فعليه أن يغيّر منشأ تقسيم العلم إلى العلميّ والعمليّ» [صدر المتألّهين، الحاشية على إلهيّات الشفاء، ج 1، ص 5].

2. العلوم الطبيعيّة

العلم الطبيعيّ له موضوعٌ يشتمل على كلّ الطبيعيّات، ونسبته إلى ما تحته نسبة العلوم الكلّيّة إلى العلوم الجزئيّة. وذٰلك الموضوع هو الجسم من حيث الحركة والسكون، والمبحوث فيه عنه هو الأعراض اللاحقة من حيث هو كذٰلك، لا من حيث هو جسمٌ مخصوصٌ. [ابن سينا، التعليقات، ص 171]

وتخصّصاته ـ حسب تقسيم العلوم عند الحكماء في السابق ـ ثمانيةٌ: أوّلها: السماع الطبيعيّ، ويبحث فيه عن الأحوال العامّة للجسم المطلق، وثانيها: السماء والعالم، ويبحث فيه عن أحوال الأجسام البسيطة والحكمة في صنعها، وثالثها: الكون والفساد، ويبحث فيه عن أحوال عالم الكون والفساد، ورابعها: الآثار العلويّة، ويبحث فيه عن أحوال كائنات الجوّ والمركّبات الناقصة، وخامسها: المعادن، ويبحث فيه عن أحوال المركّبات الجماديّة، وسادسها: علم النبات، ويبحث فيه عن أحوال النبات، وسابعها: طباع الحيوان، ويبحث عن أحوال الحيوان، وثامنها: النفس، ويبحث فيه عن أحوال النفوس [ظ: صدر المتألّهين، الحاشية على إلهيّات الشفاء، ج 1، ص 6].

وأمّا تخصّصاته الحاليّة فكثيرةٌ جدًّا بحسب تطوّر العلوم وتشعّبها، وكثرة الاكتشافات الحديثة فيها، ولعلّها قد توافق الأسماء القديمة لها أو تخالفها.

3. ما وراء الطبيعة

وهو العلم الّذي يبحث فيه عن أحوال العلل الأولى والعالية للموجودات، ويسمّى أيضًا بالعلم الإلٰهيّ، قال الشريف الجرجاني: «العلم الإلٰهيّ: علمٌ باحثٌ عن أحوال الموجودات الّتي لا تفتقر فى وجودها إلى المادّة» [الجرجانيّ، كتاب التعريفات، ص67]، والعلم الإلٰهيّ كما تقدّم جزءٌ من الفلسفة الأولى الّتي يبحث فيها عن الموجود من حيث هو موجودٌ، فتشمل جميع الموجودات الإمكانيّة من حيث هي موجودةٌ، بالإضافة إلى الأمور العامّة الّتي يكون البحث فيها كالمقدّمة في تحديد الأصول العامّة للاستدال في ما هو المهمّ فيها، وأعني العلم الإلٰهيّ.

والموجودات الّتي لا تحتاج إلى المادّة في وجودها هي المجرّدات، وهي واجب الوجود والعقول عند الحكماء، أو الباري ـ سبحانه وتعالى ـ والملائكة في لسان الشرع.

والبحث في هٰذا العلم في غاية الأهمّيّة؛ لأنّ نتائجه هي الأساس في بناء الرؤية الكونيّة حول وجود الكون والإنسان، وتعطي الأجوبة عن الأسئلة المهمّة الّتي لا بدّ للإنسان أن يعلمها بنحوٍ قطعيٍّ، وهي (من أين؟ في أين؟ إلى أين؟)، وبالتالي تبتني عليها أسس العقيدة الّتي يحملها الإنسان.

روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ أوّل الأمور ومبدأها وقوّتها وعمارتها الّتي لا ينتفع شيءٌ إلّا به، العقل الّذي جعله الله زينةً لخلقه ونورًا لهم، فبالعقل عرف العباد خالقهم، وأنّهم مخلوقون، وأنّه المدبّر لهم، وأنّهم المدبَّرون، وأنّه الباقي وهم الفانون، واستدلّوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه، من سمائه وأرضه، وشمسه وقمره، وليله ونهاره، وبأنّ له ولهم خالقًا ومدبّرًا لم يزل ولا يزول، وعرفوا به الحسن من القبيح، وأنّ الظلمة في الجهل، وأنّ النور في العلم، فهٰذا ما دلّهم عليه

العقل» [الكلينيّ، أصول الكافي، ج 1، ص 29].

ولهذا نجد أنّ أصحاب الشرائع الحقّة قد اهتمّوا اهتمامًا بالغًا في إرشـــاد العقول وتنبيهها عن الغفلة في مثل هٰذه المســـائل، بل عد ذٰلك من وظائف الأنبياء عليهم السلام، يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «... فبعث فيهم رســـله وواتر إليهم أنبياءه؛ ليســـتأدوهم ميثاق فطرتـــه، ويذكّروهم منسيّ نعمته، ويحتجّوا عليهـــم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول» [الرضيّ، نهج البلاغة، ج 1، ص 23].

وقال المجلسيّ معلّقًا عليه: «والإضافة في دفائن العقول بتقدير (في) أي العلوم الكامنة في العقول، أو بيانيّةٌ أي العقول المغمورة في الجهالات» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 11، ص 61].

وقد اســـتفاد حكماء الإســـلام ومتكلّموهـــم من التنبيهات والإرشـــادات في النصوص الشرعيّة الشريفة من القرآن والســـنّة، قال ابن ســـينا في تعداد أقســـام الحكمة النظريّة: «وحكمةٌ تتعلّق بما وجوده مستغنٍ عن مخالطة التغيّر فلا يخالطه أصلًا، و إن خالطـــه فبالعرض، لا أنّ ذاته مفتقـــرةٌ في تحقيق الوجود إليه، وهي الفلســـفة الأوّلية، والفلسفة الإلٰهيّة جزءٌ منها وهي معرفة الربوبيّة، ومبادئ هٰذه الأقسام الّتي للفلسفة النظريّة مستفادةٌ من أرباب الملّة الإلٰهيّة على سبيل التنبيه، ومتصرّفٌ على تحصيلها بالكمال بالقوّة العقليّة على ســـبيل الحجّة» [ابن ســـينا، عيون الحكمة، ص 17].

ب. البعد العمليّ

العلوم العمليّـــة هي المتعلّقة بالأمور العمليّة الّتي يجـــب أن نعلمها لأجل أن نعمل بها، وهي تلك الأمور الّتي يكون وجودها وتحقّقها باختيارنا وفعلنا، كالعدل والظلم والصـــدق والكذب والأمانة والخيانة، ويطلب في هٰذه العلوم اســـتكمال القـــوّة العاملة في النفس أوّلًا، بحصول العلم التصـــوّريّ والتصديقيّ بأمورٍ ينبغي أن تكون أفعالنا مطابقةً لها؛ ليحصل منها ثانيًا استكمال القوّة العمليّة بأن تكون

في استنباط ما ينبغي فعله عند العمل منفعلةً دائمًا عن الإدراكات الكلّيّة للقوّة النظريّة(*)، فتكون الغاية من المعرفة العمليّة هي تكميل النفس بأن تعلم ما ينبغي عمله لتعمل به، وبتكرّر العمل به تحصل في النفس هيئاتٌ نفسانيّةٌ يسهل معها صدور تلك الأفعال عنها على تلك الكيفيّة؛ حتّى تتمكّن من النفس ملكاتٌ راسخةٌ وأخلاقٌ ثابتةٌ، فلا تنفعل النفس عن مقتضيات القوى الشهويّة والغضبيّة والوهميّة، وتحصل فيها هيئةٌ استعلائيّةٌ على البدن وقواه الحيوانيّة، وتحصل للنفس ملكة العدالة الّتي هي الغاية القصوى للحكمة العمليّة.

والعلوم العمليّة على ثلاثة أقسامٍ أيضًا؛ لأنّها إمّا أن تتعلّق بتعلّم الآراء الّتي ينتظم بها المجتمع العامّ، وتسمّى بعلم السياسة أو تدبير المدينة؛ أو بتعلّم الآراء الّتي ينتظم بها المجتمع الخاصّ، ويسمّى بتدبير المنزل؛ أو بتعلّم الآراء الّتي ينتظم بها حال الشخص من حيث هو شخصٌ في تزكية نفسه، ويسمّى بعلم الأخلاق.

قال ابن سينا: «ومبدأ هٰذه الثلاثة مستفادٌ من جهة الشريعة الإلٰهيّة، وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الإلٰهيّة، وتتصرّف فيها بعد ذٰلك القوّة النظريّة من البشر بمعرفة القوانين العمليّة منهم، و باستعمال تلك القوانين في الجزئيّات» [ظ: ابن سينا، عيون الحكمة، ص 16].

موقع العقيدة في هٰذا الترتيب

يتّضح ممّا سبق أنّ العقيدة ببعديها العقليّ والدينيّ تقع في قمّة العلوم النظريّة شرفًا؛ لأنّ شرف العلم يكون بشرف معلومه وموضوعه، وعلم العقيدة يتعلّق بأشرف موجودٍ على الإطلاق وأكمله، وهو الله ـ سبحانه وتعالى ـ وصفاته وأفعاله، فهو متقدّمٌ على كلّ العلوم ثبوتًا، أي من حيث الواقع، فموضوعه متقدّمٌ على كلّ

(*) هٰذا بناءً على ما هو المشهور عند الحكماء، فالعقل العمليّ هو قوّةٌ مدركةٌ ومحرّكةٌ، ولٰكنّ مدركاته جزئيّةٌ عمليّةٌ دائمًا؛ لأجل أن تكون مبدأً علميًّا محرّكًا للإنسان في أفعاله الاختياريّة.

المواضيع من الناحية الواقعيّة؛ إذ إنّه المبدأ والموجد لها جميعًا.

نعم قد يتأخّر من الناحية الإثباتيّة، ونسق العلوم في النظام التعليميّ، وقد تقدّم أنّه يقع من الناحية العقليّة في العلم الإلٰهيّ الّذي تتقدّم عليه العلوم المعرفيّة والطبيعيّة، فمن هٰذه الجهة يتأخّر عن بعض العلوم الّتي تدخل في إثبات مبادئه، كالعلوم المعرفيّة وبعض مسائل العلوم الطبيعيّة؛ إذ إنّ التدرّج المنطقيّ في التعليم يفرض مثل هٰذا التأخّر؛ لأنّ كلّ شيءٍ يتأخّر عن مبادئه، وعلم العقائد ونتائجه تفرض على الباحث في مختلف العلوم منهجًا مختلفًا إذا أخذت بالحسبان، عمّا لو أهملت وغضّ الطرف عنها، فمن يرد الوصول إلى تحديد ومعرفة المبادئ العليا للموجودات، لا بدّ له أن يعرف كيف يمكن له أن يكمل التحقيق في العلم الّذي هو متخصّصٌ فيه ليصل إلى ذٰلك، فإنّ أرسطو طاليس مثلًا عندما كان منشغلًا في العلم الطبيعيّ والبحث عن الحركة في الأجسام، توصّل إلى أنّ جميع حركات عالم الطبيعة لا بدّ أن تنتهي إلى محرّك لا يتحرّك، وقد اقتصرت معرفته العقليّة عن المبدإ الأوّل على هٰذا المقدار، ولٰكنّه يعدّ تقدّمًا علميًّا وسموًّا عن التعلّق والدوران في عالم الأجسام والمتحرّكات.

كما أنّ لمعطيات علم العقيدة ونتائجه أثرًا بالغًا في العلوم العمليّة، وتأسيس ما يسمّى بالآيديولوجيا، وهٰذا نتعرّض إليه فيما سيأتي إن شاء الله.

دور العقل في بناء الرؤية العقديّة

لا بدّ من الالتفات هنا إلى أنّ لكلٍّ من الدين والعقل دورًا مهمًّا في بناء الرؤية الكونيّة والعقديّة للإنسان، وما يترتّب عليها من آيديولوجياتٍ، فالمهمّة الأساسيّة الّتي يقوم بها الدين الحقّ هي هداية الناس إلى المعتقدات الحقّة، الّتي من أهمّها توحيد الخالق جلّ وعلا، ونبذ الشرك على مختلف ألوانه، وذٰلك بتنبيه العقل وإرشاده إلى البراهين الفطريّة الدالّة على وجود الله وتوحيده وبقيّة العقائد الأساسيّة، كما أنّ للخطاب الدينيّ الدور الكبير والمهمّ في ملء المنطقة الّتي يعجز

عـن إدراكها العقل، وهي منطقة العقائد الجزئيّة، كتشـخيص مرجع الأمّة بعد رحيل النبيّ، وحال الإنسان بعد الموت، ومواقف البرزخ والقيامة وما شابه ذٰلك، وعادةً ما يكون لها الأثر البالغ في تحقـق الهداية العامّة والدافع القويّ لدفع الناس للتعبّد بالأحكام والتوجيهات الشرعيّة.

وأمّا العقل فله دورٌ مهمٌّ في إثبات أسـس العقائد الكلّيّة، كإثبات وجود الخالق وتوحيده وصفاته وأفعاله، وإثبات النبوّة والإمامة وشرائطها ووجوب المعاد، بنحوٍ مفصّلٍ ومعمّقٍ، وله دورٌ في إثبات الأسس الكلّيّة والمباني العامّة للأخلاق والسلوك العمليّ، وهٰـذا له أهمّيّةٌ كبرى في البناء المعرفيّ الاعتقاديّ للناس، وتحصينهم عن الشـبهات والتشكيكات الّتي قد تطرأ من هنا أو هناك، فإنّ من عرف عقيدته على هٰذا النحو يصعب تسرّب الشبهات والشكوك إليه مهما كان مصدرها.

فلا شـكّ في أنّ هناك علاقةً وثيقـةً ومتبادلةً بين العقـل والدين، فكلاهما يؤدّيان دورًا مهمًّا في بناء المعرفة الإنسـانيّة بركنيها المعرفيّ والآيديولوجيّ؛ إذ إنّهما يعدّان القناتين المعرفيّتين المهمّتين للإنسـان في هٰذا المجال، وقد أكّدت الشريعة المقدّسـة عليهما كثيرًا، ففي الرواية عن الإمام الكاظم عليه السلام أنّه قال: «يا هشام، إنّ لله على الناس حجّتين: حجّةً ظاهرةً وحجّةً باطنةً، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة عليهم السلام، وأمّا الباطنة فالعقول» [الكلينيّ، الكافي، ج 1، ص 16].

مدخليّة العلوم المعرفيّة في بناء الرؤية العقديّة

إنّ للعلوم المعرفيّة مدخليّةً كبيرةً في بناء العقيدة الّتي يحملها الإنسان وتحديد طبيعتهـا، فالمنطق منها يبحث عـن القواعد العامّة للتفكـير الصحيح، ويعلم الإنسان طرق الاستدلالات وشرائطها، فيعلّمه ذٰلك كيف يسلك أفضلها، ويعلّمه كذٰلك المغالطات وأصنافها وأسبابها؛ ليتجنّب الوقوع فيها، وهي حاجةٌ تعمّ جميع العلوم العقديّة وغيرها.

وأمّـا علم المعرفة، فلمّـا كان يبحث عن المناهج المعرفيّـة وحجّيّتها وحدود

حجّيّتهــا، ومقدار المعرفة الّتي تســتحصل عن طريقها، وَهٰــذا له أهمّيّةٌ كبيرةٌ لتوضيح الطريق أمام الباحث عن العقيدة الحقّة، في تحديد المنهج الّذي يسلكه في طريق البحث، وإلى أيّ حدٍّ يمكــن أن يوصله هٰذا المنهج، وتعيين أيّ منهجٍ يتّبع بعد الوصول إلى حدود دائرة المنهج الأوّل، وتعيين الحلّ عند التعارض بين معطيات المناهج المختلفة في مسألةٍ واحدةٍ.

والعلوم المعرفيّة تحدّد الدرجة المعرفيّة الّتي تستحصل عن طريق المناهج المختلفة، أي: هل هي على نحو القطع واليقين، وهل هو يقينٌ خاصٌّ أو عامٌّ، أو بدرجة الاطمئنان أو الظنّ الضعيف، فيترتّب ذهن الإنسان ويعرف ما يقدّم وما يؤخّر.

مدخليّة العلوم الطبيعيّة في بناء الرؤية العقديّة

إنّ المتخصّص في العلوم الطبيعيّة - كالفيزيــاء أو الكيمياء أو الفلك والطبّ وغيرها - أكثر وقوفًا واطّلاعًا على أسرار هٰذا الكون المحسوس بالنسبة إلينا، يطّلع على الكثير من أنظمته وقوانينه وحيثيّاته؛ ولهٰذا يمكن له من خلال التفكّر في هٰذا العالم أن ينفذ منه إلى عالم الغيــب، وفي كثيرٍ من الآيات المباركة نجد أنّ القرآن يرشد الإنســان إلى التفكّر في الخلق للوصول إلى الإيمان بالخالق له، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [سورة آل عمران: 190]، وقوله: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ۝ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [ســورة الذاريات: 20 و21].

وقد ســار على ذٰلك في الماضي الكثير من نوابغ الإنسانيّة، فأرسطو - مثلًا - عندما كان يبحــث في الطبيعيّات، ولاحظ أنّ كلّ الموجودات المادّيّة في هٰذا العالم تتحرّك - والحركة هنا بالمعنى الفلســفيّ وهي مطلق التغيّر والخروج من القوّة إلى الفعل، ســواءٌ كانت أينيّةً أم وضعيّةً، في الكمّ أم في الكيــف - فإنّه حاول أن يخرج عن عالم الطبيعة بنوعٍ من الاستدلال العقليّ بالاعتماد على تلك الحركة، وذٰلك باعتبار أنّ موجودات هٰذا العالــم لمّا كانت تتحرّك فهي تحتاج إلى محرّكٍ، ومحرّكها إن كان

يتحرّك فهو أيضًا يحتاج إلى محرّكٍ وهٰكــذا إلى أن ننتهي بالمحرّك الّذي لا يتحرّك، وسمّي بالمحرّك الأوّل، وهو خارجٌ عن عالم الطبيعة؛ وذٰلك لأنّه لا يتحرّك، وبحث أرســطو ذٰلك في الجزء الثامن من (السماع الطبيعيّ)، وكذٰلك في (ما بعد الطبيعة) [ظ: ابن رشـدٍ، تفسـير ما بعد الطبيعة، مفـرّقٌ في فصول الكتاب]، وقــد تبعه في ذٰلك القسّ الكاثوليــكيّ الإيطاليّ توما الأكويــنيّ (Thomas Aquinas)، إذ جعل برهان الحركة المنهج الأوّل من مناهجه الخمســة الّتي ذكرها في الخلاصة اللاهوتيّة لإثبات وجود الله سبحانه وتعالى [ظ: الأكوينيّ، الخلاصة اللاهوتيّة، ج 1 ص 32]، وكذا المتكلّمون الّذين اعتمــدوا على الحدوث في إثبات وجود الله ـ ســبحانه ـ بعنوان المحدّث الّذي لا محدث له، فهم أيضًا اعتمدوا على الحركــة في حدوث العالم، يقول صدر المتألّهين الشــيرازيّ: «وأمّا المتكلّمون فطريقتهم تقرب من طريقــة الطبيعيّين المبتنية على الحركة؛ لأنّ طريقتهم تبتني على الحدوث، قالوا: إنّ الأجســام لا تخلو عن الحركة والســكون، وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادثٌ، فالأجســام كلّها حادثةٌ، وكلّ حادثٍ مفتقرٌ إلى محدثٍ، فمحدثها غير جســمٍ و لا جســمانيٌّ، و هو البارئ ـ جلّ ذكره ـ دفعًا للدور والتسلسل. وهٰذا أيضًا مسلكٌ حسنٌ؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ تجدّد الحركات يرجع إلى تجدّدٍ في ذوات المتحرّكات، وأنّ حامل قوّة الحدوث لا بدّ أن يكون أمرًا مبهم الوجود، متجدّد الصور الجوهريّة، والأعراض تابعةٌ في تجدّدها وثباتها للجوهر، فالعالم الجســمانيّ بجميع ما فيه زائلةٌ داثرةٌ في كلّ آنٍ فيحتاج إلى غيرها» [صدر المتألّهين، الأسفار، ج 6، ص 47].

ونحن هنا لسنا في صدد تقييم ما ذكره أرسطو أو من تبعه في هٰذا الباب، بل مجرّد الإشــارة إلى أنّ هناك محاولةً جادّةً منه للخروج عن عالم الطبيعة وفتح نافذةٍ على عالم الغيب (ما بعد الطبيعة).

وكذٰلــك هناك برهانٌ اعتمد عليه المتكلّمون كثــيرًا من مختلف الأديان، وهو يعتمد على مقدّمةٍ حسّيّةٍ تنطلق من ملاحظة الطبيعة، وهي قضيّة وجود النظام بين أجــزاء عالم الطبيعة، لينفذ منه العقل إلى القول بوجود منظّمٍ لهٰذا العالم، له علمٌ

وحكمةٌ وقدرةٌ تتناسب مع دقّة هٰذا النظام، ويسمّى هٰذا البرهان ببرهان النظم، يقول الشيخ سبحاني: «يبتني هٰذا البرهان أساسًا على دلالة النظام الدقيق الموجود في الكون، على وجود مبدعٍ عظيمٍ أبدعه، بحكمٍ عقليٍّ بوجود رابطةٍ منطقيّةٍ بين النظم ودخالة الشعور، وأنّ من الممتنع أن يكون النظم البديع وليد الصدفة أو خصوصيةٍ في المادّة... فعالم الوجود متشكّلٌ من عالمي شهودٍ وغيبٍ، وقد تبيّن للإنسان جزءٌ من ذٰلك العالم المشهود عن طريق التجربة وغيرها، وأمّا العوالم الغيبيّة، فهي مغمورةٌ تحت عالم الشهود، والطريق إليها هو بالتدبّر في الظاهر المشهود والعبور منه إلى الباطن: الإمعان في الجسم والتجاوز منه إلى الروح، ومطالعة مجموع الكون والانتقال منه إلى وجود خالقٍ مدبّرٍ» [سبحاني، نظريّة المعرفة، ص 261].

ومن هنا كان لا بدّ لعلماء العلوم الطبيعيّة في مختلف التخصّصات الأكاديميّة أن لا يقفوا عند معطيات تلك العلوم المحسوسة، فصحيحٌ أنّ تلك المعطيات هي المطلوبة لهم في تخصّصاتهم وما يترتّب عليها من خدمةٍ يقدّمونها لمجتمعاتهم وللإنسانيّة بشكلٍ عامٍّ، ولٰكن يمكن الاستفادة منها كثيرًا كما فعل أسلافهم في فتح نوافذ عالم الغيب بمعونة العقل وقواعده البدهيّة اليقينيّة، والاستفادة منها في بناء الرؤية الكونيّة والعقديّة الّتي يحملونها، والدفاع عنها وترصينها، وردّ شبهات المنحرفين، فليس وجوب هٰذا الأمر منحصرًا في طلبة العلوم الدينيّة، بل لا بدّ لكلّ واحدٍ من تحمّل مسؤوليّته تجاه دينه وعقيدته من موقعه وتخصّصه.

تأثير طبيعة الرؤية العقديّة على العلوم العمليّة

إنّ لطبيعة الرؤية الكونيّة الّتي يحملها الإنسان والعقيدة الّتي يعتقدها تأثيرًا كبيرًا على طبيعة العمل والسلوك الّذي يسلكه في حياته، ولذٰلك تتأثّر العلوم الّتي تهتمّ بالجانب العمليّ من الفكر الإنسانيّ، والسرّ في ذٰلك يعود إلى أنّ الفعل الاختياريّ للإنسان يعتمد على مجموعة عللٍ مترتّبةٍ طولًا، أوّلها صورةٌ علميّةٌ

لقضيّةٍ عمليّةٍ جزئيّةٍ، متعلّقةٌ بحسن الفعل الخاصّ وضرورة أدائه أو قبحه وضرورة تركه، يدركها العقل العمليّ(*) ويستنبطها من ما يحمله العقل النظريّ من حكمةٍ عمليّةٍ مستلّةٍ ومترشّحةٍ من الرؤية الكونيّة والعقديّة الّتي يحملها الإنسان، ويليها ما يسمّى بقوّة الشوق وهي تترشّح وتوجد من القوى المدركة السابقة عليها، وهي إمّا تكون شوقًا نحو طلب أداء الفعل، وهو عندما يحصل إدراك ملائمة ذٰلك الفعل لكونه لذيذًا أو نافعًا، وتسمّى عندها شهوةً، أي تحصل في النفس شهوةٌ نحو ذٰلك الفعل، إمّا أن تكون شوقًا إلى الدفع نحو الترك والإحجام عن الفعل، وهي تكون عند إدراك منافاة في الفعل أو الشيء المكروه والضارّ، وتسمّى غضبًا، فالرئيس في القوّة المحرّكة هو هٰذه القوة، تليها قوّة الإجماع وهو العزم الّذي يتعيّن بعد التردّد في الفعل أو الترك، وهو ما يسمّى بالإرادة أو الكراهة، وهٰذه القوّة تختلف عن قوّة الشوق؛ لأنّ الإنسان قد يريد تناول ما لا يشتهيه كالدواء المرّ للعلاج، وقد يكره تناول ما يشتهيه، كالسكّر بالنسبة للمصاب بداء السكّريّ، وبعد وجود هٰذا الإجماع يترجّح أحد الطرفين إمّا الفعل أو الترك، بعد أن كانا متساويين بالنسبة إلى القادر عليهما، ثمّ تنبعث قوّةٌ في العصب والعضلات لتحرّك الأعضاء نحو أداء الفعل [ظ: الطوسيّ، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 411 و412].

وإلى هٰذا الأمر أشارت بعض الأحاديث الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، فمثلًا يقول أمير المؤمنين عليه السلام في وصيّته لكميل بن زيادٍ: «يَا كُمَيْلُ، مَا مِنْ حَرَكَةٍ إِلَّا وَأَنْتَ مُحْتَاجٌ فِيهَا إِلَى مَعْرِفَةٍ» [الحرّانيّ، تحف العقول، ص 171].

(*) هٰذا بناءً على المشهور عند الحكماء من كونه قوّةً مدركةً ومدبّرةً للبدن، وهو إنّما يدرك القضايا الجزئيّة العمليّة، الّتي يصحّ وقوعها مبدأً للحركة؛ إذ إنّ القضيّة الكلّيّة - كحسن العدل - لا يتولّد عنها حركةٌ وانبعاثٌ إلى الفعل، نعم مثل قضيّة هٰذا الفعل الخاصّ عدلٌ فهو حسنٌ ينبغي فعله، يصحّ وقوعه مبدأً للفعل الإراديّ.

وعن حسينٍ الصيقل قال: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: لَا يَقْبَلُ اللَّهُ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَةٍ، وَلَا مَعْرِفَةَ إِلَّا بِعَمَلٍ فَمَنْ عَرَفَ دَلَّتْهُ الْمَعْرِفَةُ عَلَى الْعَمَلِ، وَمَنْ لَمْ يَعْمَلْ فَلَا مَعْرِفَةَ لَهُ، أَلَا إِنَّ الْإِيمَانَ بَعْضُهُ مِنْ بَعْضٍ» [الكلينيّ، الكافي، ج 1، ص 44].

ولا شكّ في أنّ تحديد حسن الأفعال أو قبحها يعتمد على مبادئ علميّةٍ يحملها الإنسان، تسمّى بمجموعها بالآيديولوجيا، أو ما ينبغي أن يكون، وهي تعتمد بالدرجة الأساس على طبيعة الرؤية الكونيّة والعقديّة الّتي يحملها الإنسان.

فالإنسان الّذي يحمل رؤيةً كونيّةً إلحاديّةً تنفي وجود إلٰهٍ خالقٍ للكون، ويعتقد بأنّ حدود الموجودات بحدود المادّة، سيكون الجانب العمليّ عنده متأثّرًا بهٰذه النظرة لا محالة، وتحسن عنده الأفعال والسلوكيّات الّتي تحافظ على الجانب المادّيّ من الإنسان من الراحة، وتفعيل الشهوات البدنيّة وما إلى ذٰلك.

وهٰكذا من يؤمن بالدين، ولكن يعتبره مجرّد نظامٍ يحدّد حركة الإنسان تجاه ربّه، وتفعيل العلاقة بينه وبين خالقه، ولا علاقة للدين ببقيّة السلوكيّات الّتي تحكم حركة الإنسان على الأرض، وتحدّد طبيعة علاقته مع بقيّة أبناء نوعه كأفرادٍ أو جماعات ودولٍ وبلدانٍ، وهو ما قد يسمّى بالمذهب العلمانيّ، الّذي يدعو إلى فصل الدين عن الدولة والسياسة؛ فإنّ مثل هٰذه الرؤية سوف تؤثّر تأثيرًا كبيرًا في الجانب العمليّ والسلوكيّ عنده، وربما سيختار دائمًا أن تكون العلاقات مبنيّةً على المصالح المشتركة حصرًا.

وأمّا الإنسان الّذي يحمل رؤيةً كونيّةً إلٰهيّةً تثبت وجود إلٰهٍ خالقٍ ومدبّرٍ للكون، بعث الرسل والأنبياء ليهدوا الناس إلى طريق الحقّ، وهو طريق الكمال اللائق بالإنسان، فالأمر يختلف بالنسبة إليه كثيرًا؛ إذ إنّ الحكمة العمليّة عنده أو الآيديولوجيا الّتي تحكم سيره وسلوكه في الحياة لا بدّ أن تمثّل انعكاسًا لما يحمله من عقيدةٍ، وبالتالي تكون مبتنيةً على التعاليم والاعتبارات الشرعيّة الّتي كان مصدرها الإلٰه المدبّر له.

الخاتمة

بعـــد أن تمّ البحث ووصلنا إلى ختامه لا بدّ لنا أن نلخّص مجموعة النتائج الّتي توصّلنا إليها من خلاله، وهو ما يمكن أن يلخّص لنا البحث ويســـهّل على القارئ الكريم الاستفادة منها:

أوّلًا: أنّ العلوم الّتي يتعلّمها الإنسان ويحملها، تشكّل منظومةً معرفيّةً، أي أنّها مترابطةٌ بنحوٍ من الترابط المعرفيّ، ولها ترتّـــبٌ طبيعيٌّ فيما بينها، فبعضها متقدّمٌ وبعضها متأخّرٌ، وإنّ إدراك هٰذا الترتّب والنظام له فائدةٌ كبيرةٌ بالنسبة للدارسين؛ إذ يمكـــن لهم أن يعرفوا تخصّصهم في أيّ رتبـــةٍ يقع ضمن هٰذه المنظومة، وبالتالي يستطيع أن يحدّد العلوم الّتي تسبق التخصّص الّذي يدرسه والعلوم الّتي تلحقه.

وهٰـــذا الأمر ينفع الباحث في معرفة مواضع أخـــذ مقدّمات تخصّصه كأصول موضوعة، وأيّ العلـــوم الّتي يهيّئ تخصّصه أصولها الموضوعـــة، إذ إنّ العلوم لمّا تطوّرت وتشـــعّبت أصبح من الصعب على شخصٍ واحدٍ أن يلمّ بكلّ التخصّصات ليكون موسوعةً علميّةً كما كان قد يحدث في السابق، فأصبح من اللازم أن يختار تخصّصًـــا منها ليبدع فيه، ولٰكن لأجل أن يكـــون واقعيًّا في أبحاثه لا بدّ أن يأخذ مقدّمات بحثه ممّن يعتمد عليه في التخصّصات الّتي تسبقه، ويعطي نتائج تخصّصه لأصحـــاب التخصّصات الّتي تلحقه، ولا يتدخّل هو في تعيين ما يســـبق تخصّصه ونتائج ما يلحقه؛ لأنّه عملٌ غير تخصّصيٍّ، وقد لا يؤدّي إلى نتيجةٍ واقعيّةٍ.

ثانيًـــا: أنّ هناك من العلوم ما ينبغي لـــكلّ الباحثين على مختلف تخصّصاتهم أن يتعلّموهـــا ويجيدوها؛ لأنّ لهـــا نفعًا عامًّا في كلّ تلـــك التخصّصات، وهي العلوم المعرفيّة.

ثالثًا: أنّ جميع العلوم بحســـب طبعها تمثّل كمالًا للإنسان، وتدخل في تحصيل راحته وســـعادته، ولٰكن قد توجّه وتســـتعمل من قبل الأشرار والظلمة في تحقيق أطماعهم وغاياتهم، فيكون أثرها عكسيًّا على سعادة الإنسان.

رابعًا: أنّ علم العقيدة يمثّل أشرف العلوم وسنامها؛ إذ إنّ البحث فيه يتعلّق بأشرف معلومٍ وهو الخالق والصانع لهٰذا العالم بكلّ ما فيه، هٰذا من حيث الثبوت والواقع، وربّما يتأخّر البحث في العقيدة - أي من الناحية الإثباتيّة - بعد معرفة مجموعةٍ من العلوم باعتبار أنّها تثبت بعض مقدّمات مسائل العقيدة، كالعلوم المعرفيّة والطبيعيّة.

إنّ الرؤية الّتي يخرج الإنسان بها لها أثرٌ كبيرٌ على نمط حياته وتحديد مصيره، فلا بدّ لكلّ إنسانٍ - ومهما كان تخصّصه - أن يتعلّم الطريق الّذي يمكن أن يسلكه للخروج من موضوع تخصّصه إلى البحث عن الخالق بنحوٍ علميٍّ موضوعيٍّ، كما هو المتعارف عند أصحاب العلوم والصناعات العلميّة، فإذا توصّل إلى إثباته جعل من تخصّصه طريقًا ومنارًا للآخرين لتعزيز هٰذا الأمر وإثباته في قلوب الناس، وأن لا يبقى يدور في فلك موضوع تخصّصه، ولا يعرف شيئًا غيره.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة، مجموع ما اختاره الشريف الرضيّ من كلام سيّدنا أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، شرح: محمد عبده، نشر: دار المعرفة، لبنان ـ بيروت.

1. ابن رشدٍ، تفسير ما بعد الطبيعة، بيروت، منشورات الحكمة، 1990.
2. ابن سينا، أبو عليٍّ الحسين بن عبد الله، إلٰهيّات الشفاء، قم المقدسة، مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ، 1368ش.
3. ابن سينا، أبو عليٍّ الحسين بن عبد الله ، التعليقات، قمّ المقدسة، مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1419.
4. ابن سينا، أبو عليٍّ الحسين بن عبد الله، عيون الحكمة، بيروت، دار القلم، 1423.
5. ابن منظورٍ، جمال الدين محمّد بن مكرمٍ، لسان العرب، قم المقدسة، أدب الحوزة، 1379.
6. الاستراباديّ، محمدجعفر، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، قم المقدسة، مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1425.
7. الأكوينيّ، توما، الخلاصة اللاهوتيّة، بيروت، ترجمه إلى العربيّة الخوريّ بولص عواد، المطبعة الأدبيّة، بيروت، 1887.
8. الجرجانيّ، عليّ بن محمّدٍ، كتاب التعريفات، طهران، ناصر خسرو ، ط 4، 1369.
9. الحرّانيّ، الحسن بن عليّ بن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول ، قم المقدسة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ط 2، 1380.
10. الجوهريّ، إسماعيل بن حمّاد، تاج اللغة وصحاح العربيّة، بيروت ، نشر: دار العلم للملايين، ط 1، 1999.

11. الحلّيّ، حسن، كشـف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، معَ تعليقات آية الله حسن زاده آملي، قم المقدسة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ط 4، 1374.

12. الرازيّ، فخر الدين، شرح عيون الحكمة للشـيخ الرئيس، قم المقدسـة، مؤسّسة الإمام الصادق، 1381 ش.

13. سبحاني، جعفر، نظريّة المعرفة، تقرير: حسن مكي العاملي، قم المقدسة، مؤسّسة الإمام الصادق 1385 ش.

14. الشيرازيّ، صدر الدين محمّد، الحاشية على إلٰهيّات الشفاء، قم المقدسة، منشورات بيدار، 1376 ش.

15. الشيرازيّ، صدر الدين محمّدٌ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث، 1992.

16. صليبا، جميل، المعجم الفلسفيّ، قم المقدسة، ذوي القربى، ط 1، 1388 ش.

17. الطريحيّ، فخر الدين، مجمع البحرين،طهران، مرتضوي، ط 2، 1379 ش.

18. الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشـارات والتنبيهات مع المحاكمات، قم المقدسة، البلاغة، 1380 ش.

19. الفراهيـديّ، الخليل بن أحمد، كتاب العين، قم المقدسـة، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسّسة دار الهجرة، ط 2، 1388 ش.

20. الكلينيّ، محمّد بن يعقوب بن إسـحاق، الكافي، طهران، دار الكتب الإسـلاميّة، ط3، 1373 ش.

21. المجلسيّ، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبـار الأئمّة الأطهار، بيروت، مؤسّسة الوفاء، ط 2، 1989.

معايير صحّة العقيدة

د. مصطفى عزيزي

الخلاصة

إنّ العقيدة حجر الأساس في المعارف الدينيّة؛ إذ تعتمد عليها جميع القيم الأخلاقيّة والسلوكيّات الفرديّة والاجتماعيّة؛ فإذا صحّت العقيدة صحّ جميع ما يبتنى عليها، وإذا فسدت العقيدة فسد كلّ ما يعتمد عليها؛ فلا بدّ لنا من معرفة معايير مقبولةٍ وموازين مدروسةٍ نميّز في ضوئها العقيدة الصحيحة من العقيدة السقيمة.

فقد بحثنا في هٰذه المقالة عدّة معايير ومقاييس لتمييز الحقّ من الباطل في الاعتقادات؛ منها: ملاءمة العقيدة للفطرة السليمة، وملاءمتها للعقل السليم، والتلاؤم والانسجام الداخليّ بين عناصر المنظومة العقديّة، وتلاؤم العقيدة مع الثمرات والنتائج العلميّة والعمليّة المطلوبة.

وبما أنّ هٰذا البحث يتوقّف على المبادئ والأبحاث التمهيديّة، فقد تطرّقنا قبل تبيين المعايير إلى أقسام القضايا العقديّة وغاياتها؛ تمهيدًا للوصول إلى النتيجة المطلوبة.

المفردات الدلاليّة: العقيدة، معايير الصحّة والسقم، العقل، الفطرة، الانسجام الداخليّ.

مقدّمةٌ

إذا تيقّنّا بأنّ جزءًا من معتقدات الإنسان خاطئٌ؛ والجزء المتبقّي منها صحيحٌ، فلا مناص من وجود معيارٍ لتمييز العقيدة الصحيحة عن العقيدة الخاطئة؛ لنتعرّف على صدق إحداها وكذب الأخرى؛ إذ يستحيل اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

ومن أهمّ الأبحاث في (نظريّة المعرفة) هو العثور على المعيار لتمييز المعرفة الصادقة والصحيحة عن المعرفة الكاذبة والسقيمة، فهل هناك معيارٌ أو معايير لتقييم المعارف البشرية أو لا؟

الإجابة عن هٰذا السؤال المفصليّ تميّز بين التيّار السوفسطيّ - والشكّاكيّة - الّذي ينفي أيّ معيارٍ وميزانٍ للمعرفة، ويعتقد بنسبيّة المعرفة ونفي أيّ معرفةٍ مطلقةٍ ثابتةٍ؛ وبين التيّار الّذي يركّز على وجود معيارٍ ومقياسٍ في المعارف البشريّة، ويعتقد بأنّ هناك معرفةً مطلقةً ثابتةً ولو بنحو الإجمال.

ونحن في هٰذه المقالة نحاول الإجابة عن السؤال التالي: كيف نميّز بين العقيدة الصحيحة الصادقة والعقيدة السقيمة الكاذبة؟

لٰكن هناك سؤالٌ مهمٌّ يشغل ذهن الباحث قبل الإجابة عن السؤال المذكور وهو: ما معيار الصحّة والسقم في المعرفة؟ وفي ضوء أيّ ملاكٍ وميزانٍ نتعرّف على صحّة رأيٍ أو سقمه، أو صدقه أو كذبه؟ إذن لا بدّ لنا في الخطوة الأولى أن نعرف معيار الصحّة والسقم في المعرفة، ثمّ نكتشف على ضوء هٰذا المعيار العقيدة الصحيحة والسقيمة باعتبارها نوعًا من المعرفة.

هنا ينبغي التفريق والتمييز بين مسألتين وهما:

1. ما معيار صدق العقيدة أو كذبها؟
2. كيف نميّز بين العقيدة الصادقة والعقيدة الكاذبة؟

هناك فرقٌ دقيقٌ بين السؤالين؛ فالسؤال الأول يبحث بشكلٍ عامٍّ عن معايير

تمييز المعرفة الصحيحة عن المعرفة الخاطئة، ويقترح عدّة أمورٍ وملاكاتٍ لنتعرّف في ضوئها على الصحيح من العقائد وعلى الخطإ منها.

لٰكنّ السـؤال الثاني يرتبط بمقام تطبيق المعايير على المصاديق؛ بمعنى أنّنا بعد أن عرفنـا المعايير العامّة لتمييز الصحيح عن الخطـإ في مجال العمل، كيف نطبّق تلك المعايـير على معتقداتنا لنميّز الصحيح منها عن الخطـإ؟ علم المنطق يتكفّل بهٰذه المهمّة، ويساعد الإنسـان في مقام تطبيق المعايير على المصاديق، ويعينه على تشخيص الصحيح عن السقيم. [مطهري، مجموعة الآثار، ج 9 ص 584]

موضوع بحثنا في هٰذه المقالة هو الإجابة عن السـؤال الأوّل بمعنى: أنّنا في هٰذا المضمار نريد أن نسـلّط الضوء على معيار الحقّ والباطل بشكلٍ عامٍّ، ونبحث عن الموازين والمقاييس الّتي تعيننا على تمييز العقيدة الصحيحة عن العقيدة السقيمة. هنـاك معايير مختلفةٌ لتمييز الحقّ والصدق عن الباطـل والكذب؛ المعيار المقبول والمطلوب عند قدماء المفكّرين المسلمين هو (مطابقة القضايا مع الواقع) ونسمّيه بنظريّة (المطابقة)؛ كلّ فكرةٍ وعقيدةٍ تطابق الواقع الخارجيّ فهي صادقةٌ وحقّةٌ؛ وكلّ فكرةٍ وعقيدةٍ تخالف الواقع العينيّ فهي كاذبةٌ وباطلةٌ.

هناك نظريّاتٌ أخرى تتعارض مع نظريّـة المطابقة في مجال الصدق والكذب؛ المدرسة الوضعيّة - وهي تعدّ من أهمّ التيّارات التجريبيّة - تعتقد أنّ معيار الصدق والكذب ليس الانطباق والمطابقة مع الواقع الخارجيّ؛ بل المعيار هو اتّفاق الأذهان وتواطؤها على شيءٍ خاصٍّ. فإذا اتّفقت الأذهان البشريّة على قبول شيءٍ فهو صادقٌ وحقٌّ؛ وإذا رفضت الأذهان شيئًا فهو باطلٌ وكاذبٌ. [المصدر السابق، ص 589]

تركّز المدرسة البراغماتيّة على أنّ كلّ عقيدةٍ وفكرةٍ لها نتاجٌ وثمراتٌ عمليّةٌ على أرض الواقع وتفيد الإنسان وتنفعه في حياته فهي حقٌّ وصدقٌ، وكلّ عقيدةٍ لا تنفع الإنسـان والمجتمع ولا جدوى فيها ولا فائدة فهي باطلٌ وإن كانت مطابقة للواقع. [المصدر السابق، ص 588]

هناك مدرسةٌ أخرى في مجال الصدق، وهي (المدرسة الانسجاميّة أو الاتّساقيّة) الّتي تعتقد أنّ معيار الصدق هو الانسجام والتلاؤم مع مجموعةٍ من القضايا المرتبطة؛ بحيث لا تكذّب قضيّةٌ من القضايا الموجودة في تلك المنظومة سائر قضاياها. [حسين زاده، درآمدى بر معرفت شناسى و مبانى معرفت، ص 112]

تعتقد المدرسة الحسّيّة أنّ الحقيقة هي ما أثبتته التجربة الحسّيّة، بمعنى أنّ كلّ معرفةٍ وعقيدةٍ تثبتها التجربة الحسّيّة عبر المختبرات والمجهريّات وتقتنصها الحواسّ الخمس فهي صادقةٌ وصحيحةٌ وإلّا فهي كاذبةٌ. [حسين زاده، معرفت شناسى، ص 71]

ولسنا في عجالة لنقد هٰذه المعايير ودراستها؛ بل ذكرنا النظريّات المنافسة للنظريّة المتوخّاة؛ حتّى ندرس الموضوع بكلّ انفتاحٍ.

1. تعريف المفردات

قبل الدخول في صلب الموضوع ينبغي لنا أن نوضّح بعض المصطلحات والمفاهيم الرئيسة المرتبطة بالبحث لبيان المعنى المراد من تلك المفاهيم.

أ. مفردة العقيدة

العقيدة لغةً من مادّة (عقد) بمعنى إبرام الشيء وشَدّه وتثبّته ووجوبه والتصلّب فيه؛ واعتقدت كذا أي عقدتُ عليه قلبي وضميري، واعتَقَد الإخاءُ: ثَبَتَ. [ابن السكّيت، إصلاح المنطق، ج 1، ص 227؛ الخليل بن أحمد، ترتيب كتاب العين، ج 2، ص 1245؛ الجوهريّ، الصّحاح، ج 2 ص 111؛ الطريحيّ، مجمع البحرين، ج 2، ص 220]

أمّا العقيدة اصطلاحًا فهي تعني «عقد القلب على ثبوت أمرٍ أو نفيه» [المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، ج 2، 263].

كما ذهب بعض من المتكلّمين إلى القول في تعريف العقيدة إلى أنّ: «الاعتقاد

هو من الأعراض النفسانيّة، وهو ما يتصوّره العاقل ويصدّق به تصديقًا جازمًا» [فاضل المقداد، الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، ص 42].

كذٰلك يعرّف صدر المتألّهين الاعتقاد بقوله: «الاعتقاد هو المعروف بعقد القلب المعنويّ على الدين الحقّ، بحيث يجامع التشكيك والتشكّك، ومعه يتصوّر صدور المعاصي وترك الطاعات والواجبات وارتكاب المنكرات والمحرّمات بالسهولة في الأغلب لضعف هٰذا العقد» [ملّا صدرا، شرح أصول الكافي، ج 4، ص 419].

إذن يتضمن مفهوم العقيدة بعض الخصائص المهمّة وهي:

1. التصديق الجازم
2. أن تكون مقرونةً بعقد القلب
3. للعقيدة مراتب متعدّدةٌ شدّةً وضعفًا، كمالًا ونقصًا
4. أن تسكن النفس إلى المعتقد به

ب. مفردة المعيار

(المعيار) جمعه معايير، في اللغة يعنى الّذي يُقاس به غيرُه؛ فالمعيار هو المكيال والميزان وما جُعِلَ قياسًا ونظامًا للشيء. [معلوف، المنجد في اللغة، ص 540]

أمّا المعنى الاصطلاحيّ فالمقصود من (المعيار) في هٰذا البحث هو المقياس والنبراس الّذي نميّز في ضوئه بين الحقّ والباطل؛ أو بين الصدق والكذب في العقائد.

2. مباحث تمهيديّةٌ

بعد أن تناولنا باختصارٍ تعريف المفاهيم المرتبطة بالبحث، من الضروريّ الإشارة باختصارٍ أيضًا إلى بعض الأبحاث الضروريّة المرتبطة بمعايير صحّة العقيدة وسقمها، لتتلاءم والمنهج العلميّ والمنطقيّ.

أوّلًا: تقسيم القضايا العقديّة

لا يمكن لنا أن نتعرّف على معايير الصدق والكذب في الاعتقادات إلّا بعد أن نعرف سنخ القضايا العقديّة وجنسها ونوعيّتها، فهناك تقسيماتٌ متعدّدةٌ للقضايا العقديّة من جهاتٍ مختلفةٍ نتطرّق إلى بعضها:

1. التقسيم بحسب محمول القضيّة

القضايا تنقسم بحسب المحمول إلى أنواعٍ مختلفةٍ هي:

أ. القضايا الّتي تبحث عن مفهوم الشيء وتعريفه، مثل بيان معنى النبوّة والإمامة والعصمة وغير ذٰلك.

ب. القضايا البسيطة الّتي تخبر عن أصل وجود الشيء ووقوعه، كوجود الله تعالى، ووجود الملائكة ووجود الحياة الأخرويّة، ووجود الوحي، ووجود المعجزة، ونفي شريك الباري وما شابه ذٰلك. هٰذه القضايا هي الّتي نعبّر عنه (بِالْهَلِيَّاتِ البسيطة) حسب الاصطلاح المنطقيّ.

ج. القضايا الّتي تحكي عن آثار الشيء وخصائصه الوجودية وكيفيّاته كبساطة الله - أي كونه غير مركّبٍ من أجزاءٍ - وحكمته وعلمه وقدرته تعالى، وكجسمانيّة المعاد وغير ذٰلك. وهٰذه القضايا هي الّتي تسمّى بِالْهَلِيَّاتِ المركّبة في علم المنطق.

د. القضايا التي تكشف عن أسباب الشيء وعلله وأسراره، كأسباب خلقة الكون وسرّ وجود الشرور في نظام الكون، وأسباب الحاجة إلى الأنبياء والرسل، وغيرها، وهٰذا هو مطلب (لِمَ) في المنطق.

هـ. القضايا التي تدلّ على ارتباط شيءٍ بأشياء وأمورٍ أخرى، مثل دور الملائكة والأسباب غير المادّيّة في نظام العالم، دور إرادة الله في الأفعال الّتي تصدر عن الإنسان، وهل أنّه مختارٌ أو مجبرٌ أو غير ذٰلك.

[شاكرين، روش شناسى عقايد دينى، ص 65]

2. التقسيم حسب آليّات الإثبات

تنقسم القضايا العقديّة من جهة آليّات الإثبات إلى ثلاثة أقسامٍ:

أ. القضايا الّتي يتكفّل العقل لوحده بإثباتها وإقامة البرهان عليها كإثبات وجود الله تبارك وتعالى؛ إذ لا يجوز أن نستفيد في إثبات وجود الله ـ تعالى ـ من الأدلّة النقليّة، سواءٌ كانت آياتٍ قرآنيّةً أو من السنّة الشريفة؛ لأنّه يستلزم الدور؛ إذ إنّ إثبات حجّيّة الأدلّة النقليّة تتوقّف على إثبات وجود الله؛ فإذا كان وجوده ـ تعالى ـ متوقّفًا على الأدلة النقليّة فإنّه يستلزم الدور، وهو محالٌ عقلًا. والنقطة الّتي ينبغي الإشارة إليها هي أنّنا إذا وجدنا النصوص الدينيّة تدلّ على وجود الله تعالى، فهٰذه النصوص من حيث إنّها تحتوي على دليلٍ عقليٍّ وبرهانٍ منطقيٍّ يجوز الاعتماد عليها، ولٰكن من جهة أنّها نصٌّ دينيٌّ لا يجوز التعبّد بها؛ لأنّه يستلزم الدور المحال.

ب. القضايا الّتي تثبتها الأدلّة النقليّة والنصوص الدينيّة بوحدها، كإثبات الإمامة الخاصّة وتفاصيل المعاد، لا يحقّ للعقل أن يتدخّل في إثباتها والاستدلال عليها نفيًا وإثباتًا؛ إذ شأن العقل ومهمّته هي إثبات القضايا الكلّيّة مباشرةً، وليس من صلاحيّته أن يثبت الأمور الجزئيّة بنحوٍ مباشرٍ إلّا بتوسّط أدواتٍ أخرى.

ج. القضايا الّتي يتعاضد العقل والنقل في إثباتها وإقامة البرهان عليها؛ كصفات الله ـ تعالى ـ وأنّها عين ذاته المقدّسة، وتوحيده الذاتيّ والصفاتيّ والأفعاليّ وكثيرٌ من الأبحاث العقديّة الّتي يتعاضد العقل والنقل في إثباتها، فإنّ العقل بوحده يتكفّل بإثبات صفات الله الكماليّة وعينيّتها مع الذات المقدّسة، ولٰكن هناك منبّهاتٌ ومؤيّداتٌ نقليّةٌ من الكتاب والسنّة تدعم العقل في إثبات هٰذه الأمور.

إنّ التعرّف على أقسام القضايا العقديّة يساعدنا على تطبيق معايير صحّة العقيدة وسقمها على تلك الأقسام، على سبيل المثال القضيّة العقليّة البحتة ينبغي عرضها على المعيار والمقياس العقليّ المحض وعلى البرهان القويم، دون المعيار النقليّ من الكتاب والسنّة القطعيّة. والعكس بالعكس؛ فإنّ القضيّة الجزئيّة النقليّة ينبغي عرضها على المعيار النقليّ الواقع تحت إشراف المعيار العقليّ وحجّيته.

ثانيًا: غاية العقائد الدينيّة وأهدافها

إنّ معرفة غاية العقائد الدينيّة في حياة الإنسان الفرديّة والاجتماعيّة ودورها في منظومة المعرفة الدينيّة، يساعدنا في التعرّف على معايير صحّة العقيدة وسقمها بشكلٍ أوضح، فالّذي يتعرّف على الدور الحيويّ والمهمّ للعقيدة في حياته الفرديّة والاجتماعيّة يسعى حثيثًا للبحث والتمعّن في اختيار العقيدة الصحيحة، ويبحث عن المعايير والمقاييس الصحيحة لمعرفة الحقّ من الباطل في عقيدته، وأمّا أهداف العقيدة يمكن بيانها كما يلي:

أ. العقيدة تمنح معنى للحياة

الّذي لا يمتلك عقيدةً صحيحةً مبنيّةً على الرؤية التوحيديّة، يقع في ورطة العدميّة والعبثيّة، والوقوع في هاوية العدميّة يسوّغ للإنسان أن يرتكب أيّ جريمةٍ تؤدّي إلى تضييع طاقاته وقواه الروحيّة والجسميّة، بل قد تؤدّي به إلى الانتحار، والقرآن الكريم يصرّح بأن الإنسان لم يخلق عبثًا ولم يترك سدًى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 115]، إذن العقيدة الصحيحة والرؤية الكونيّة التوحيديّة تمنح للمعتقد حياةً طيّبةً مفعمة بالمعنى والروح واللذة، بحيث يقدر على ضوئها تحمّل مشاقّ الحياة الدنيويّة وصعوباتها ومصائبها.

ب. العقيدة تحدّد الموقف من الوجود

المقصود من الرؤية الكونيّة هو تفسير الإنسان وتصوّراته عن عالم الكون، والرؤية الكونيّة تبنى على (الأسس المعرفيّة)، فمن يعتقد أنّ المصدر الوحيد للمعرفة هو الحسّ والتجربة، يفسّر عالم الكون تفسيرًا حسّيًّا مادّيًّا، ويرفض ما وراء الطبيعة برمّته، والّذي يعتقد بأنّ للمعرفة أدواتٍ أخرى غير الحسّ كالعقل والوحي والشهود القلبيّ، فهو ينظر إلى عالم الكون من منظارٍ أوسع وأشمل، فهو يعتقد بما وراء الطبيعة والمادّة معًا، وهٰذا الدور للعقيدة مهمّ وحيويّ في تصحيح الرؤية الكونيّة.

ج. العقيدة ضمان تطبيق الدين

للعقيدة دورٌ حيويٌّ ومهمٌّ في إيجاد ضمانٍ لتطبيق تعاليم الدين على الصعيدين الفرديّ والاجتماعيّ، فمن يعتقد بوجود الله تعالى وأنّه على كلّ شيءٍ رقيبٌ وبكلّ شيءٍ عليمٌ، ويعتقد بيوم القيامة والحساب، يجهد في الالتزام بحدود الله وتطبيق شريعته وأحكامه في المجالات الفرديّة والاجتماعيّة، فالعقيدة تدفع الإنسان باتّجاه تطبيق تعاليم الدين.

د. العقيدة تدعم الفضائل الأخلاقيّة

للعقيدة دورٌ مهمٌّ في الأخلاق ونشر الفضائل الأخلاقيّة في المجتمع، فالإنسان مهما ارتقى في إنسانيّته يبقى بحاجةٍ إلى ضمانةٍ فعليّةٍ وعمليّةٍ محرّكةٍ للفضائل الأخلاقيّة، وهٰذا ما تضطلع به العقيدة التوحيديّة؛ فهناك علاقةٌ وثيقةٌ بين الدين والأخلاق عبر المعتقدات الدينيّة.

هـ. العقيدة تبثّ الاطمئنان والهدوء النفسيّ

فالعصر الّذي نعيش فيه هو عصر القلق والاضطراب؛ ويحتاج الإنسان فيه إلى ما يعطيه السكينة والطمأنينة والأمن، وهٰذا أيضًا غايةٌ

من غايات العقيدة التوحيديّة؛ قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللهِ أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [سورة الرعد: 28].

فالعقيدة الّتي تنتج وتثمر هٰذه الثمار القيّمة والطيّبة - أعني السلامة الروحيّة والفوز والأمن في الدنيا والآخرة - لا بدّ أن تبتني على أسسٍ يقينيّةٍ وقطعيّةٍ، لا على شفا جرفٍ هارٍ فينهار بالإنسان إلى هاوية الضلالة والحيرة.

ثالثًا: مصادر العقيدة

المصــادر الّتي يعتمد عليها المتكلّمون في اســتنباط القضايا العقديّة والمعارف التوحيديّة هي أربعة مصادر:

1. الحسّ
2. الشهود
3. الوحي
4. العقل

الســؤال الأســاسيّ الّذي يُطرح هنا هو: ما هو ملاك الترجيح لاستخدام هٰذه المصادر المعرفيّة في استنتاج القضايا العقديّة؟

للإجابة عن هٰذا الســؤال لا بدّ أن نتعرّف على سنخ القضايا العقديّة وهويّتها؛ أي نحلّل القضايا الاعتقاديّة إلى الموضوع والمحمول والحكم الموجود فيها، ثمّ نرى أن موضوع القضيّة العقديّة من أيّ ســنخٍ وجنسٍ هي، فإذا كان موضوع القضيّة العقديّــة أمرًا مجرّدًا غير مــادّيٍّ، كوجود الله وأســمائه وصفاته، فلا محيص من اســتخدام العقل والبرهان العقليّ في إثبات المحمولات والأحكام المتلائمة مع ذٰلك الموضوع.

وإن كان موضوع القضايا العقديّة هو الأمور المحسوسة والتجربيّة فينبغي الاستفادة من الحسّ والتجربة في إثباتها؛ كإثبات الصغريات في برهان النظم، وكالتعرّف على أبعاد الإعجاز العلميّ للقرآن الكريم وغير ذلك.

وإن كان موضوع القضيّة العقديّة من القضايا التاريخيّة والنقليّة والنصوص الدينيّة، فلا بدّ من التوصّل إلى القضايا العقديّة من النصوص القطعيّة، كمسألة معجزات الأنبياء، ومعراج النبيّ الأعظم ﷺ. وبشكلٍ عامٍّ فإنّ جميع ما يتعلّق بالنبوّة والإمامة الخاصّة وتفاصيل البرزخ والمعاد، مصدره الوحي، وأداته النصّ الصحيح.

هناك نقطةٌ مهمّةٌ يجدر أن تؤخذ بنظر الاعتبار وهي: أنّ هناك سنخيّةً وتلاؤمًا بين موضوع القضايا العقديّة وبين مصادرها من ناحيةٍ، وبين مصادر المعرفة العقديّة ومناهجها من ناحيةٍ أخرى؛ بمعنى أنّ مصدر المعرفة هو الّذي يحدّد منهج المعرفة؛ إذا كان مصدر المعرفة هو العقل فالمنهج المتّبع هو البرهان والاستدلال العقليّ، وإذا كان مصدر المعرفة هو الوحي والإلهام، فالمنهج المستعمل هو الأدلّة النقليّة المعتبرة والنصوص القطعيّة سندًا ودلالةً.

وإن كان مصدر المعرفة هو الحسّ فالمنهج المتّبع هو التجربة الحسيّة والمشاهدة وتكرارها.

كما ينبغي الإشارة إلى أنّ المنهج المتّبع في إثبات القضايا العقديّة لا ينحصر في المنهج العقليّ البرهانيّ فحسب؛ بل إنّ القضايا والأحكام العقديّة ذات مناهج تركيبيّةٍ وتلفيقيّةٍ؛ من هنا نستنتج أنّ الدور الرئيسيّ في مجال الاعتقادات والقضايا العقديّة للعقل والنقل الصحيح؛ وإن كان الحسّ يلعب دورًا في شطر من العقائد.

3. أهمّ معايير صحّة العقيدة

بعد تبيين هٰذه المقدّمات الضروريّة، نبيّن معايير صحّة العقيدة؛ لنكتشف الحقّ من الباطل، وهٰذه المعايير كالتالي:

أ. ملاءمة العقيدة للفطرة الإنسانيّة

ينبغي تعريف (الفطرة) هنا لنعرف حقيقة هٰذا الملاك؛ يقول ابن الأثير في (النهاية) في ذيل قوله ﷺ: «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة»: «الفطر: الابتداء والاختراع. والفطرة: الحالةُ منهُ، كالجلسة والركبة. والمعنى أنّه يولد على نوعٍ من الجبلّة والطبع المتهيّئ لقبول الدين، فلو ترك عليها لاستمرّ عليها ولم يفارقها إلى غيرها، وإنّما يعدل عنه من يعدل لآفةٍ من آفات البشر والتقليد» [ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج 3، ص 457].

يطرح موضوع (الفطرة) على مستوى المعرفة وعلى مستوى الميل والنزعة، ويعتقد الحكماء أنّ المعارف والقضايا البدهيّة هي الّتي إذا تصوّر الإنسانُ طرفيها من الموضوع والمحمول لا يلبث إلّا ويصدّقها من دون أيّ تفكيرٍ واكتسابٍ وتأمّلٍ، كقضيّة (الكلّ أعظم من الجزء). وهٰذا غير ما ذكره بعض الفلاسفة أمثال إفلاطون وديكارت وغيرهم حول الفطريات؛ إذ يعتقدون أنّ ذهن الإنسان مفطورٌ ومجبولٌ منذ ولادته على شطرٍ من المفاهيم والقضايا، وهٰذه أمورٌ ذاتيّةٌ في نفس الإنسان وتفكّر الإنسان إنّما هو تفكّر لهٰذه المفاهيم والقضايا، بينما لا يعتقد حكماء المسلمين بل وكلّ حكماء المشّاء بهٰذه القبليّات الذاتيّة والفطريّة، ويؤيّده قول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة النحل: 78]. [انظر: مجموعة آثار الشهيد مطهري، ج 3، ص 477]

وجميع المعارف البشريّة بنيت على أساس هٰذه المعلومات الّتي يكون التصديق بها فطريًّا وأوّليًّا، ونسمّيها بالبدهيّات الأوّليّة، وإنكارها يستلزم هدم جميع العلوم

البشريّة والتورّط في السفسطة والشكّاكيّة.

كما أنّ الفطريّات على مستوى الميول والنزعات تختلف عن الفطريّات المعرفيّة، فهي مرتبطةٌ بالميول والنزعات الباطنيّة للإنسان نحو شيءٍ خاصٍّ، هٰذه النزعات الفطريّة والميول الباطنيّة تنقسم إلى النزعات الجسميّة كالميل إلى الطعام والنكاح وغيرها، سواءٌ أسمينا هٰذه الأمور بالغرائز أو بالأمور الفطريّة، والنزعات الروحيّة كحبّ الاطّلاع وكشف الحقائق والبحث عنها، وحبّ الكمال، وحبّ الخضوع والتذلّل أمام الكمال المطلق، وحبّ الجمال وغيرها.

فكلّ إنسانٍ يحبّ الجمال والكمال المطلقين في نفسه، من دون أن يكتسب هٰذا الحبّ والميل من خارج ذاته. [المصدر السابق، ج 3، ص 483]

والمقصود من ملاءمة العقائد للفطرة السليمة هو أعمّ من الفطريّات على الصعيد المعرفيّ أو على صعيد النزعات والميول، أعني يجب أن تتطابق العقيدة مع البدهيّات الفطريّة والنزعات الفطريّة السامية عند الإنسان.

على سبيل المثال تميل فطرة الإنسان إلى الطهارة والقداسة، فلو صدرت المعاصي عن الأنبياء عليهم السلام لكانت طباع النفوس البشريّة تتنفّر عن اتّباعهم والاقتداء بهم؛ لأنّ فعل المعصية منفّرٌ عن الاتّباع. [المحقّق الحلّيّ، المسلك في أصول الدين، ص304]

إنّ الفطرة السليمة لا تقبل أنّ تَظلم ولا تقبل أن تُظلم، قال تعالى: ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: 279]، فإذا وجدنا دينًا يدعو الناس للرضوخ إلى الظلم وقبوله، مع كونه مرفوضًا عند الفطرة السليمة الّتي تسعى إلى نيل العزّة والكرامة؛ فهٰذا يدلّ على بطلان هٰذه العقيدة وسقمها.

ب. ملاءمة العقيدة للعقل

يعدّ العقل ميزانًا دقيقًا لتمييز العقيدة الصحيحة من السقيمة؛ إذ إنّ للعقل حجّيّةً ذاتيّةً، والنصوص الدينيّة تأخذُ حجّيتها من العقل، مع الواسطة أو بلا

واسـطةٍ؛ ففي مصادر النصّ الإسلامي مثلًا ، تأخذ السـنّة حجّيّتها من الكتاب في قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [سورة الحشر: 7]، والكتـاب يأخذ حجّيّته عن طريق الإعجاز الّذي يُثبَـت بالعقل، لٰكنّ العقل لا يأخذ اعتباره وحجّيّته من مصدرٍ آخر، بل إنّ حجّيّة العقل الخالص ذاتيّةٌ وأصيلةٌ.

والعقل يمنع من إثبات أصول الدين والمعتقدات الأساسيّة بالنصوص الدينيّة؛ إذ يستلزم الدور ـ كما أشرنا ـ لذا نرى العلماء يرفضون التمسّك بالنصّ في إثبات العقائد الدينيّة الأساسـيّة، يقول العلّامة الطباطبـائيّ: «وبالجملة أصول الدين، وهي الّتي يسـتقلّ العقل ببيانها ويتفرّع عليها قبول الفروع الّتي تتضمّنها الدعوة النبويّة، تسـتقرّ المؤاخذة الإلٰهيّة على ردّها بمجرّد قيام الحجّة القاطعة العقليّة من غير توقّفٍ على بيان النبيّ والرسول؛ لأنّ صحّة بيان النبيّ والرسول متوقّفةٌ عليها، فلو توقّفت هي عليها لدارت» [الطباطبائيّ، الميزان، ج 13، ص 59].

لذا نرى أنّ القرآن الكريم يعرّف العقل كآلةٍ صحيحةٍ لتمييز الحقّ من الباطل ويقول: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [سورة الزمر: 18].

نسبة القضايا العقديّة إلى العقل السليم لا تخلو من ثلاثة احتمالات:

1. القضايا العقديّة الّتي إذا عُرضت على العقل لا يخالفها العقلُ ولا يرفضها، بـل يؤيّدها ويدعمها؛ وهٰذه القضايا نسـمّيها القضايـا البرهانيّة التي يقبلها العقل، فكثيرٌ من المعتقدات الحقّة في علم الكلام من هٰذا القبيل، كالاعتقاد بوجود الباري ـ تعالى ـ ووحدانيّته وعلمـه وقدرته المطلقة، وكضرورة المعاد وضرورة بعثة الأنبياء والرسل وما شابه ذٰلك.

2. القضايـا الاعتقاديّة الّتي إذا واجهها العقـل يرفضها ويردّها ولا يعترف بهـا؛ كونها مخالفـةً للبرهان العقـليّ القويم، كالاعتقـاد بالثنويّة والتثليث، والاعتقاد بتجسـيم الله تعالى، ونسبة الفساد والفحشاء للأنبياء عليهم السلام الّذين هم قدوة البشريّة، وغيرها.

هٰذه القضايا الّتي يرفضها العقل في هٰذا المجال ويردّها، تنقسم إلى ثلاثة أقسامٍ:

أ. القضايا المعرفيّة الّتي تعدّ من الأسس والمبادئ لبعض المعتقدات، كقاعدة الحسن والقبح الشرعيّ، وهي تعدّ من أهمّ الأسس العقديّة الّتي يثبت في ضوئها مسائل اعتقاديّةٌ كثيرةٌ، فالقائلون بالحسن والقبح الشرعيّين يعتقدون بأنّ الحَسَنَ هو ما يحسّنه الشارع، والقبيح هو ما يقبّحه الشارع، ولا يستقلّ العقل في فهم الحسن والقبح في بعض الأفعال. ولٰكنّ هٰذه النظريّة خاطئةٌ ومرفوضةٌ، فما دمنا لم نثبت قبح الكذب عقلًا لا يجوز التمسّك بقول الشارع في مجال التحسين والتقبيح.

ب. القضايا الّتي تُعدُّ من المسائل العقديّة، كمسألة تجسّد الله ـ تعالى ـ أو تجسيمه، أو مسألة رؤية الله ـ سواءٌ كانت في الدنيا أو في الآخرة ـ فهي محالٌ عقلًا؛ إذ إنّ كلّ مرئيٍّ جسمٌ، وكلّ جسمٍ فهو محدودٌ في الجهات الثلاث (الطول والعرض والعمق)، وكلّ محدودٍ ممكنٌ وناقصٌ، والله غنيٌّ مطلقٌ لا حدّ له؛ لذا يؤيّد القرآن حكم العقل هنا كما في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [سورة الأنعام: 103].

ج. القضايا الّتي يرفضها العقل على مستوى اللوازم والتداعيات العقديّة من باب الالتزام بالشيء التزامٌ بلوازمه؛ كالاعتقاد بتجسيم الباري تعالى، فمن زعم أنّ الله ـ تعالى ـ جسمٌ، فلا بدّ أن يلتزم بلوازم الجسميّة من التركيب والتغيير والتكامل والامتداد في الجهات الثلاث، وقابليّة الانقسام وغيرها من اللوازم العقليّة. والعقل الصريح يرفض ترتيب هٰذه اللوازم على الله تعالى؛ لأنّه ـ تعالى ـ غنيٌّ مطلقٌ لا نقص فيه ولا حاجة، وحسب هٰذا الدليل العقليّ لا يجوز حمل الصفات الخبريّة الّتي تدلّ على الوجه واليد والاستواء، على معانيها الظاهريّة؛ إذ يستلزم الوقوع في ورطة التجسيم ولوازمها؛ فلا بدّ من حملها على المعنى المجازي بأحسن وجهٍ ممكنٍ.

3. المعتقدات الّتي لا ينفيها العقل ولا يثبتها، بل يتوقّف

بالنسبة إليها؛ إذ إنّ العقل لا يمتلك دليلًا على ردّها ولا قبولها؛ لأنّه قاصرٌ وعاجزٌ عن نيلها مباشرة، وهٰذه القضايا نسمّيها القضايا الّتي يفهمها العقل تصوّرًا، ولٰكن ليس لديه حكمٌ مستقلٌّ في مقام التصديق بها فيوسّط النصوص، كالاعتقاد بالرجعة وتفاصيل الأحداث الّتي تتحقّق في عالم القبر والبرزخ والقيامة؛ فإنّ العقل لا يستطيع أن يردّ هٰذه الأمور، ولا يقيم برهانًا عليها حسب موازينه؛ لأنّ العقل لا يتدخّل في الجزئيّات والتفاصيل، بل شأن العقل هو إثبات القضايا الكلّيّة، فيضعها العقلُ في حيّز الإمكان ويكون ثبوتها رهن قوّة الدليل النصّيّ الدالّ على إثباتها، إلّا إذا كانت تخالف ضرورةً من ضرورات العقل، فيرفضها ويردّ دليلها، أو يحمل على معنى مقبولٍ عنده.

إذن من أهمّ معايير صحّة العقيدة وسقمها هو عرضها على العقل والبرهان؛ فما وافق عليه العقل ولم يرفضه حسب موازينه فهو صحيحٌ، وما لم يقبله العقل فهو مرفوضٌ وسقيمٌ، وكما أشرنا من خلال الاحتمالات الثلاثة.

ونرى في بعض الأديان والمذاهب من يقلّل من دور العقل والتعقّل، ولا يسمح للإنسان أن يتفكّر ويتعمّق ويتدبّر في أصول العقائد، وهٰذه علامة سقم ذٰلك الدين أو المذهب.

كما ينبغي في هٰذا المجال أن نشير إلى مسألة تعارض العقل والنقل وطريقة العلاج لهٰذا التعارض بشكلٍ عابرٍ، فالمشهور بين علماء الإماميّة تقديم الدليل العقليّ القطعيّ على الدليل النقليّ الظنّيّ عند تعارضهما، وتأويل الدليل النقليّ وفقًا للدليل العقليّ. قال بعض العلماء: «قد اشتهر بين أكثر أصحابنا الاعتماد على الأدلّة العقليّة في الأصول والفروع وترجيحها على الأدلّة النقليّة؛ ولذا تراهم في الأصولين ـ أصول الدين وأصول الفقه ـ متى تعارض الدليل العقليّ والسمعيّ قدّموا الأوّل واعتمدوا عليه، وتأوّلوا الثاني بما يرجع إليه، وإلّا طرحوه بالكلّيّة» [البحرانيّ، الحدائق الناظرة، ج1، ص 125].

ج. الانسجام الداخليّ في المنظومة العقديّة

من أمارات صحّة العقيدة وعدم سقمها الملاءمة والتناسق بين عناصر المنظومة العقديّة وركائزها. يمكن القول في تعريف مفردة (المنظومة): إنّها المجموعة الّتي تتألّف من عناصر وأجزاءٍ تترابط وتتعاضد لأجل الوصول إلى الغاية المتوخّاة. فإذا وجدنا عنصرًا أو عناصر من هٰذه المجموعة لا يتلاءم ولا ينسجم مع سائر أجزاء المنظومة العقديّة نحكم بسقمها؛ إذ إنّ هٰذا التلاؤم والانسجام الداخليّ في المنظومة العقديّة يكشف عن وجود مبدإٍ ومصدرٍ عالمٍ وحكيمٍ صدرت عنه هٰذه المنظومة، وعن مقصدٍ وغايةٍ مطلوبةٍ تنتهي إليها هٰذه المجموعة المتّسقة، ويتحقّق هٰذا التلاؤم والانسجام في المنظومة العقديّة على مستوياتٍ عدّةٍ نذكرها في التالي:

المستوى الأوّل: التلاؤم والانسجام بين المبادئ العقديّة ومسائلها

لا بدّ من الانسجام بين المبادئ العقديّة ومسائلها، وإلّا كان لها تداعياتٌ خطيرةٌ من قبيل عقيدة الجبر الّتي لا تتلاءم مع نظام المجازات والثواب والعقاب، والوعد والوعيد ولا تنسجم معها؛ لذا يجيب الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام في الردّ على من يعتقد بالجبر: «ويحك! لعلّك ظننت قضاءً لازمًا وقدرًا حتمًا، لو كان كذٰلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي» [الطبرسيّ، الاحتجاج على أهل اللجاج، ج 1، ص 208].

المستوى الثاني: الملاءمة والانسجام بين المنظومة الفكريّة ولوازمها

إذا كان منصب النبوّة - على سبيل المثال - سفارةً إلٰهيّةً بين الله وبين عباده، فهو ليس بأمرٍ هيّنٍ، بل هو مكانةٌ عاليةٌ ومنصبٌ رفيعٌ، فالنبيّ يجب أن يكون معصومًا عن الذنوب والزلّات، ويحظى بأعلى الكمالات الروحيّة والإنسانيّة؛ لكي يستطيع أداء رسالته بأحسن وجهٍ.

كما أنّ خليفة هٰذا النبيّ يجب أن يكون أشبه الناس به في الطهارة النفسانيّة

والفضائل والكمالات الإنسانيّة من العلم والشجاعة ومكارم الأخلاق، فاذا اعتقدت مدرسةٌ فكريّةٌ بجواز أن يخلف النبيّ إنسانٌ فاسدٌ فاسقٌ فاجرٌ يتسلّم مقاليد أمور المجتمع، فهٰذه العقيدة لا تتلاءم مع قداسة منصب الرسالة وجلالته وعظمته، وهٰذا يدلّ على سقم هٰذه العقيدة وبطلانها.

المستوى الثالث: الملاءمة والانسجام الداخليّ بين مسائل المنظومة العقديّة نفسها

إذا كان ملاك الشرك مطلق الخضوع والتذلّل لغير الله كما زعم بعضهم، فالتوسّل والتبرّك شركٌ؛ لأنّه نوعٌ من الخضوع لغير الله بزعمهم. هٰذا المعيار لا يتلاءم مع أجزاءٍ أخرى من المنظومة العقديّة؛ إذ إنّ القرآن الكريم ينسب نهاية الخضوع والتذلّل لغير الله إلى نبيٍّ من أنبيائه العظماء ولا يعدّه شركًا؛ يقول الله ـ تعالى ـ حول سجدة النبيّ يعقوب عليه السلام ليوسف عليه السلام: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا﴾ [سورة يوسف: 100]، وبقرينة رؤية النبيّ يوسف: ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [سورة يوسف: 4]، فالسجود كان ليوسف، والسجود نهاية الخضوع والتذلّل، فكيف يعدّ مطلق الخضوع والتذلّل معيارًا للشرك ونبيٌّ من أنبياء الله يسجد ويتذلّل لغير الله؟ من هنا نعرف أنّ هناك قيدًا آخر مأخوذًا في ملاك الشرك، وهو الاعتقاد بألوهيّة المعبود واستقلاله بالفعل دون الله تعالى.

المستوى الرابع: الوئام والانسجام بين الأبعاد الموجودة في العقيدة

كانسجام البعد العقديّ مع البعد الأخلاقيّ السلوكيّ والعمليّ. هٰذا الانسجام يعدّ من علامات صدق العقيدة؛ فإذا زال الوفاق والوئام بين العقيدة والأخلاق، أو عدم الانسجام بين مجال الأخلاق والقوانين والأحكام المرتبطة بالسلوكيّات الفرديّة والاجتماعيّة، فهٰذا يكشف عن سقم هٰذه المجموعة الفكريّة، فالعقيدة الصحيحة تثمر القيم الأخلاقيّة الصحيحة، وهي تثمر الأعمال الصالحة والسلوكيّات الصحيحة.

المستوى الخامس: ملاءمة العقيدة للوسطيّة والاعتدال

إحدى طرق معرفة سقم العقيدة وصحّتها هي النظر إلى الثمار والنتائج العمليّة الّتي تترتّب على تلك العقيدة، وأهمها الوسطية والاعتدال، فالعقيدة الّتي تثمر الإرهاب والتطرّف والتكفير والتبديع وذبح الأبرياء والأطفال فهي عقيدةٌ فاسدةٌ منبوذةٌ؛ لأنّ ثمار هٰذه العقيدة ونتاجها فاسدةٌ؛ يقول القرآن الكريم: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا﴾ [سورة الأعراف: 58]، ويقول: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ [سورة الإسراء: 84].

وما أجمل قول المسيح عليه السلام الّذي ينقله إنجيل متّى فيقول: «من ثمارهم تعرفونهم، هل يجتنون من الشوك عنبًا، أو من الحسك تينًا؟!» [العهد الجديد، إنجيل متّى، 7: 16].

وما أروع كلام الإمام أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام: «واعلم أن لكلّ ظاهرٍ بَاطِنًا عَلَى مِثَالِهِ فَمَا طَابَ ظَاهِرُهُ طَابَ بَاطِنُهُ وَمَا خَبُثَ ظَاهِرُهُ خَبُثَ بَاطِنُهُ» [الرضي، نهج البلاغة، الخطبة: 154] فخبث الظاهر يكشف عن خبث العقيدة الفاسدة في الباطن، كما أنّ صلاح الظاهر يدلّ على صلاح العقيدة وحسنها.

فهناك بعض التيّارات المنحرفة تدعو الشباب في ضوء عقائد فاسدةٍ نحو الفساد والتهتّك والفجور وعدم الالتزام بالقيم الأخلاقيّة والإنسانيّة، فهٰذه الثمار النتنة والفاسدة تدلّ على فساد الأسس العقديّة لهٰذه التيّارات المنحرفة، وإن دعت الناس إليها باسم المعنويّات والعقيدة والدين.

فملاءمة العقيدة للوسطيّة والاعتدال هي إحدى معايير صحّة العقيدة وسقمها؛ لذا يقول الإمام عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام: «لا يُرى الجاهل إلّا مفرطًا أو مفرّطًا» [الرضي، نهج البلاغة، الكلمات القصار: 69].

واجتناب التطرّف والتشدّد يحصل في ضوء التعقّل المنطقيّ واتّباع النصوص القطعيّة الصادرة من الكتاب والسنّة.

الخاتمة

من خلال ما استعرضناه من بحث يمكن القول إنّ هناك معايير ومقاييس مقبولةً عند العقلاء حول تمييز العقيدة الصحيحة من العقيدة السقيمة وهي عبارة عن:

1. مقياس أحكام العقل.
2. مقياس أحكام الفطرة.
3. مقياس التلاؤم والانسجام الداخليّ للعقيدة.
4. مقياس الثمرات العلميّة والعمليّة المطلوبة والمتوقّعة من العقيدة.

فعليه يجب على كلّ إنسانٍ وباحثٍ حرٍّ أن يطبّق هٰذه المعايير والمقاييس على فكرته وعقيدته، فإذا كانت عقيدته منسجمةً ومنطبقةً على هٰذه المعايير الأربعة فعقيدته صحيحةٌ، وإلّا ينبغي له أن يعيد النظر في عقيدته من دون أيّ تعصّبٍ وعنادٍ ويجعلها وفق هٰذه المعايير، كما أنّ معايير صحّة العقيدة لا تنحصر في هٰذه المعايير الأربعة فقط، ولٰكنّ ما ذكرناه يعدّ من أهمّها.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

1. ابن السكّيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، إصلاح المنطق، القاهرة ، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبدالسلام محمد هارون، ، دار المعارف، ط 4، 1949.
2. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، ترتيب كتاب العين، قم المقدسة، تحقيق مهدي المخزوميّ، أسوة، ط 1، 1414 هـ
3. الجوهري، أبو نصرٍ إسماعيل بن حمّاد ، الصّحاح، بيروت، تحقيق إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية،ط 1، 1420 هـ
4. الطريحي، فخر الدين ، مجمع البحرين، قم المقدسة، تحقيق السيد أحمد الحسيني، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة،ط 2، 1408 هـ
5. أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، بيروت، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399 هـ
6. المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط 1، 1368 ش.
7. مطهري، مرتضى، مجموعة الآثار، قم المقدسة ، انتشارات صدرا، ط 2، 1375 ش.
8. آل ياسين، جعفر، الفارابي في حدوده ورسومه، بيروت، عالم الكتب، ط 1، 1405 هـ
9. الفارابيّ، أبو نصرٍ، المنطقيات للفارابيّ، قم المقدسة ، مكتبة آية الله

المرعشيّ، ط 1، 1408 هـ

10. اليزدي، عبد الله بن شهاب الدين الحسين، الحاشية على تهذيب المنطق، قم المقدسة، مؤسسة النشر الإسلامي، ط 2، 1412 هـ

11. الطوسي ، الخواجة نصر الدين، قم المقدسة، شرح الإشارات والتنبيهات للمحقق الطوسي، نشر البلاغة، ط 1، 1375 ش.

12. ابن سينا، أبو عليٍّ الحسين بن عبد الله، الشفاء (المنطق)، قم المقدسة، مكتبة آية الله المرعشي، ط 1، 1404 هـ

13. شاكرين، حميد رضا، روش شناسى عقايد دينى، قم المقدسة ، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ وانديشه ى اسلامى، 1394 ش.

14. الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، قم المقدسة، مكتب المنشورات التابعة لجامعة المدرّسين، ط 5، 1417 هـ

15. الأنصاري، مرتضى بن محمدأمين، فرائد الأصول، قم المقدسة، مجمع الفكر الإسلاميّ، ط 9، 1428 هـ

16. البحراني، يوسف، الحدائق الناظرة، النجف الأشرف، دار الكتب الإسلاميّة، 1376 هـ

17. الجزائري، نعمة الله، الأنوار النعمانية، تبريز، مطبعة شركت چاپ، بي تا.

18. المرتضى، الشريف، رسائل الشريف المرتضى، قم المقدسة ، تحقيق سيدمهدي رجائي، دار القرآن الكريم، ط1، 1405 هـ

19. الجزري، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، بيروت، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ـ محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، 1399 هـ

20. الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج على أهل اللجاج، مشهد المقدسة ، تحقيق

محمدباقر الخرسان، نشر المرتضوي،ط 1، 1403 هـ

21. الحلي،حسن، المسلك في أصول الدين وتليه الرسالة الماتعية، مشهد المقدسة، تحقيق رضا أستادي، العتبة الرضوية المقدسة، ط 2، 1421 هـ

22. المقداد، الفاضل، الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، قم المقدسة، تحقيق ضياء الدين البصري، مجمع البحوث الإسلامية،ط 1، 1412 هـ

23. الشيرازيّ، صدر الدين محمّد ، شرح أصول الكافي، طهران، تصحيح محمد خواجوي وتحقيق علي عابدي شاهرودي، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگی،ط 1، 1366 ش.

24. حسين زاده، محمد، درآمدی بر معرفت شناسی و مبانی معرفت دینی،قم المقدسة، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ط 9، 1393 ش.

25. حسين زاده، محمد، معرفت شناسی، قم المقدسة ، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ط7 ،1385 ش.

26. معلوف، لويس، المنجد في اللغة، طهران، ناشر إسلام، ط 37، 1371ش.

27. العهد الجديد، إنجيل متّى.

دور العقيدة في بناء الآيديولوجيا

د. كمال مسعود ذبيح

الخلاصة

البحث عن الكمال - الّذي يلازم الوجود الإنسـانيّ الباحث عن ذاته وانتمائه الحقيقي- لا يتأتّى إلّا في ظلّ رؤيةٍ كونيّةٍ، هٰذه الأخيرة هي الّتي يحتكم إليها العقل البشريّ في تأسـيس آيديولوجيا تساهم في تشـخيص مبدإ حركته ومنتهاه؛ وذٰلك لطبيعة العلاقة التوليديّة بين ما هو كائنٌ وما ينبغي أن يكون، ولن يتمكن الإنسان من وجدان هويته الحقيقيّة، وحلّ الاسـتفهام المعـرفيّ - من أين، إلى أين وفي أين - إلّا في ظلّ الواقعيّـة الوجوديّة والمعرفيّة للرؤية الكونيّة الإلٰهيّة (العقيدة)، والّتي تعدّ بدورها الأسـاس لبناء الأحكام والأخلاق والقانون ممّا تعكس حالة الترابط الوثيق بين البعد العقديّ والبعد العمليّ. ومن هنا تأتي هٰذه المقالة لتسـلّط الضوء على دور الرؤية الكونيّة الإلٰهيّة (العقيدة) في تأسيس الرؤية الآيديولوجيّة من خلال دراسة المفاهيم التصوريّة الدخيلة في تكوين الاتّجاه المعرفيّ للمقالة عبر أهمّ حدّين

يلازمان جميع مفاصلها وهما: الرؤية الكونيّـــة والآيديولوجيّة للانتقال بعد ذلك إلى تنـــاول قضايا الرؤية الكونيّة والمتمثّلة في خصوص القضايا الواقعيّة الكلاميّة؛ وبناءً على ذلك يمكن تقســيم الرؤية الكونيّة إلى الإلهيّة والمادّيّة لنخلص إلى الدور التوليديّ بين الرؤية الكونيّة الإلهيّـــة والرؤية الآيديولوجيّة، ثمّ تختتم هذه المقالة بالتعرّض إلى المدخل والمنهج المعرفيّين المستخدمين فيهما.

المفـردات الدلاليّـة: الرؤية الكونيّـة، الآيديولوجيا، أصول الديـن، الرؤية الكونيّة الإلهيّة، الرؤية الكونيّة المادّيّة.

تمهيد

إنّ أيّ أســلوبٍ وأيّ فلســفةٍ في الحياة لا بدّ أن يكونا مبنيّين - شــئنا ذلك أم أبينـــا - على لونٍ خاصٍّ مـــن الاعتقاد والنظر والتقييم للوجـــود، وعلى لونٍ خاصٍّ من التفســير والتحليل. ويوجد لكلّ مبدإٍ انطباعٌ محدّدٌ وطــرازٌ للتفكير معيّنٌ في الكون والوجود، ويعدّ هذا أساسًـــا وخلفيّةً فكريّةً لذلك المبدإ. ويصطلح عادةً على هذا الأساس وتلك الخلفية اســم (الرؤية الكونيّة). ويعتمد كلّ واحدٍ من الأديان والشرائع والمبادئ والفلسفات الاجتماعيّة على رؤيةٍ كونيّةٍ معيّنةٍ، فكلّ الأهداف الّتي يعلنها مبدأٌ ما ويدعو الناس إلى الحرص عليها، وكلّ الأســـاليب الّتي يعينها، وكلّ الواجبات والمحرّمات الّتي ينشئها، وكلّ المسؤوليّات الّتي يوجدها؛ ليست إلّا نتائج لازمةً وضروريّةً للرؤية الكونيّة الّتي تشكّل القاعدة الأساسيّة له.

من هنا نحتاج إلى دراسة المفاهيم التصوّريّة الأساسيّة لهذه الرؤية قبل الخوض في تفاصيل القضايا والمسائل الّتي ترتبط بها:

1. تعريف الرؤية:

في اللغة تأتي الرؤية بالضم بمعنى إدراك المرئي، ولذلك أربعة أضربٍ بحســب قوى النفس:

الأوّل: النظر بالعين الّتي هي الحاسّة، وما يجري مجراها، ومن الأخير قوله تعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ﴾ [سورة التوبة: 105]، فإنّه ممّا أجري مجرى الرؤية بالحاسّة، فإنّ الحاسّة لا تصحّ على الله تعالى، وعلى ذلك قوله: ﴿يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [سورة الأعراف: 27].

الثاني: بالوهم والتخيّل، نحو: أرى أنّ زيدًا منطلقٌ.

الثالث: بالتفكّر، نحو: ﴿إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ﴾ [سورة الأنفال: 48].

الرابع: بالقلب، أي: بالعقل، وعلى ذلك قوله: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ [سورة النجم: 13]. [انظر: الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج 19، ص 343؛ الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 374]

إذن يتّضح ممّا سبق أنّ المدلول اللغويّ لكلمة (الرؤية) هو المشاهدة ونحوها، وإن اختلف طريقها، فقد يكون بالحاسّة أو بالعقل أو بالإلهام، ونحو ذلك.

أمّا الرؤية اصطلاحًا فلمّا كان محلّ دراسة هذه المقالة هو الرؤية في البعد النظريّ والعمليّ بالنسبة للإنسان كما سيتّضح، فإنّ المراد بها: (إدراك الإنسان الأشياء على ما هي عليه في نظر المُدرِك)(*).

2. الكونية:

الكونيّة في اللغة مأخوذة من الكون، وهو (مصدر كان التامّة، يقال: كان يكون كونًا، أي: وجد واستقرّ) [ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 366]، وقيل هو الحثّ كما في تاج العروس [الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج 18، ص 487] والقاموس المحيط [الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج 4، ص 264]؛ وبناءً عليه: الكون مرادفٌ لكلٍّ من الوجود والحدوث والتحقّق والثبوت.

(*) إنّ أخذ قيد (في نظر المدرك) في تعريف الرؤية لعدم اشتراط مطابقة الإدراك للواقع في صدق مفهوم الرؤية. [العبود، الرؤية الكونية الإلهيّة، ص 17]

أمّا الرؤية الكونيّة اصطلاحًا فهي النظرة الفكريّة الّتي يحملها الإنسان حول الكون والإنسان بل حول الوجود بصورةٍ عامةٍ بحيث تكون دخيلةً في تكوين رؤيته الاعتقاديّة ممّا يعكس النظام العقديّ والأصوليّ لكلّ دينٍ [مصباح يزدي، دروسٌ في العقيدة الإسلامية، ج1، ص 28 ـ 29]، وغايتها تأسيس وعيٍ كونيٍّ يزيل اغتراب الإنسان في هٰذا الكون [مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص 563]. وينبغي أن لا يختلط علينا الأمر في تعبير الرؤية الكونيّة فنحملها على معنى الإحساس بالكون؛ وذٰلك بسبب استعمال كلمة (الرؤية) المأخوذة من (النظر) الّذي هو جزءٌ من الإحساس، وإنّما معنى (الرؤية الكونيّة) هو (معرفة الكون)، وبهٰذا المعنى فهي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمشكلة (المعرفة)، والمعرفة من مختصّات الإنسان، والإحساس ليس كذٰلك؛ ولهٰذا كانت معرفة الكون من مختصّات الإنسان، ومن المواضيع الّتي تتعلّق بقوّة العقل والتفكير [مطهري، الرؤية الكونيّة التوحيديّة، ص 8].

3. الآيديولوجيا (Ideology):

يبدو أنّ من يتابع مفردة الأيديولوجيا في المعاجم والقواميس اللغويّة يجد أنّها لا تخلو من غموضٍ أو اختلافٍ في التفسير والبيان، ويمكن أن يعزى هٰذا الأمر لسببين:

الأوّل: أعجميّة المفردة الدخيلة، ويعني الجزء الأول منها: (idea) : العقيدة أو الفكرة، والجزء الثاني: (logy) : العلم، وبالتالي بالترجمة الحرفية تعني: علم العقيدة أو علم الفكرة.

والثاني: سلامة استخدام هٰذه اللفظة ولو غالبًا على معطياتٍ ومنظوماتٍ فكريّةٍ متعدّدةٍ، قد يتيح لكلّ مفسّرٍ تفسيرها وبيانها على ضوء ما يراه مناسبًا في إيضاحها. و هٰذا ما أشار إليه صاحب كتاب (مفهوم الآيديولوجيا) عندما ذهب إلى القول إنّ

كلمة (آيديولوجيا) دخيلةٌ على كلّ اللغات الحيّة. فهي تعني لغويًّا في أصلها الفرنسيّ علم الأفكار، لٰكنّها لم تحتفظ بالمعنى اللغويّ؛ إذ استعارها الألمان وضمّنوها معنى آخر، ثمّ رجعت إلى الفرنسية، فأصبحت دخيلةً حتّى في لغتها الأصليّة. [العروي، مفهوم الآيديولوجيا، ص 5]

أمّا الآيديولوجيا اصطلاحًا فإنّ كلّ استعمال لمفردة الآيديولوجيا مرتبطٌ بمجالٍ وبعلّةٍ وبوظيفةٍ ويقود حتمًا إلى نظريّةٍ ويخلق نوعًا من التفكير [المصدر السابق، ص 9 و10]، فيختلف مفهومها في مجال النظام السياسيّ عن مجال النظام الاجتماعيّ إلى الكائن الإنسانيّ، وكذٰلك المشترك بين المجالات السابقة، لٰكنّها إذا استعملت في معنى معرفيٍّ يكوّن رؤيةً كونيّةً، فإنّها تحتوي على مجموعةٍ من المقولات والأحكام حول الكون [المصدر السابق، ص 14]، وقد تستعمل مفردة الآيديولوجيا في السلوك والأفعال الإنسانية الّتي تساهم في تحقيق غاياتها. [عباس حاجي، نظريّة المعرفة في الإسلام، ص 53 و54]

إذن يتّضح مما سبق أن للآيديولوجيا معنيين اصطلاحيين أحدهما أعمّ من الآخر: أوّلهما مطلق (النظام الفكريّ والعقديّ) الشامل للأفكار (النظريّة)، أي الأفكار المبيّنة للواقعيّات الخارجيّة الّتي لا ترتبط بشكل مباشر بسلوك الإنسان، والأفكار (العمليّة)، أي الأفكار المتعلّقة بسلوك الإنسان والمحتوية على (الوجوب) و(المنع).

وثانيهما يختصّ بالنظام الفكريّ المحدّد لشكل سلوك الإنسان.

فعندما تستخدم الآيديولوجيا في قبال الرؤية الكونيّة، فالمقصود منها هو المعنى الخاصّ الّذي يعني مجموعة الأفكار العمليّة الّتي تحدّد الشكل العامّ لسلوك الإنسان [مصباح يزدي، نظرية المعرفة، ص 10]. وبعبارةٍ أخرى أنّ الرؤية الكونيّة والآيديولوجيا مصطلحان إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا.

الرؤية الإنسانية: كونيّةٌ وآيديولوجيّةٌ

لكي يتّضح الدور الأساسيّ الّذي تنهض به الرؤية الكونيّة والآيديولوجيّة في حياة الإنسان على مختلف مستوياته وطبقاته على مرّ التاريخ الإنسانيّ الطويل، لا بدّ من الوقوف للتعرّف على بعض خصائص هٰذا الموجود الحيّ وما امتاز به عن الموجودات الحيّة الأخرى الّتي تشاركه في كثيرٍ من الخصوصيّات.

إنّ الإنسان - من خلال ما نعرفه من خصوصيّات - لا نظير له في عالم الوجود الإمكانيّ، وهٰذا التفاوت هو ملاك إنسانيّة الإنسان الّتي كانت منشأً لبناء الحضارات والثقافات المتعدّدة على مسرح التاريخ. ويمكن تلخيص هٰذا التفاوت والامتياز الّذي يفصل هٰذا الموجود الحيّ عن باقي الحيوانات في أمرين أساسيّين:

- الأوّل: يرتبط بسعة معلومات الإنسان وعمقها.
- الثاني: بالميول الّتي تحكم وجوده ويصبو للوصول إليها.

فالإنسان قادرٌ على النفوذ من ظواهر الأشياء إلى حقائقها وماهيّاتها واستكشاف العلاقات الواقعيّة الّتي تحكمها وتحدّد مسيرتها، فله أن يترقّى من الموارد الجزئيّة والفرديّة للوصول إلى القوانين الكلّيّة الّتي تحكم مسار هٰذا العالم. وهٰذه المرتبة هي الّتي يطلق عليها بـ (مرتبة الإدراك العقليّ). وأمّا البعد الثاني في شخصيّته الّتي امتاز بها فهي ميوله وإحساساته الفطريّة الّتي تنبع من كيانه بوصفه موجودًا مفكّرًا؛ ذٰلك أنّ الميول والأهداف والغايات، إنّما تنبع من خلال المعلومات الّتي يملكها الإنسان، ولعلّ أهمّ هٰذه الإحساسات الفطريات هو حبّ الكمال «وبالجملة الإنسان بفطرته عاشق الكمال المطلق، ويتبع هٰذه الفطرة فطرةٌ أخرى هي فطرة الانزجار عن النقص، أي نقص كان» [الخميني، حديث الطلب والإرادة، ص 152].

وعلى أساس هاتين الفطرتين الأصليّة والتبعيّة يحاول الإنسان من خلال ما يعتقده أنّه كماله، أن يرسم لنفسه الأهداف والغايات الّتي ينشد الوصول إليها.

تأسيسًا على ذٰلك يكون الجوهر المائز بين الإنسان وغيره، هو كونه موجودًا

مفكّرًا يدرك المعقولات العامّة، أي أنّه يستطيع أن يستفيد من معلوماته الّتي يحصل عليها من خلال المسيرة الطويلة للجهد البشريّ في مختلف مجالات الحياة، للكشف عن المجهولات الّتي تواجهه والّتي تكون عائقًا للوصول إلى الأهداف والغايات الّتي يروم تحقيقها، وهٰذه المعقولات (المدركات) الّتي يدركها العقل البشريّ على قسمين:

- الأوّل: المدركات النظريّة
- الثاني: المدركات العمليّة

ويفرّق بينهما الحكماء بأنّ الأولى هي علم ما هو كائن، والثانية علم ما ينبغي أن يكون، قال الشيخ الآملي: «المراد بالأوّل هو العلم بما هو خارجٌ عن حيطة قدرتنا وتحت اختيارنا، والثاني هو العلم بما يكون من أفعالنا وفي حيطة قدرتنا واختيارنا» [الآملي، تعليقةٌ على شرح المنظومة للسبزواري، ج 1، ص 6].

والأوّل هو الحكمة النظريّة، وهي تلك المعارف الّتي تتعلّق بأمور خارجةً عن اختيار الإنسان؛ لأنّها عبارةٌ عن أمورٍ واقعيّةٍ ونفس أمريّةٍ، لا دور للعقل فيها إلّا الكاشفيّة. والثاني هو الحكمة العمليّة وهي تلك المعارف الّتي تتعلّق بأمور تكون داخلةً في دائرة قدرة الإنسان وفاعليّته، فإنّ العقل لا يحكم بالانبغاء وعدمه إلّا إذا كان الفعل مقدورًا وداخلًا تحت اختيار الإنسان. يصطلح بعض الفلاسفة في العصر الحديث على بحث الإلٰهيات من الحكمة النظرية بـ(الرؤية الكونيّة) وعلى الحكمة العملية بـ(الآيديولوجيا)؛ لأنّ الرؤية الكونيّة عبارة عن «النظرة الكلّيّة الّتي تدور حول ما هو موجودٌ وتتكوّن فقط من (الأفكار النظريّة)، وبهٰذا المعنى تصبح (الآيديولوجيا) في مقابلها، لأنّها تتكوّن من مجموعةٍ من (الأفكار العمليّة) الّتي تحدّد الشكل العامّ لسلوك الإنسان» [مصباح يزدي، نظرية المعرفة، ص 10].

ومن ذٰلك يتّضح ضرورة مباحث الإلٰهيات من الحكمة النظريّة (الرؤية الكونيّة)، فما لم يبحث عن وجود الشيء وعدمه وآثاره وأحواله، لا يمكن الوصول

إلى مقــام (ينبغي ولا ينبغي) الّذي هو مفاد الحكمــة العمَليّة (الآيديولوجيا)؛ لأنّ الشــخص ما لم يقف على وجودات الأشــياء وآثارها ودورها في الرقيّ الإنسانيّ، لا يســتطيع عقله أن يحكم بـ (ينبغي أو لا ينبغي) [الحيدري، شرح الأســفار الأربعة، ج1، ص 344؛ مطهــري، الرؤية الكونية التوحيديــة، ص 9]؛ لذا فإنّ الرؤية الكونيّة ذات ماهيّةٍ معرفيّةٍ، حيثيّتها إدراك الشيء بما هو كائنٌ وواقعٌ، دون أن يكون للإنســان دورٌ اختياريٌّ في ثبوته وواقعيّته، بينما الرؤية الآيديولوجيّة ذات ماهيّةٍ عمليّةٍ، حيثيتها إدراك الشيء من جهة ما ينبغي فعله، وما لا ينبغي فعله، وبالتالي تكون المدركات الكونيّة (قضايــا واقعيّةً) والمدركات الآيديولوجيّة (قضايــا انبغائيّةً) [العبود، الرؤية الكونية الإلهية الدوافع والمناهج، ص 25].

العقل النظريّ والعقل العمليّ

هناك عدّة اتجاهات في تفسير أساس تقسيم العقل إلى نظري وعملي، وأهمّها:

الاتّجاه الأوّل: إنّ الأســاس في هٰذا التنويع إنّما هو عائد لمدركات العقل، حيث إنّ بعضها يرتبط بالنظر فيسمى عقلًا نظريًّا، وبعضها الآخر يقتضي العمل فيسمّى عقلًا عمليًّا، وهٰذا هو الاتّجاه الّذي اختاره جملةٌ من الفلاسفة والأصوليّين كالفارابيّ والسبزواريّ والشــيخ الأصفهانيّ والشيخ المظفّر والســيّد الصدر [لاحظ: السبزواري، المنظومــة، ج 5، ص 167؛ الأصفهــاني، نهاية الدراية في شرح الكفايــة، ج 2، ص 9؛ المظفر، أصول الفقه، ج 1، ص 215؛ الصدر، دروسٌ في علم الأصول، ح 3، ق 2، ص 288].

الاتّجاه الثاني: إنّ هناك اختلافًا جوهريًّا بين القوّتين، فالقوّة الّتي تدرك الأحكام النظريّة هي غيرها الّتي تكون مدركةً لأحكام العمل الجزئية؛ إذ إنّ القوّة الّتي تدرك الكلّيّات ســواءٌ كانت هٰذه الكلّيّات ترتبط بالنظر أم بالعمل فهي الّتي تسمّى بالعقل النظريّ، وأمّا القوّة الّتي تدرك الجزئيّات العمليّة، فهي الّتي تسمّى بالعقل العمليّ، وهٰذا الرأي يمكن أن يقتنص من كلمات الشــيخ الرئيس [لاحظ: ابن ســينا، الإشارات والتنبيهــات، ج 2، ص 352؛ الشــيرازي، الحكمة المتعاليــة، ج 9، ص 82]، وصدر المتألّهين.

[لاحظ: الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص200 و201]

الاتّجــاه الثالث: هناك اتّجاهٌ آخر يظهر مـــن كلمات جملةٍ من الأعلام كبهمنيار وقطب الدين الرازي والنراقي في (جامع الســـعادات) [لاحظ: ابـن المرزبان، التحصيل، ص789 و790؛ النراقي، جامع الســعادات، ج1، ص58]، يذهب أتباع هٰذا الاتّجاه إلى أنّ القوّة العمليّة هي القوّة الّتي لا يوجد فيها أيّ إدراك على الإطلاق، بل هي قوّةٌ عمّالةٌ ترتبط بتصريف الأمور، أمّا القوّة النظريّة فهي الّتي تملك الإدراك، سواءٌ كان هٰذا الإدراك من ســـنخ الإدراك النظريّ أم العمليّ، كلّيًّا كان هٰذا الإدراك أم جزئيًّا، فلا يوجد أيّ اشتراكٍ بين هاتين القوّتين سوى أنّهما من قوى النفس البشريّة.

قضايا الرؤية الكونيّة ومسائلها:

بعد أن اتّضح لنا هدف الإنسان المفكّر، وهو الوصول إلى الكمال المطلق ـ كما مرّ ـ يواجهنا السؤال التالي:

ما هو الطريق للوصــول إلى ذٰلك الهدف والغاية الّتي يرجوها الإنســـان؟ فهل هناك سبيلٌ لنيل تلك الغاية وبلوغ شاطئ الاطمئنان النفسيّ والقلبيّ الّذي تبتغيه الفطرة الإنســـانيّة، أم أنّه كتب على المسيرة البشريّة الطويلة والشاقّة أن لا انتهاء ولا هدف لها؟

إذا فتّشـــنا الأدوار المختلفة لقصّة الحضارة الإنسانيّة على مرّ التاريخ، نجد أن القافلة البشريّة انقسمت إلى فئتين:

الفئـــة الأولى: هي الّتي أنكرت أن يكون لهٰذا العالـــم غايةٌ وهدفٌ، وانتهت ـ بتبع ذٰلـــك ـ إلى إنكار العلّة الفاعليّة للعالم؛ وذٰلـــك للترابط الوثيق بين الإيمان بالعلّة الغائيّـــة والإيمان بالعلّة الفاعليّة، ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [ســورة الجاثية: 24]، وهي قصّة إنســـان عصرنا الحالي الّذي حقّق تقدّمًـــا تكنولوجيًّا هائلًا فأصابته الحيرة ولم يدر من أين جاء؟ وإلى أين هو ذاهبٌ؟ وإلى أيّـــة جهةٍ لا بدّ أن يتّجه؟ وأيّ ســـبيلٍ لا بدّ أن يســـلك؟ وهٰكذا انتشرت في عصرنا مذاهب العبث والعدميّة، فهي تدبّ كالسرطان في فكر الإنســـان المتمدّن

وروحه، وكدودة الأرض تنخر أسس الإنسانيّة وتحطّمها [مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج1، ص131]، وقد عبّر الشهيد محمدباقر الصدر عن هٰذه المشكلة بقوله: «إنّها ـ أي مشكلة الضياع واللا انتماء ـ تعيق حركة الإنسان عن الاستمرار الخلّاق المبدع الصالح؛ لأنّ مشكلة الضياع تعني بالنسبة إلى الإنسان أنّه صيرورةٌ مستمرّةٌ تائهةٌ لا تنتمي إلى مطلقٍ يسند إليه الإنسان نفسه في مسيرته الشاقّة الطويلة المدى، فالتحرّك الضائع بدون مطلقٍ تحرّكٌ عشوائيٌّ، كريشةٍ في مهب الريح، تنفعل بالعوامل من حولها ولا تؤثر فيها» [الصدر، الفتاوى الواضحة وفقًا لمذهب أهل البيت عليهم السلام، ص 707].

الفئة الثانية: وهي الّتي أخذت على عاتقها البحث عن المبدإ والمنتهى والطريق المستقيم الموصل إلى الغاية، وهٰؤلاء هم العلماء الواعون الّذين كانوا يتمتّعون بالاستعداد الكافي للتفكير الجادّ في هٰذه التساؤلات، وقدّموا للبشريّة أجوبةً متعدّدةً عن ذٰلك، وهٰذه الإجابات هي الّتي كوّنت الأسس المنطقيّة لأنواع الرؤية الكونيّة الّتي يزخر بها قاموس الحضارات البشريّة، ويمكن تقسيم هٰذه التساؤلات إلى ثلاثة أقسامٍ:

1. معرفة الوجود.
2. معرفة الإنسان.
3. معرفة السبيل. [مصباح يزدي، نظريّة المعرفة، ص 15]

إذ تحتلّ هٰذه القضايا الصدارة في رهانات البحث المتعلّقة بموضوع الرؤية الكونيّة والنظرة الشموليّة للعالم، وتحظى بأولويّةٍ محوريّةٍ قياسًا بالقضايا والمسائل الأخرى المتعلّقة بهٰذا الموضوع، فهٰذه القضايا تناغم المقولات المركزيّة في وعي الإنسان، وتستحضر الأسئلة المحوريّة في الكينونة البشريّة؛ إذ تسعى تلك الأسئلة إلى التنقيب عن النقاط الّتي كانت وما زالت تقلق البشرية وتحتّم عليها العثور على ردودٍ وعلاجاتٍ مقنعةٍ. ففي مجال معرفة الوجود يقع البحث عن بعض المواضيع

الّتي تؤهّل لكسب رؤيةٍ تفسيريّةٍ وشموليّةٍ حول الكون والعالم والوجود بقطع النظر عن ألــوان الظواهر الخاصّة، ليتّضح لنا إن كان الوجود مســاويًا للمادّة وظواهرها المتنوّعة، أم ليست المادّة إلّا جانبًا ضئيلًا من جوانب الوجود؟ وعلى الفرض الثاني، فهــل ثمّة رابطةٌ بين عالم المادّة وما وراءها أو لا؟ إنّ الإجابة على هٰذه التســاؤلات تؤدّي إلى معرفة الله.

و في مجال معرفة الإنســان، يقع البحث عن حقيقة الإنسان، أهو هٰذا البدن المحسوس، أم هو ـ بالإضافة إلى ذٰلك ـ يملك روحًا غير مادّيّةٍ ولا محسوسةٍ؟ وعلى الفرض الثــاني، هل تبقى الروح بعد الموت وتلاشي البــدن؟ وهل من الممكن أن يبعث الإنســان مرّةً أخرى؟ وأخيرًا حياة الإنســان، أهي محدودةٌ أم خالدةٌ؟ ثمّ هل توجد علاقةٌ بين الحياتين؟ إنّ الإجابة على هٰذه التساؤلات تقودنا إلى معرفة المعاد.

وأمّا في المجال الثالث، فيقع البحث عن مواضيع تربط مبدأ الإنســان بمعاده وتبــيّن دور الخالق في هداية الإنســان نحو ســعادته الأبديّــة. وبفضل الإجابات الموضوعيّة لتلك الأسئلة سوف نصل إلى نتيجةٍ فحواها أنّنا نملك سبيلًا مضمونةً لمعرفة المنهج الصحيح للحياة الفرديّة والاجتماعيّة، وأنّ نسلوك السبيل لا يوفر لنا الســعادة الدنيويّة المحدودة والسريعة الزوال فقط، بل يوفّر لنا ـ بالإضافة إليها ـ الســعادة الأبديّة والخالدة. إنّ هٰذا السبيل هو: (الوحي) الّذي ينزل على الأنبياء من قبل الله تعالى، والّذي يوضع في متناول أيدي الناس بواســطة هٰؤلاء، وهي ســبيلٌ مضمونة الصحّة من قبل الله تعالى. [مصباح يزدي، نظرية المعرفة، ص 15_ 16]

ممّا تقدم يتّضح أنّه ليس اعتباطًا ولا عبثًا أن يطلق علماء الأديان اسم (أصول الدين) على هٰذه المسائل الثلاث. فمعرفة الله تقع جوابًا للسؤال الأوّل: (من أين؟)، ومعرفة المعاد تقع جوابًا للســؤال الثاني: (إلى أيــن؟)، ومعرفة الوحي والنبوّة تقع جوابًا للســؤال الثالث: (في أين؟)، فهي تشكّل الأركان الأساسيّة الّتي تتكوّن منها الرؤية الكونيّة الدينيّة. [مصباح يزدي، دروس في العقيدة الإسلاميّة، ج1، ص 31]

الرؤية الكونيّة: إلٰهيّةٌ ومادّيّةٌ

يمكن تقسيم أنواع الرؤى الكونيّة على أساس الإيمان بما وراء الطبيعة وإنكاره إلى قسمين جامعين:

1. الرؤية الكونيّة الإلٰهيّة
2. الرؤية الكونيّة المادّيّة

ويرتكز تصنيف الرؤية الكونيّة إلى الإلٰهيّة والمادّيّة على النظرة التفسيريّة حول (الكون) و(الإنسان) وتحليل العلاقة بينهما، وهٰذه النظرة بدأت مع بداية التفكير البشريّ، ومواجهته لأهمّ وأعقد ثلاثة أسئلةٍ معرفيّةٍ واجهت العقل الإنساني، وهي: من أين، في أين، إلى أين؟ وفي هٰذه الثلاثة يكمن الفرق بين الرؤيتين الإلٰهيّة والمادّيّة، فإن الرؤى الإنسانيّة بمختلف مشاربها تستمدّ أصولها وأهدافها ومقاصدها في نظرتها للكون، من وجهة نظر الإنسان الّتي تحمل معها طابعه ولون ثقافته وعوامل بيئته الزمانيّة والمكانيّة. أمّا في الرؤية الإسلاميّة مثلًا فإنّها تستمدّ أصولها وغايتها ومقاصدها من العقل الصرف والوحي المنزّهين المتعاليين عن التأثّر بوجهات النظر الإنسانيّة، والمتعاليين على عوامل الزمكان، وبالتالي فإنّ وظيفة الإنسان في الكون ليست مرتبطةً بتحقيق غايته وأهدافه الشخصيّة بقدر ما هي مرتبطةٌ بتحقيق أهداف الوحي ومقاصده من خلال رسم علاقةٍ شاملةٍ بين الإنسان والكون. إنّ الفرق الأساسيّ بين الرؤية المادّيّة والإلٰهيّة يكمن في موضوعة الوجود والعالم الماورائيّ، فالنظرة الإلٰهيّة تعتقد بنوعٍ من الوجود المجرّد عن المادّة، وبالتالي ترى أنّ هناك عالمًا خارج الأطر والحقول التجريبيّة، بينما تنكر الرؤية الكونيّة المادّيّة وتعدّ كلّ شيءٍ خارج الدائرة التجريبيّة ليس سوى وهمٍ؛ وعليه تعدّ العلل والأسباب الطبيعيّة الّتي نالتها التجربة العناصر الأوليّة للوجود، ولا شيء يمكن أن يكون علّةً له، وتعدّ الطبيعة المظهر الوحيد للوجود، وهنا لك أن تتخيّل - عزيزي القارئ - النتائج الّتي تنبثق عن هاتين النظرتين في صياغة رؤيةٍ عن العالم والإنسان ومصيرهما، وما ينتج عنهما من تفسير لصفحاتٍ الوجود

وتفاصيله المعقدة [الصدر، فلسفتنا، ص 253 و254]، بينما تنتهي النظرة الإلٰهيّة حول الكون إلى النتائج التالية:

1. مجال البحث المعرفيّ حول الكون يتجاوز الظواهر المادّيّة، ليصل إلى العوالم العليا الّتي تنتهي إلى المبدإ الأوّل وصفاته، وأفعاله، وهو الله تعالى.

2. الكون نفسه، ليس قائمًا بذاته، ولا يمتلك خصوصيّة الاستقلاليّة الوجوديّة المطلقة، بل هو وجود تعلقيّ.

3. ثمّة مراتب متعدّدةٌ للكون والعالم تغاير الوجود المادّيّ في الحقيقة والأحكام، وإن كانت جميعها تشترك في ضرورة انتهائها إلى سنخ حقيقةٍ قائمةٍ بذاتها، وهي الحقيقة الإلٰهيّة المطلقة الّتي تترشح عنها تلك العوالم، وتفتقر إليها حدوثًا وبقاءً.

أمّا النظرة الإلٰهيّة حول الإنسان، فإنّها تنتهي إلى أهمّ نتيجتين اثنتين:

1. تبعيّة الإنسان لإرادةٍ عليا، وافتقار وجوده إليها، وعدم استقلاليّته عنها.

2. أنّ المبدأ الحركيّ والغائيّ للإنسان هو كمالٌ وجوديٌّ يفوق اللا تناهي، ويجد الإنسان معه هويّته وذاته، وانتماءه الحقيقي، بحيث لا يطلب غيره. [العبود، الرؤية الكونية الإلٰهية، ص 34 و35]

وهٰذا كلّه بخلاف النظرة المادّيّة الّتي تؤمن: بـ«أنّ المادّيّة بمفهومها الفلسفيّ، تعني أنّ المادّة بظواهرها المتنوّعة هي الواقع الوحيد الّذي يشمل كلّ ظواهر العالم، وألوان الوجود فيه. وليست الروحيّات وكلّ ما يدخل في نطاقها من أفكارٍ ومشاعر وتجريداتٍ إلّا نتاجًا مادّيًا، وحصيلةً للمادّة في درجاتٍ خاصّةٍ من تطوّرها ونموّها. فالفكر مهما بدا رفيعًا وعاليًا على مستوى المادّة، فهو لا يبدو في منظار المادّة

الفلسفيّة إلّا نتاجًا للنشـــاط الوظيفيّ للدماغ. ولا يوجدَ واقعٌ خارج حدود المادّة، ووجوههـــا المختلفة، وليســـت هي بحاجةٍ إلى أيّ معنى لا مادّيٍّ. فأفكار الإنســـان ومحتوياته الروحيّة، والطبيعة الّتي يمارسها على أساس هٰذا المفهوم الفلسفيّ، ليست كلّها إلّا أوجهًا مختلفةً للمادّة، وتطوّراتها ونشاطاتها» [الصدر، اقتصادنا، ص 55].

علاقة الآيديولوجيا بالرؤية الكونيّة:

إنّ ســـلوك الإنســـان الاختياريّ ينطلق من مبادئ علميّـــةٍ واعيةٍ؛ لأنّ العلم هو المبدأ الأوّل للفعل الاختياريّ، يقول العلّامة الطباطبائي: «نوع الإنســـان، بل كلّ إدراك، لا يكتمـــل إلّا بأفعال تتوقف على الإرادة، والإرادة لا تتـــمّ إلّا عن علم» [انظر: الطباطبـــائي، مجموعة رســـائل العلّامـــة الطباطبائي، ص 344]. فمعرفة حســـن الفعل وقبحه وخطئه من صوابـــه هو الواعز لإرادة الفعل وقصده، ومن ثمّ تحقّقه خارجًا، وهٰذه المبادئ العلميّة هي الّتي تسمّى بالآيديولوجيّات أو القضايا الّتي يعبّر عنها بما ينبغي أن تكـــون، وما لا ينبغي أن تكون، وما يجب منهـــا وما لا يجب، في حين تعتمد تلك القضايا العلميّة على منظومةٍ أخرى من القضايا وهي الّتي يعبّر عنها بالقضايا النظريّة الكلّيّة الّتي تشـــكّل ما يسمّى بالرؤية الكونيّة، وفي الاصطلاح الشرعيّ يعبّر عن الرؤية الكونيّة بـ (أصول الدين) وعن الآيديولوجيات بـ (فروع الدين) [المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ص 22؛ مصباح يزدي، دروس في العقيدة الإســـلامية، ج 1، ص 29]، إذن يتّضح ممّا سبق الترابط المنطقيّ بين الرؤيتين، فالرؤية الآيديولوجيّة ذات صلةٍ وثيقةٍ بالرؤية الكونيّة، ولا يمكن فكّ الارتباط بينهما بنحوٍ مطلقٍ، وهٰذا المدلول يترجم تلك الصياغة المعرفية (الابســـتمولوجيّة) الّتي تنصّ على علاقةٍ ما هو كائنٌ بما ينبغي أن يكون، والصياغة الفلسفيّة الأخلاقيّة الّتي تنصّ على علاقة الواقعيّة بالقيميّة، ولتحديد ملامح تلك العلاقـــة الترابطيّة طرحت عدّة افتراضاتٍ حول ماهيّة تلك العلاقة الّتي من أبرزها:

1. علاقة المعلول بالعلّة التامّة.

2. علاقة المشروط بشرطه الكافي.

3. علاقة المعلول والمشروط بعلّته الناقصة وشرطه اللازم(*).

يذهب أحد رواد الفكر الإسلاميّ المعاصر إلى تماميّة الافتراض الثالث؛ لأنّ الرؤية الكونيّة وحدها غير قادرةٍ على تعيين الآيديولوجيا بشكلٍ ذاتيٍّ [مصباح يزدي، نظريّة المعرفة، ص 13]، وبالتالي يستلزم توفّر مقدّماتٍ صحيحةٍ، واتّباع طريقةٍ تنظيم المقدّمات واستنتاجاتها بشكلٍ صحيحٍ، حتّى يتسنّى لنا إمكانية التوصّل إلى آيديولوجيا سليمةٍ وواقعيّةٍ؛ لذا لم يكن بالاستطاعة استنتاج قضيّة (يجب عبادة الله) من مجرّد الاعتقاد بالقضية القائلة: (إنّ الله موجودٌ). إنّ هٰذه العلاقة يمكن التعبير عنها وفق القانون الفلسفيّ بالقول: إنّ افتقار الآيديولوجيا للرؤية الكونيّة في مقام البقاء والاستمرار، وعدم كفاية الرؤية الكونيّة وحدها في مقام حدوث الآيديولوجيا وتحقّقها، ما لم تتمّ المقدّمات الانضماميّة، وهٰذا ما تمّ التعبير عنه بـ (علاقة المعلول بعلّته الناقصة وشرطه اللازم) [العبود، الرؤية الكونيّة الإلٰهيّة الدوافع والمناهج، ص 92]. ومن هنا ندرك تمامًا ما ذهب إليه العلّامة مطهري في سياق بيان العلاقة الوطيدة الّتي تربط الآيديولوجيا بالرؤية الكونيّة عندما قال: «لماذا نرى هٰذا الفرد يدافع عن هٰذه الآيديولوجيا، بينما يدافع الآخر عن آيديولوجيا أخرى. ولو سألنا هٰذا الفرد أو ذاك عن السبب الّذي أدّى به إلى الاعتقاد بهٰذه الآيديولوجيا دون تلك، لوجدنا أنّ الجواب يأتي من خلال الرؤية الكونيّة الّتي يحملها الفرد عن الإنسان والعالم والتاريخ والوجود. فالآيديولوجيّات هي وليدة الرؤى الكونيّة، فإذا اختلفت هٰذه الرؤى بعضها عن بعضٍ فإنّها ستؤدّي إلى تفاوتٍ الآيديولوجيات واختلافها فيما بينها؛ لأنّ الأساس الفكريّ الّذي تنطلق منه الآيديولوجيا هو التفسير الّذي يملكه الإنسان عن العالم والإنسان والوجود» [مطهري، مسئلەى شناخت، ص 13].

(*) الاشتراك بين العلّة التامّة والعلّة الناقصة في أنّ كلًّا منهما يتوقّف وجود المعلول عليهما حدوثًا وبقاءً، والامتياز بينهما في أنّ العلّة التامّة يلزم من وجودها وجود المعلول، وليس كذٰلك بالنسبة إلى العلّة الناقصة.

النتائج:

ممّا سبق ذكره يمكن للقارئ الكريم الوقوف على النتائج التالية التي تمخضت عنها هٰذه المقالة:

1. للرؤية الكونيّة والآيديولوجيّة دورٌ كبيرٌ في حياة الإنسـان على مختلف مستوياته وطبقاته.

2. يتميّز الإنسـان عن باقي مفردات الوجود بخصلتين أساسيّتين: إحداهما: سعة معلوماته وعمقها، والثانية: الميول الّتي يهدف للوصول إليها.

3. أنّ مدركات الإنسان على قسمين: نظريّةٍ وعمليّةٍ.

4. أنّ الرؤية الكونيّة ذات ماهيّةٍ معرفيّةٍ، بينما الآيديولوجيا ذات ماهيّةٍ عمليّةٍ.

5. القضايا الواقعيّة ناشـئةٌ عن القوّة النظريّة للنفس، وتسـمّى بالعقل النظـريّ، بينما القضايا الانبغائيّة والآيديولوجيّة ناشـئةٌ عن القوّة العمليّة للنفس.

6. أنّ الرؤية الكونيّة تبحث عن القضايا الواقعيّة، وهي على قسمين: قضايا واقعيّةٍ فلسفيّةٍ وكلاميّةٍ(*)، وتحتلّ قضايا معرفة الوجود والإنسان والسبيل الصدارة في البحوث المتعلّقة بموضوع الرؤية الكونيّة.

7. أنّ علم أصول الدين (العقيدة) هو العلم الّذي يتكفّل بمعالجة المسائل الثلاث (الوجود و الإنسان والسبيل).

(*) رأيت من المناسب تسميتها بـ(الكلاميّة) للتناسب بينها وبين علم الكلام الّذي يهتمّ بالبحث فيها، وتجنّبت تسميتها بـ(القضايا الإلٰهيّة)؛ لشمول الرؤية الكونيّة للإلٰهيّة والمادّيّة، كما سبق وأن أشرنا في طيّات هٰذه المقالة.

8. تقسّم الرؤية الكونيّة إلى إلهيّةٍ ومادّيّةٍ بحسب النظرة التفسيريّة حول الإنسان والكون وتحليل العلاقة بينهما.

9. أنّ علاقة الآيديولوجيا بالرؤية الكونيّة من قبيل علاقة المعلول والمشروط بعلّته الناقصة وشرطه اللازم.

10. أنّ المدخـــل المعرفيّ والمنهجيّ الصحيح لدراســـة الرؤية الكونيّة يبدأ من التصديق بالواقعيّتين الوجوديّة والمعرفيّة وبالاعتماد على المنهج العقليّ البرهانيّ، وهٰذا ما أهمل في أكثر الدراسات الكلاميّة.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن سينا، أبو علي الحسين، الإشارات والتنبيهات، طهران، مع شرح الكوسي وشرحه للرازي، نشر كتاب، ط4 ، 1403 هـ

2. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، لبنان ، دار إحياء التراث، ط1، 1422 هـ

3. ابن المرزبان، بهمنيار، التحصيل، طهران، تصحيح وتعليق: الشيخ مرتضى مطهري، نشر جامعة طهران، ط2، 1375 هـ ش.

4. ابن المطهر، جمال الدين (العلّامة الحلي)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، لبنان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1998.

5. ابن منظورٍ، جمال الدين محمّد بن مكرمٍ، لسان العرب، قم المقدسة، أدب الحوزة، 1379.

6. الأصفهاني، محمدحسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، بيروت، تحقيق الشيخ أبي الحسن القائمي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط1، 1415 هـ ـ 1998 م.

7. الآملي، محمدتقي، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، قم المقدسة، مؤسسة دار التفسير، 1383.

8. الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، بيروت، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملايين، ط4، 1407 هـ ـ 1987 م.

9. حائري يزدي، مهدي، كاوش هاى عقل عملى (بحوثٌ في العقل العملي)، طهران، مؤسسة بحوث الحكمة وفلسفة إيران، ط1، 1347 هـ ش.

10. الحلي، الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد، قم، انتشارات بيدار.

11. الحيدري، كمال، الفلسفة، شرح الأسفار الأربعة، بغداد ، تقرير: قيصر

التميمي، مؤسّسة الإمام الجواد للفكر و الثقافة، 1435 هـ ق.

12. الخميـني، روح الله، حديث الطلب والإرادة، ترجمة أحمد الفهري، قم المقدسة، مركز انتشارات علمى و فرهنگى، 1377 ش.

13. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات غريب القرآن، قم المقدسة، نشر كتاب، ط2، 1404 هـ.

14. الزبيدي، محب الدين، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، 1414 هـ ـ 1994 م.

15. السبزواري، ملا هادي، المنظومة، طهران، تحقيق حسن حسن زاده آملي، نشر كتاب طهران، ط1، 1413 هـ ـ 1992 م.

16. الشيرازيّ، صدر الدين محمّد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث، 1992.

17. الشيرازيّ، صدر الدين محمّد، الشواهد الربوبية، طهران، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، مركز النشر الجامعي، ط2، 1360 هـ ش.

18. الصدر، محمدباقر، دروس في علم الأصول، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقمٍّ المقدسة، 1371.

19. الصدر، محمدباقر، الفتاوى الواضحة وفقًا لمذهب آل البيت عليهم السلام، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ط8، 1403 هـ

20. الصدر، محمدباقر، فلسفتنا، لبنان، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ط4، 1433 هـ ـ 2012 م.

21. الصدر، محمدباقر، اقتصادنا، لبنان، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1430.

22. الطباطبائي، محمدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، بيروت، ترجمة: عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق و النشر، ط1، 1412 هـ

23. الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، قم المقدسة صححه وعلق عليه: السيد عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسة، ط15، 1420 هـ

24. الطباطبائي، محمدحسين، مجموعة رسائل العلّامة الطباطبائي، قم المقدسة، مكتبة فدك لإحياء التراث، 1371.

25. الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، إيران، نشر فرهنگ اسلامى (نشر الثقافة الإسلامية)، 1383.

26. الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، بيروت، دار الأضواء، ط1، 1985 .

27. عباس حاجي، جعفر، نظريّة المعرفة في الإسلام، الكويت، مكتبة الألفين، ط1، 1407 هـق ـ 1986 .

28. العبود، علي، الرؤية الكونيّة الإلٰهيّة، قم، مؤسسة الكوثر للمعارف الإسلامية، ط1، ربيع الأول 1433 هـق.

29. العروي، عبد الله، مفهوم الآيديولوجيا، بيروت، المركز الثقافي، ط5، 1993 م.

30. العسكري، أبو هلال، الفروق اللغوية، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسة، 1379.

31. الفارابي، أبو نصر، فصول منتزعة، بيروت، دار المشرق، 2006.

32. الفيروزآبادي، مجد الدين محمد، القاموس المحيط، بيروت، دار العلم للجميع، 1989.

33. المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1421.

34. مصباح يزدي، محمدتقي، نظريّة المعرفة، بيروت، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، دار المحجة البيضاء، ط1، 1422 هـ

35. مصباح يزدي، محمدتقي، دروس في العقيدة الإسلامية، قم، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، ط3، 1423 هـ

36. مصباح يزدي، محمدتقي، فلسفه ى اخلاق (فلسفة الأخلاق)، قم، شركة نشر الدولية، ط1، 1381 هـ ش.

37. مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسة، ط 4 ، 1416 هـ ق.

38. المصري، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقلي، المغرب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2010 م.

39. مطهري، مرتضى، الرؤية الكونيّة التوحيدية، قم، المترجم: عبد المنعم الخاقاني، معاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلاميّ، ط2، 1409 هـ

40. المظفر، محمدرضا، المنطق، تعليق غلام رضا الفياضي، قم، مؤسسة النشر الإسلاميّ، الطبعة العاشرة، 1434 هـ ق.

41. المظفر، محمدرضا، أصول الفقه، قم، مركز الإعلام الإسلامي، ط2، 1415 هـ ق ـ 1373 هـ ش

42. النراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، قم، مطبعة الزهراء، 1368 هـ

43. وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء، 1998 م.

الواجب الاعتقاديّ الأوّل

رضا برنجكار - مهدي نصرتيان أهور

المترجم: حيدر الحسيني

الخلاصة

مسألة الواجب (*) الاعتقاديّ الأوّل(**) واحدةٌ من أكثر المسائل إثارةً للنقاش والجدل في علم الكلام، ومن أهمّ نظريّات هٰذا البحث: الشكّ، والقصد والإرادة، والنظر والاستدلال، ومعرفة الله. فإذا كان المقصود من الواجب الأوّل هو الأوّل بحسب المقصود الأصليّ فيجب القول إنّ مصداقه هو معرفة الله، وإذا كان المقصود من الأوّل هو الأوّل بأيّ عنوانٍ كان، فالقصد هو الواجب الاعتقادي الأوّل. وإذا كنّا نعتقد بمعرفة الله الفطريّة والقلبيّة، فالاعتقاد بالله والإيمان به سيكون أوّل واجبٍ.

المفردات الدلاليّة: النظر، المعرفة العقليّة، الواجب الاعتقاديّ، معرفة الله، الشكّ المنهجيّ، الإرادة.

(*) هٰذا وجوبٌ عقليٌّ لا شرعيٌّ، أي ما يحكم العقل بوجوبه أوّلاً في سلّم الاعتقادات.

(**) قد يعبّر عنه في كتب الكلام بـ"أول الواجبات على المكلّف"... [التحرير].

مقدّمةٌ

تعرّضت كتب علم الكلام لبحث أوّل واجبٍ اعتقاديٍّ، وطرحت السؤال عن الواجب الاعتقادي الأوّل بين سائر التكاليف الاعتقاديّة، وقد تحوّل هٰذا البحث إلى بحثٍ مثيرٍ للنقاش، وأخذ حيّزًا واسعًا في علم الكلام، وكلّ واحدٍ من الباحثين انطلق من زاويته ليقدّم رؤيته الخاصّة للواجب الأوّل.

ويعتقد أبو هاشمٍ الجبّائيّ أنّ الشكّ هو الواجب الأوّل. وذهب معتزلة البصرة وأبو إسحاق الإسفراييني والسيّد المرتضى وابن نوبخت إلى أنّ الواجب الأوّل هو الاستدلال والنظر. ويرى الأشاعرة ومعتزلة بغداد أيضًا أنّ معرفة الله هي الواجب الأوّل. ويعتقد إمام الحرمين وأبو بكرٍ الباقلّانيّ أنّ القصد هو الواجب الأوّل؛ إذن توجد في هٰذا المجال أربع نظريّاتٍ معروفةٍ. وقد حاول البعض الجمع بين هٰذه النظريات والآراء وذٰلك بالقول بالتفصيل، وفرّق بين الواجب الأوّل الأصليّ، والواجب الأوّل المطلق وإن كان مقدّميًّا. ومن هنا قال أصحاب هٰذا الجمع بأنّ معرفة الله هي الواجب الأوّل الأصليّ، والنظر أو القصد هو الواجب الأوّل المقدّميّ والآليّ.

وفي هٰذا المقال سنتعرّض لهٰذه الآراء الخمسة دراسةً ونقدًا، وفي النهاية نقدّم نظريّةً أخرى وهي نظريّتنا المختارة.

النظرية الأولى: الشكّ

يعتقد أبو هاشمٍ الجبّائيّ بأنّ الواجب الأوّل في الأمور الاعتقاديّة هو الشكّ [العبيدليّ، إشراق اللاهوت: 29؛ العلّامة الحلي، أنوار الملكوت: 86؛ الجوينيّ، الشامل في أصول الدين: 22؛ التفتازانيّ، شرح المقاصد، 1:271؛ حمود، الفوائد البهية 1:29؛ العلّامة الحلّي، مناهج اليقين: 192]؛ لأنّ الإنسان إنّما يبدأ بالاستدلال والتفكير في أمرٍ إذا كان عنده شكٌّ في قضيّةٍ، وأمّا إذا كان عالمًا بأحد طرفي القضيّة(*)، فلا معنى لسعيه وراء الاستدلال؛ ولهٰذا ذُكر في أكثر كتب علم الكلام أنّ من شروط النظر والاستدلال عدم علم (يقين) المستدِلّ بمفاد القضيّة؛ لأنّه مع فرض العلم لا يمكن تصوّر وجوب النظر [الجويني، الشامل في أصول الدين 22؛ التفتازاني، شرح المقاصد، 1: 271؛ حمود، الفوائد البهية 1: 29].

(*) سواءٌ الثبوت أو العدم. [التحرير]

نقدٌ ودراسةٌ

إنّ أحد الإشــكالات الّتي أورِدت على هٰذه النظريّة هو أنّ الشــكّ إنّما يمكن أن يكون من الواجبات فيما لو كان مقدورًا للإنسان، بينما الشكّ ليس مقدورًا للإنسان؛ لأنّ الشكّ من جملة الكيفيّات النفسانيّة، والكيف النفسانيّ ليس باختيار الإنسان. فتحصيل الشــكّ أو الاستمرار فيه مقدورٌ للإنســان؛ يعني إذا تصوّر شخص طرفي القضية ولٰكنّه امتنع عن تصوّر النسبة بينهما، ففي مثل هٰذه الحالة يحدث عنده شكٌّ. [التفتازاني، شرح المقاصد، 1: 272؛ الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل: 59]

وهٰذا الإشكال مخدوشٌ؛ لأنّ الخارج عن قدرة الإنسان هو الشكّ الواقعيّ، وأمّا الشــكّ المنهجيّ فإنّه يقع تحت اختياره، من قبيل ما فعله ديكارت في التأمّل الأوّل من تأمّلاته [ديكارت، تاملات در فلسفه اولى: 17_23]. وأمّا الاختلاف بين الشكّ المنهجيّ والشــكّ الواقعيّ فهو: أحيانًا لا يستطيع الإنسان الاختيار بين أحد طرفي القضيّة، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، بل كلاهما محتملٌ عنده، ولٰكن في الشكّ المنهجيّ لا يلــزم عدم امتلاك الإنســان أيّ اختيارٍ أو ميلٍ لأحد طــرفي القضيّة، بل من الممكن أنّه مع قبوله أحد الطرفين أن يضع نفســه في مقام الشخص الّذي يتساوى عنده طرفا القضيّة، ويريد أن يختار أحدهما.

والإشــكال الآخر هو أنّه حتّى إذا كان الشــكّ مقدورًا للإنســان، لٰكنّه ليس مقصــودًا لأيّ عاقلٍ، وبعبارة أخرى على فرض كونه مقدورًا، فإنّ ســوق المكلّف نحو تحصيل الشكّ أمرٌ عبثيٌّ ولغوٌ، ولا يمكن أن يكون واجبًا؛ لأنّ فرض الوجوب يتنافى مع اللغْوِيّة [ديكارت، تاملات در فلسفه اولى: 17_23].

وهٰذا الإشــكال مرفوضٌ أيضًا؛ لأنّ تحصيل الشــكّ الواقعيّ لغوٌ وبلا ثمرةٍ ولا يأمر العاقلُ غيرَه بتحصيل مثل هٰذه الحالة، ولٰكن لأيّ سببٍ يكون الشكّ المنهجيّ لغوًا؟ حينما يضع الإنسان نفسه محلّ شخصٍ خالي الذهن، ولا يحمل أيّ حكمٍ قبْليٍّ [مُســبقٍ] تجاه الموضوع، فإنّه يستطيع الاستدلال والتوجّه إلى الأدلّة بنحوٍ أفضل،

إذن مثل هٰذا الشكّ لا يخلو من فائدةٍ.

الإشـكال الثالث هو: في هٰذا المقام يجب إثبات أنّ الشكّ من الواجبات؛ سواءٌ كان مقدّمة واجبٍ أو واجبًا مستقلًّا، ولٰكنّ تقرير الدليل يوصِل إلى خلاف ذٰلك. فكما هو ظاهرٌ من بيان الدليل فإنّ النظر والاستدلال مقيّدٌ ومشروطٌ بالشكّ؛ لأنّ الاسـتدلال غير ممكنٍ بدون الشكّ، والإنسان إنّما يسـتدلّ بعد أن يصنع لنفسه شكًّا منهجيًّا ويريد الإجابة عنه، لٰكنّ هٰذا القيد، قيدٌ لوجوب النظر والاستدلال؛ يعني إذا حصل للإنسـان شكٌّ في مسـألة معرفة الله تعالى، يصبح وجوب النظر والاسـتدلال فعليًّا عليه. وفي بحوث الأصول والفقه أيضًا بيّنوا أنّ تحصيل مقدّمة الوجوب ليسـت واجبةً على المكلّف، ولا يمكن عدّ الشكّ من الواجبات [التفتازاني، شرح المقاصد، 1: 272].

وهٰذا النقد مبنيٌّ على الشكّ الواقعيّ، ففي حالة كون المقصود من الشكِ، الشك الواقعي والحقيقي لا المنهجي، يمكن عدّه مقدّمة وجوبٍ للنظر والاسـتدلال، لٰكن إذا كان المقصود هو الشـكّ المنهجيّ وهو كذٰلك فالشـكّ مقدّمةٌ للواجب؛ يعني من أجل أن يحصل نظرٌ واسـتدلالٌ يجب على المكلّف أوّلًا أن يضع نفسه في مكان الشخص الخالي الذهن أو الشاكّ، وبعد ذٰلك يبدأ الاستدلال(*).

(*) إنّ افتراض الشكّ (الشكّ المنهجيّ) إنّما يمكن أن يكون في مقام الاستدلال والإثبات للآخرين، فيفترض الإنسان الشكّ ويرتّب عليه الدليل، وليس للإنسـان المعتقد واقعًا بشيءٍ أن يطلب الدليل لنفسه، فما هي فائدة الدليل بالنسبة إليه وهو معتقدٌ واقعًا، وهل يمكن أن نفترض أنّ كلّ إنسانٍ يعتقد بشيءٍ ثم يقيم الدليل لنفسه على ما يعتقده، وهل سيكون موضوعيًّا في إقامة الدليل؟ أو سوف يجرّه اعتقاده الواقعيّ إلى أن يوجّه الاستدلال نحوه، ولو أثبت الدليل خلاف ما يعتقده في الواقع، فهل سيغيّر اعتقاده على طبق ما ساقه الدليل إليه. إنّ الإنسان -بطبيعة الحال- لو كان يعتقد بشيءٍ في واقعه، فإنّ اعتقاده الواقعيّ سوف يؤثّر عليه ويشكّل في نفسه جدلًا داخليًّا يبعده عن الموضوعيّة في الاستدلال، ويجعله يتصرّف في الدليل بالشكل الّذي يؤدّي إلى ما يعتقد به ويميل إليه واقعًا، حتى لو بدأ بافتراض الشكّ؛ لعدم قدرته على تخطّي ما يعتقد به واقعًا، إلّا بأن ينزل إلى حالة الشكّ الواقعي بالنسبة إلى ذٰلك المعتقد.

فلا يكون الافتراض المذكور للشكّ نافعًا بالنسبة إليه في تحديد الاعتقاد الواقعيّ، والمطلوب في هٰذه

كما رأينا فإنّ جميع الانتقادات الموجّهة إلى النظريّة الأولى كانت مبنيّةً على فرضٍ خاطئٍ، وهو أنّ المراد من الشكّ هو الشكّ الواقعيّ، بينما المقصود من الشكّ هو الشكّ المنهجيّ، يعني وضع الاعتقادات القبْليّة جانبًا، وفي هٰذه الصورة يكون معنى وجوب الشكّ هو أنّ الأحكام القبليّة يجب وضعها جانبًا. وهنا يوجد فرضان: أحدهما: أن لا يمتلك المكلّف حكمًا قبْليًّا وهو في بداية مسيره الاعتقاديّ، ويكون الأمر بالشكّ هنا تحصيلًا حاصلًا ولغوًا، وهٰذا هو فرض المتكلّمين، أو أنّ المكلّف عنده أحكامٌ قَبْلِيَّةٌ، وفي هٰذه الحالة إذا كانت أحكامه القبْليّة منهجيّةً ومنطقيّةً فلماذا يضعها جانبًا؛ ولهٰذا السبب تكون النظريّة الأولى غير صحيحةٍ.

هٰذا مضافًا إلى أنّ الشكّ المنهجيّ من الأفعال الاختياريّة، وكلّ فعلٍ اختياريٍّ مسبوقٌ بالإرادة والقصد، إذن الشكّ المنهجيّ سيكون مترتّبًا على الإرادة، ولا يمكن القبول بكونه أوّل واجبٍ اعتقاديٍّ.

النظريّة الثانية: القصد والإرادة

يؤمن بعض المعتزلة كالجوينيّ [العلّامة الحلّيّ، مناهج اليقين: 192؛ العبيدليّ، إشراق اللاهوت 29]؛ وابن فورك [الجرجانيّ، شرح المواقف، 1: 276؛ الأسدآبادي، التعليقات: 60] وأبي بكرٍ الباقلانيّ [التفتازاني، شرح المقاصد، 1: 272؛ الأسدآبادي، التعليقات: 60]؛ بأنّ القصد هو أوّل واجبٍ في الأمور الاعتقاديّة؛ لأنّ الأفعال الاختياريّة وأجزاءها مبنيّةٌ دائمًا على القصد والإرادة. وكذٰلك النظر والاستدلال هما من الأفعال الاختياريّة للإنسان وبحاجة إلى القصد [التفتازانيّ، شرح المقاصد، 1: 271؛ الأسدآباديّ، التعليقات: 60؛ الجرجانيّ، شرح المواقف، 1: 276؛ الجوينيّ، الشامل، 22؛ الملّا صالح المازندرانيّ، شرح أصول الكافي، 5: 62]؛ وعليه فأوّل واجبٍ اعتقاديٍّ هو القصد والإرادة.

المسألة هو تحديد الواجب الأوّل والخطوة الأولى في ما يريد اعتقاده هو واقعًا، لا في إثبات معتقده للآخرين، وهٰذا لا يتأتّى إلّا بأن يكون شكّه واقعيًّا، كمن يتزلزل لديه اعتقاده لاكتشافه عدم وجود الدليل عليه، بل أخذه أخذ المسلّمات للشهرة القائمة في مجتمعه أو غيرها، أو لاكتشافه بطلان دليله أو وجود ما يضادّه، فإنّه ينزل إلى مرتبة الشكّ، ولٰكنّ هٰذا سيكون شكًّا واقعيًّا لا افتراضيًّا و(منهجيًّا). [التحرير]

نقدٌ ودراسةٌ

يرى القاضي عبد الجبّار المعتزليّ أنّه لا ينبغي تسرية الاستدلال القائل: «بما أنّ الاستدلال مقدّمةٌ لمعرفة الله، فهو إذن أوّل الواجبات» إلى مورد القصد والإرادة، والقول: بما أنّ القصد مقدّمةٌ للاستدلال، فهو إذن أوّل الواجبات؛ لأنّ هٰذا قياس مع الفارق، يقول القاضي عبد الجبار:

«فإن قيل: يلـــزم على هٰذا أن يكون القصد إلى النظر واختياره أوّل الواجبات، فإنّ النظر لا يحصل إلّا به، قلنا: ليس كذٰلك لأنّ النظر مجرّد الفعل، ومجرّد الفعل لا يحتاج إلى القصـــد والإرادة، وحيث يقع مع القصد فالقصد يقع تبعًا له، وصار الحـــال فيه كالحال في إرادة الأكل مع الأكل، فكمـــا أنّ الأكل لا يحتاج إلى الإرادة، وحيث تقع معه إنّما تقع تبعًا للأكل، والمقصود هو الأكل، كذٰلك هٰهنا.

وكذٰلك فإنّ أحدنا لو كان على شفير الجنة والنار وهو عالمٌ بما في الجنّة من المنافع وبما في النار من المضارّ، وســلبه الله ـ تعالى ـ إرادة دخول الجنّة وخلق فيه إرادة دخول النار، فإنّه يدخل الجنّــة لا محالة دون النار من غير قصدٍ وإرادةٍ، فعلم أنّ مجرّد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة.

يبــيّن ما ذكرناه ويوضحّــه أنّ الواحد منّا لو كلّف بالنظــر ومُنع عن المقصود والإرادة، لكان يحســن تكليفه بالنظر فلو كان النظر يحتاج إلى القصد والإرادة، لــكان تكليفه بالنظر تكليف مـــا لا يطاق، وليس كذٰلــك المعرفة؛ لأنّ المعرفة محتاجةٌ إلى النظر، حتّى لو منع عن النظر لما حســن تكليفه بالمعرفة؛ لأنّ تكليفه بها تكليف ما لا يطاق» [القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 39 40].

يقول العلّامة الحلّيّ في هٰذا المجال: «إنّ النظر فعلٌ اختياريٌّ للمكلف، وكلّ فعلٍ اختياريٍّ يضطرّ فيه إلى القصـــد إليه، والأمور الإجباريّة لا يقع بها تكليفٌ، فلا يكـــون القصد حينئذٍ مكلّفًا به، فلا يكون هو أوّل الواجبات، بل يكون النظر هو أوّل الواجبات» [الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين: 113].

يبدو أنّ إشكال القاضي والعلّامة ليس صحيحًا؛ لأنّ القصد والارادة في الأفعال

الاختياريّة ليس قهريًّا، والإنســان حتّى مع وجــود العلم بالوجوب أو المصلحة في شيءٍ يمكنه ألّا يختاره ولا يقصده. إذن إذا لم تصدر الإرادة من الإنســان بحرّيّةٍ لا يبقى فــرقٌ بين الفعل الاختياريّ والفعل غير الاختياريّ؛ لأنّ هٰذه هي ميزة الفعل غير الاختياريّ؛ إذ لا يوجد فيه إرادةٌ حرّةٌ (*)، ســواءٌ أصدر الفعل بدون إرادةٍ أو صاحبه إرادةٌ قهريّةٌ(**) واضطراريّةٌ(***).

(*) لا يخفى هنا الإبهام في معنى الإرادة الحرّة الّتي يذكرها الكاتب، ولعلّ المقصود أنّ الإرادة والقصد فعلٌ اختياريٌّ للنفس كما هو مقتضى مقابلتها مع القصد القهريّ في كلامه، ولٰكنّ هٰذا غير ممكنٍ؛ لأنّها لو كانت فعلًا اختياريًّا لاحتاجت إلى قصدٍ وإرادةٍ متعلّقةٍ بها، وهٰكذا يتسلسل، فالصحيح هو ما ذكره العلّامة الحلّيّ، حيث ذُكر في محلّه في علم النفس الفلسفيّ أنّ الفعل الاختياريّ له مبادئ أربعةٌ مترتّبةٌ بعضها عن بعضٍ، هي: صورةٌ علميّةٌ جزئيّةٌ تحدّد المصلحة أو المفسدة في خصوص ذٰلك الفعل، ويترشّح منها شوقٌ أو كراهةٌ نحو الفعل، ويترشّح منهما إرادة له، بشرط أن يكون قادرًا على إنجاز ذٰلك الفعل، فقد يحصل شوقٌ شديدٌ للفعل، ولٰكن لا تحصل إرادةٌ له؛ بسبب تخلّف شرطها وهو القدرة، ثمّ تنفعل القوى المحرّكة للأعضاء عن هٰذه الإرادة، والإرادة هنا تقع قهرًا بعد حصول الشوق الشديد أو الكراهة الشديدة لذٰلك الفعل، نعم ما هو مقدّمةٌ لحصول هٰذه الإرادة هو اختياريٌّ للإنسان؛ إذ إنّ تحديد المفسدة أو المصلحة الجزئيّة في ذٰلك الفعل تكون بيد الإنسان، وتبعًا لانفعال عقله العمليّ عن عقله النظريّ أو ميول الشهوة والغضب، وهو أمرٌ واقع تحت إرادته، ولٰكن بعد تحييد تلك المصلحة أو المفسدة فيه، يحصل ترشّحٌ للشوق أو الكراهة وللإرادة بعده. التحرير.

فالصحيح في ردّ هٰذا الوجه هو أنّ الإرادة ليست اختياريّةً، فلا تقع متعلّقًا للتكليف العقليّ أو الشرعيّ، فإنّ قلت لماذا لا تقع مقدّماتها الاختياريّة متعلّقًا للتكليف، نقول: إنّ المتّبع عقلًا وعقلائيًّا أنّ المكلِّف (العقل أو الشارع) عندما يريد أن يكلّف شخصًا بأمرٍ يجعل متعلّق تكليفه هو نفس ذٰلك الأمر المطلوب له أوّلًا وبالذات، لا مقدّماته، وخصوصًا تلك المقدّمات النفسيّة، إلّا في حالة ما إذا كان المكلّف لا يعرف كيف يصل إلى ذٰلك الأمر المطلوب، فيكلّفه بالمقدّمة الموصلة له، والمطلوب هنا أوّلًا وبالذات هو معرفة المبدإ الأوّل للوجود والإنسان، والعقل يحكم بلزوم معرفته، ومقدّمته الموصلة هي الاستدلال والنظر. [التحرير]

(**) لا يخفى أن لا معنى لوجود إرادةٍ قهريّةٍ، إذا كان قصده المكره على الفعل بالمعنى الفقهيّ، وهٰذا خلطٌ بين الإرادة والجبر بالمعنى الفلسفيّ، والإرادة والجبر (الإكراه) بالمعنى الفقهيّ، وما له مدخليّةٌ في البحث هو ما كان بالمعنى الفلسفيّ لا الفقهيّ، فإنّ من يهدّد بالقتل إن لم يفعل فعلًا معيّنًا، فهٰذا يسمّى مكرهًا أو مجبورًا على الفعل بالمعنى الفقهيّ، ولٰكنّه لا يكون كذٰلك بالمعنى الفلسفيّ، فله أن يختار عدم الفعل، ولٰكن يترتّب عليه أن يقتل. [التحرير]

(***) برنجكار، رضا، مقالة "حضور اراده در مبادى عمل" [حضور الإرادة في مبادئ العمل].

النظريّة الثالثة: النظر والاستدلال العقليّ

يعتقد معتزلة البصرة، وأبو إسـحاق الأسـفراييني، والسـيّد المرتضى، وابن نوبخـت بأنّ الواجب الأوّل في الاعتقادات هو الاسـتدلال [العبيدليّ، إشراق اللاهوت: 24؛ المؤيّـديّ، الإصبـاح: 20؛ البغداديّ، أصول الإيمـان: 168؛ الأسـدآباديّ، التعليقات: 60 و277؛ السيّد المرتضى، جمل العلم والعمل: 36؛ العلّامة الحلي، أنوار الملكوت: 86؛ السيّد المرتضى، 1411 هق، 167، السـيّد المرتضى، رسـائل، 4: 339؛ الملّا صالح المازنـدرانيّ، شرح أصول الكافي، 5: 62؛ الجرجـانيّ، شرح المواقـف، 1: 276؛ حمود، الفوائد البهيـة 1: 29؛ العلّامة الحلّيّ، مناهج اليقين: 192]. ولكي يسـتطيع هٰؤلاء إثبات أنّ النظر والاستدلال هو الواجب الأوّل، عليهـم أوّلًا إثبات وجوب النظر وتقدّمه على معرفـة الله، ثمّ عليهم أيضًا إبطال كون القصد والإرادة أو الشـكّ هو الواجب الأوّل. ومن هنا وبملاحظة نقد أدلّة كون الشـكّ أو الإرادة هما الواجب الأوّل، سنقتصر فيما يلي على ذكر أدلّة وجوب النظر وتقدّمه على معرفة الله.

أدلّة الوجوب المقدّميّ للنظر

أ. الأدلّة العقليّة

1. دفع الضرر المحتمل

كلّ عاقلٍ عاش بين عقـلاء يدرك اختلاف آرائهم في مختلف المسـائل ومنها المسائل الاعتقاديّة، فكلّ فريقٍ يدعو الآخرين إلى اتّباع رؤيته، وينهى عن مخالفة نظريّاتـه، وأحيانًا يخوّف الناس من العذاب الإلٰـهيّ في حالة المخالفة؛ لأنّه يرى نفسه محقًّا، وأنّ مذهبه مطابقٌ للواقع.

والعقل حينما يلاحظ هٰذا التخويف من العذاب الإلٰهيّ يحكم بوجوب البحث عن طريق الخلاص والنجاة مـن الضرر. وطريق الخلاص هٰذا لا يخرج عن ثلاث حـالاتٍ، الأولى: القبول بكلام جميع أصحاب الفِـرَق والمذاهب وهٰذا أمرٌ غير ممكنٍ؛ إذ ينتهي إلى القبول بالأمور المتناقضة أحيانًا. الثانية: ترك الجميع، وفي هٰذه الحالـة يحتمل أن يكون أحد المذاهب على حقٍّ، وحـتى أحيانًا قد يُرتكب محذور رفـض الأمور المتناقضة. [الثالثة:] وكذٰلك يمكن ترجيح كلام بعضهم على غيره،

وهٰذا الترجيح إمّا بلا مرجّح وهو قبيحٌ، أو بمرجّحٍ، والمرجّح أيضًا إمّا هو الاستدلال والنظر وفي هٰذه الصورة تحقّق المطلوب، أو بالتقليد والاعتماد على كلام الآخرين ومعه ترجع جميع المحذورات السابقة، ويجب أن تنتهي إلى الاستدلال والنظر. إذن كما يُلاحظ هٰذا الاستدلال مبني على دفع الضرر المحتمل [أبو الصلاح الحلبي، تقريب المعارف: 65ـ 66؛ السبزواري، الخلاصة: 348؛ ابن ميثم البحراني، كمال الدين: 28ـ 29؛ القزويني، الآلوسي والتشيّع: 253].

2. إفحام الأنبياء في تبليغ الدين

إذا لم يجب النظر عقلًا لزم إفحام الأنبياء أمام منكري الله والنبوّة وفشلهم في الردّ عليهم؛ لأنّ النبيّ حينما يقول للمكلّف: اتّبعني، يستطيع المكلّف أن يجيبه قائلًا لا أتّبعك إلّا بعد أن أعلم أنّك صادقٌ، وبما أنّ صدق كلامك ليس ضروريًّا ولا يثبت لي إلّا عن طريق الاستدلال والنظر، إذن لا أنظر؛ لأنّ وجوب النظر لا يحصل إلّا من كلامك، وكلامك ليس حجّةً عليَّ؛ لأنّه لم يثبت لي صدقه لحدّ الآن، وحينئذٍ لن يجد النبيّ جوابًا لذٰلك [الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين: 111؛ الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل: 58].

3. وجوب شكر المنعم

تتوفر للإنسان الكثير من النِعم. إذن يجب الاعتراف بها بحكم البداهة العقليّة، وكذٰلك يجب شكر المنعم عليها، والشكر بحاجةٍ إلى معرفة. ومعرفة المنعم غير ممكنةٍ دون استدلالٍ؛ لأنّ التقليد في الاعتقادات غير جائزٍ، وهٰذه المسألة ليست من الأمور الحسّيّة والشهوديّة، والطريق الممكن الوحيد لمعرفة المنعم وشكره ينحصر في النظر والاستدلال؛ ولذٰلك يجب النظر والاستدلال [أبو الصلاح الحلبيّ، تقريب المعارف: 65ـ 66؛ السبزواريّ، الخلاصة: 348؛ ابن ميثمٍ البحرانيّ، قواعد المرام: 28ـ 29؛ القزويني، الآلوسي والتشيّع: 253].

ب. الأدلّة النقليّة(*)

1. النصوص الدينيّة

بعض الآيات الكريمة توجب النظر والاستدلال، من قبيل قوله تعالى: ﴿قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: 101] وقوله تعالى: ﴿فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الروم: 50] و"انظر" من الناحية اللغوية صيغة أمرٍ، وصيغة الأمر تدلّ على الوجوب؛ إذن يجب الاستدلال والنظر. وكذٰلك حينما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 190] على النبيّ الأكرم قال: «ويلٌ لمن لاكها بين فكّيه ولم يتأمّل ما فيها» [العلّامة المجلسي، مرآة العقول، 2: 229؛ العلّامة المجلسي، بحار الأنوار، 66: 350]. فالنبي الأكرم في هٰذه الرواية يتوعّد من ترك النظر والاستدلال. وحينما يكون العذاب في ترك أمرٍ، فهٰذا دليلٌ على أنّ القيام به واجبٌ. إذن الاستدلال والنظر واجبٌ [العلّامة المجلسيّ، مرآة العقول، 2: 229؛ العلّامة المجلسي، بحار الأنوار، 66: 350؛ الآمدي، أبكار الأفكار، 1: 155].

2. الإجماع

دراسة آراء العلماء المسلمين وأفكارهم تدلّ على وجوب معرفة الله، ولا يحصل مثل هٰذا الوجوب بدون النظر؛ لأنّ معرفة الله ليست بدهيّةً، وإنّما كسبيّةٌ، وفي هٰذه الصورة إمّا يجب الاستدلال أو التقليد. وبما أنّ التقليد أمرٌ قبيحٌ في الاعتقادات، فالطريق الوحيد لمعرفة الله هو النظر والاستدلال، وكلّ ما يحتاجه الواجب ولا يتحقّق بدونه يصبح واجبًا، وبما أنّ معرفة الله لا تتحقّق دون نظرٍ واستدلالٍ، إذن الاستدلال واجبٌ. [الآمديّ، أبكار الأفكار، 1: 156؛ الجوينيّ، الشامل: 20_21].

هناك الكثير من الواجبات في مجال الاعتقادات من قبيل معرفة الله، ومعرفة الأنبياء، ومعرفة الأئمّة، ومعرفة المعاد وسائر المسائل الاعتقاديّة الأخرى. ومعرفة الله مقدَّمةٌ على كلّ هٰذه الواجبات، وسائر الاعتقادات فرعٌ على إثبات هٰذه المسألة.

(*) لا يخفى أنّه لا معنى للاستدلال على هٰذا المطلب بالأدلّة النقليّة، كالنصوص والإجماع للزومه الدور الواضح؛ إذ لا تتحقّق حجّيّةٌ لهٰذه الأدلّة من الناحية المنطقيّة إلّا بعد معرفة المبدإ، وما يترتّب عليه من معرفة كتبه ورسله وأوصياء رسله، وواضحٌ أنّ البحث هنا هو عن واجبٍ متقدّمٍ على ذٰلك كلّه، على أنّ الكاتب سيذكر هٰذا الأمر في نقده للنظريّة الرابعة.

وكما تقدّم فيما سبق فإنّ معرفة الله لا تتحقّق دون نظرٍ واستدلالٍ؛ لأنّ المسألة بنفسها ليست ضروريّةً بدهيّةً، بل من الأمور الكسبيّة النظريّة ولا دور للمشاهدة فيها. وكذٰلك لا يمكن الاستناد إلى كلام المعصوم في معرفة الله؛ للزوم الدور منه، والتقليد في أصول الدين يستلزم الترجيح بلا مرجّحٍ. إذن بملاحظة كلّ هٰذه الأدلة يجب القبول بأنّ النظر والاستدلال ما هو إلّا مقدّمةٌ للوصول إلى معرفة الله. [المؤيدي، الإصباح: 23؛ العلّامة الحلي، أنوار الملكوت: 86؛ الأسدآبادي، التعليقات: 60؛ السيد المرتضى، جمل العلم والعمل: 36؛ السيد المرتضى، رسائل، 4: 339؛ الملّا صالح المازندراني، شرح أصول الكافي، 5: 62؛ الفاضل المقداد، اللوامع الإلٰهية: 85؛ العلّامة الحلي، المسلك في أصول الدين: 97؛ الحمصي الرازي، المنقذ من التقليد، 1: 256]

نقدٌ ودراسةٌ

عند التطرّق لنقد الأدلّة المتقدّمة يجب أن يقال: الأمر المفروض في كلّ هٰذه الأدلّة هو نفي المعرفة الفطريّة والقلبيّة، أو بتعبير متكلّمي مدرسة الكوفة المعرفة الاضطراريّة [الأشعري، مقالات الإسلاميين: 51]. لٰكنّ هٰذا المطلب هو أوّل الكلام؛ لأنّه على أساس الوجدان والنصوص فإنّ الناس عندهم معرفةٌ فطريّةٌ بالله(*)، إذن سيكون أوّل واجبٍ هو الاعتقاد بالله.

قال الإمام الصادق عليه السلام:

«ليس لله على خلقه أن يعرفوا، وللخلق على الله أن يعرّفهم ولله على الخلق إذا عرّفهم أن يقبلوا» [الكليني، الكافي، 1: 164؛ الشيخ الصدوق، التوحيد: 412].

وإذا غضضنا النظر عن هٰذا الإشكال وفرضنا أنّ الناس لا يمتلكون المعرفة الفطريّة والقلبيّة، فعلى أساس الاستدلالات المتقدّمة فإنّ الواجب الأوّل هو معرفة الله، والنظر واجبٌ من باب المقدّمة وهو ما سيأتي في النظريّة الرابعة.

(*) المعرفة الفطريّة في حدّ نفسها هي معرفةٌ إجماليّةٌ جدًّا، ولعلّها قد تكون على نحو الشعور الفطريّ بالارتباط بقوّةٍ عظيمةٍ أوجدت هٰذا الكون، والمطلوب من معرفة المبدإ هي المعرفة التفصيليّة بذاته وصفاته الّتي تفضي إلى الاعتقاد بالرسل والأنبياء والمعاد إليه وما شابه ذٰلك، فهي لا تغني في مجال العقيدة عن الاستدلال والنظر، نعم يمكن أن تكون ممّا يرشد ويوجّه العقل إلى ما يجب البحث عنه. [التحرير]

النظريّة الرابعة: معرفة الله

نُسِبت هٰذه النظريّة في الكتب الكلاميّة إلى أبي الحسن الأشعريّ ومعتزلة بغداد [الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين: 113؛ العلّامة الحلي، أنوار الملكوت: 9؛ الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل: 59؛ الجويني، الشامل: 21؛ العلّامة الحلي، معارج الفهم: 91؛ العبيدلي، إشراق اللاهوت: 24؛ الأسدآبادي، التعليقات: 59_60 و276؛ التفتازاني، شرح المقاصد، 1: 272؛ الجرجاني، شرح المواقف، 1: 276؛ حمود، الفوائد البهية 1: 29؛ العلّامة الحلي، مناهج اليقين: 192]؛ ومن أجل تبيين أنّ معرفة الله هي أوّل واجبٍ، قالوا: إنّ وجوب سائر الواجبات وحرمة جميع المحرّمات تقوم على أساس إثبات معرفة الله. وإذا ثبتت معرفة الله يمكن حينئذٍ القبول بوجوب سائر الأفعال ولزوم القيام بها، وكذٰلك حرمة بعض الأفعال وضرورة الابتعاد عنها، لٰكن إذا لم يثبت وجود الله، فمن الطبيعيّ أن لا يكون هناك أيّ معنى لسائر الفروع الاعتقاديّة والفقهيّة. فكون المسائل الاعتقاديّة والفقهيّة ذات معنى إنّما هو في ظلّ معرفة الله؛ إذن هي أوّل واجبٍ من الواجبات. [التفتازانيّ، شرح المقاصد، 1: 272؛ الجرجانيّ، شرح المواقف، 1: 276؛ الأسدآباديّ، التعليقات: 59_60 و276]

وبملاحظة هٰذا الدليل يجب أيضًا تبيين أصل وجوب معرفة الله؛ لأنه على فرض عدم وجوبها لا معنى لحصول مقارنة بينها وبين سائر الواجبات، ولهٰذا السبب سنشير فيما يلي إلى أدلّة وجوب معرفة الله.

أدلّة وجوب معرفة الله

لإثبات وجوب معرفة الله استُفيد من أدلة عقلية ونقلية مختلفة نشير إليها فيما يلي:

1. وجوب شكر المنعم

بملاحظة وفرة النعم حول الإنسان يجب ببداهة العقل القبول بوجوب شكر المنعم. فمن الضروريّ عقلًا شكر المُنعم الّذي وهب كل هٰذه النعم للإنسان. وشكر مثل هٰذا المنعم لا يمكن دون معرفته، إذن معرفة المنعم أي معرفة الله ـ سبحانه ـ واجبةٌ وضروريةٌ. [أبو الصلاح الحلبي، تقريب المعارف: 65_66؛ السبزواري، الخلاصة: 348؛ ابن ميثم البحراني، قواعد المرام: 28_29؛ القزويني، الآلوسي والتشيّع: 253]

2. دفع الضرر المحتمل

هناك آراءٌ مختلفةٌ حول وجـــود الله، والقبول بصانع العالم أو إنكاره يترتّب عليه نتائج جدّ عظيمةٍ في سعادة الناس وشقائهم. فإذا كان صانع العالم موجودًا وأنكره المكلّف فإنّه سيبتلى بالشقاء الأبديّ، ويلحق به ضررٌ عظيمٌ. إذن العقل يحكم بوجوب معرفة الله من أجل دفع الضرر المحتمل. [أبو الصلاح الحلبي، تقريب المعارف: 65 و66؛ الســبزواري، الخلاصة: 348؛ ابن ميثم البحراني، قواعد المرام: 28 و29؛ القزويني، الآلوسي والتشيّع: 253]

3. النصوص

اشــتملت بعض النصوص أمرًا للنبيّ بتحصيل العلم بوجود الله كما في قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾، وبحسب مفاد قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ يجب على الأمّة الإســلاميّة اتّباع النبيّ وتحصيل العلم في مســألة التوحيد أيضًا. ومن جهةٍ أخرى يتّفق المفكرون المســلمون على رؤيةٍ واحدةٍ، وهي أنّه لا يوجد فرقٌ بين التوحيد وســائر أصول العقائــد من هٰذه الجهة. إذن يجب في أصول العقائد كلّها تحصيل العلم، والتقليد قاصرٌ عن إفادة العلم. [كاشــف الغطاء، النور الساطع، 2: 107؛ بيارجمندي خراساني و آرام حائري، مدارك العروة، 1: 154]

4. الإجماع

تدلّ دراســة آراء العلماء والمفكرين المسلمين على وجوب معرفة الله. [الآمدي، أبكار الأفكار، 1: 156؛ الجويني، الشامل: 20_21]

نقدٌ ودراسةٌ

بملاحظة أنّ البحث يقع في الواجــب الأوّل، ولم يثبت القرآن ولا الأحاديث لحدّ الآن، فالاستدلال بالنقل والإجماع ليس صحيحًا في هٰذا البحث.

والأدلّة العقليّة أيضًا توجب شكر المنعم ودفع الضرر المحتمل، ومعرفة الله مقدّمةٌ لهٰذه الواجبات. إذن الواجب الأوّل هو شكر المنعم ودفع الضرر المحتمل ومعرفة الله مقدّمةٌ له(*)، والنظر والاستدلال مقدّمةٌ لمعرفة الله، والإرادة والقصد مقدّمةٌ للنظر

(*) لا يخفى أنّ الكلام في تحديد الواجب الاعتقاديّ الأوّل، وأمّا وجوب شكر المنعم أو وجوب دفع الضرر

والاستدلال. وحينئذٍ إذا قلنا إنّ العقل عن طريق هٰذين يسعى إلى إثبات وجوب معرفة الله والمقصود الأصليّ هو معرفة الله، وبغض النظر عن أنّنا نعتقد بأنّ معرفة الله فطريّةٌ، سيكون أوّل واجبٍ اعتقاديٍّ أصليٍّ هو الاعتقاد بالله والإيمان به(*).

النظريّة الخامسة: التفصيل

يعتقد بعض المتكلّمين بالتفصيل، ويؤمنون بأنّه إذا كان المقصود من الواجب الأوّل، هو المقصود بالأصالة والمقصود بالذات من الواجب، ففي هٰذه الحالة تكون معرفة الله هي أوّل واجبٍ اعتقاديٍّ، وإذا كان المقصود من الأوّل، هو الأوّل من أيّ جهةٍ كانت لا الأوّل بحسب المقصود بالأصالة، ففي هٰذه الحالة يكون النظر أو القصد هو الواجب الأوّل. [الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين: 113؛ العلّامة الحلي، أنوار الملكوت: 9؛ العلّامة الحلي، معارج الفهم: 91؛ العلّامة الحلي، أنوار الملكوت: 86؛ الأسدآبادي، التعليقات: 60؛ التفتازاني، شرح المقاصد، 1: 271؛ الجرجاني، شرح المواقف، 1: 276؛ حمود، الفوائد البهية 1: 29؛ العلّامة الحلي، مناهج اليقين: 192؛ ابن خلدون، لباب المحصل: 301]

وكان للفخر الرازيّ مثل هٰذه الرؤية، مع وجود اختلافٍ هو إذا كان المقصود من الواجب الأوّل هو المقصود بالأصالة، ونقول إنّ معرفة الله فعلٌ اختياريٌّ، فلا ريب في أنّ معرفة الله هي أوّل واجبٍ، وإذا لم تكن معرفة الله اختياريّةً فيجب حينئذٍ الإذعان بأنّ النظر والاستدلال هو أوّل الواجبات. ولٰكن إذا كان المقصود من الأوّل هو الأوّل من أيّ جهةٍ كانت ففي هٰذه الحالة يكون القصد هو الواجب الأوّل. [الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل: 59]

المحتمل فهي واجباتٌ عمليّةٌ يحكم بها العقل بنحوٍ عامٍ، نعم هي طبّقت في المقام لأجل أن تشكّل دافعًا للإنسان نحو البحث عن معرفة المبدإ لهٰذه النعم أو الضرر المحتمل، وهٰذا لا يعني أنّها أصبحت الواجب الاعتقاديّ الأوّل؛ إذ إنّها من مفردات الحكمة العمليّة وليست من قضايا الحكمة النظريّة لتكون واجبًا اعتقاديًّا أوّلًا أو ثانيًا، فالمطلوب الأوّل للإنسان في مجال الرؤية الكونيّة والعقيدة هو معرفة المبدإ الأوّل لهٰذا الوجود بكلّ تفصيلاته، بغضّ النظر عمّا كان سببًا لحصول ذٰلك. [التحرير]

(*) إذا كان المقصود من الاعتقاد هو الاعتقاد بالمعنى المنطقيّ - أي بمعنى التصديق - فهو من مقولة العلم والمعرفة، وهو غير الإيمان؛ لأنّه عبارةٌ عن حالةٍ نفسانيّةٍ توجب المطاوعة والانفعال القلبيّ الّذي يوجب التقيّد بالأعمال المناسبة للمعرفة المفروضة؛ ولهٰذا قد يتخلّف الإيمان عن المعرفة والعلم كما في قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾. ويقابلها الكفر والجحود، وهو حالةٌ غير إراديّةٍ وإن كانت مقدّماتها إراديّةً ومنها المعرفة، فلا يصحّ جعل الإيمان الواجب الأوّل. [التحرير]

يعتقد البيجوريّ أيضًا أنّه إذا كان المراد من الواجب الأوّل، هو الأوّل بحسب المقصود ففي هٰذه الحالة تكون معرفة الله هي الواجب الأوّل، ولٰكن إذا كان المراد من الأوّل ناظرًا إلى أوّل وسيلةٍ ففي هٰذه الحالة يكون النظر والاستدلال أوّل واجبٍ، وإذا كان ناظرًا إلى الطريق والوسيلة البعيدة فيجب الإذعان بأنّ الواجب الأوّل هو القصد. [البيجوري، حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد: 37 و38؛ الشيرازي، الإشارة: 372]

يعترض السيّد عميد الدين العبيدليّ على هٰذه النظريّات قائلًا: «إذا كانت معرفة الله واجبةً من باب شكر المنعم ودفع الضرر المحتمل، ففي هٰذه الحالة لا يمكن عدّ معرفة الله أوّل الواجبات بحسب المقصود أوّلًا وبالذات؛ لأنّ المقصود بالأصالة والمراد بالذات هو شكر المنعم أو دفع الضرر المحتمل، إذن يجب أن يكون هو الواجب الأوّل؛ لا معرفة الله» [العبيدلي، إشراق اللاهوت: 29].

النظريّة المختارة

يتّضح من نقد النظريّات الأربع الأولى، وكذٰلك من نقد النظرية الخامسة الّتي هي أقرب النظريّات إلى الواقع، أنّ هناك فرضين في هٰذا البحث، أحدهما أنّ الإنسان يحمل معرفة الله الفطريّة والقلبيّة، والآخر هو أنّ الإنسان حين الولادة يشبه الورقة البيضاء. وعلى أساس الفرض الأوّل فإنّ الواجب الاعتقادي الأصليّ الأوّل هو الاعتقاد والإيمان بالله، وأوّل واجبٍ مقدّميٍّ هو إرادة الإيمان بالله(*) . وكذٰلك على أساس الفرض الثاني، إذا كان المقصود من الواجب الأوّل هو الأوّل بحسب المقصود الأصليّ والواجب الأوّل الأصليّ، ففي هٰذه الحالة تكون معرفة الله أوّل واجبٍ، وإذا كان المقصود من ذٰلك الأوّل بحسب أوّل فعلٍ صادرٍ من المكلّف، ففي هٰذه الحالة يجب أن يكون القصد هو الواجب الأول؛ لأنّ الشكّ المنهجيّ من جملة الأفعال الاختياريّة أيضًا، وهو مسبوقٌ بالإرادة والاختيار(**) .

(*) وقد تقدّم في تعليقاتنا السابقة أنّ هذا الفرض لا يمكن الالتزام به. [التحرير]

(**) قد تقدّم أيضًا ما فيه في جملة التعليقات السابقة، والصحيح الّذي لا بدّ أن يقال: إنّ الواجب الاعتقادي الأوّل النفسي هو معرفة المبدإ الأوّل للوجود، ولا تكفي فيه المعرفة الفطرية كما تقدّم، ومقدّمته هو النظر والاستدلال، فيكون واجبًا بالوجوب المقدّمي، فيجب تحصيله. [التحرير]

قائمة المصادر

1. الآمدي، سيف الدين، (1423 هـق)، أبكار الأفكار في أصول الدين، أحمد محمد مهدي، القاهرة، دار الكتب.

2. ابـن خلدون، عبد الرحمن، (1425 هـق) لباب المحصل في أصول الدين، أحمد فريد مزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية.

3. ابن ميثم البحـراني، كمال الديـن، (1406 هـق)، قواعد المرام في علم الكلام، السيد أحمد الحسيني، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

4. أبو الصلاح الحلبي، تقي بن نجـم، (1404 هـق)، تقريب المعارف، قم، انتشارات الهادي.

5. الأسدآبادي، سيد جمال الدين (1423 هـق)، التعليقات على شرح العقائد العضدية، السيد هادي خسروشاهي والدكتور عماره، بلا مكان.

6. الأشـعري، أبو الحسـن (1400 هـق)، مقالات الإسـلاميين واختلاف المصلين، ألمانيا، فرانس شتاينر.

7. برنجـكار، رضا، (ربيـع 1375 هـش)، "حضـور اراده در مبادى عمل" [حضور الإرادة في مبادئ العمل].

8. البغـدادي، عبد القاهـر، (2003م)، أصول الإيمـان، إبراهيم محمد رمضان، بيروت، دار ومكتبة الهلال.

9. بيارجمندي خراسـاني، يوسف وآرام حائري، شـيخ محمد يوسف (1381 هـق)، مدارك العروة، النجف، مطبعة النعمان.

10. البيجوري، إبراهيم، (1429 هـق)، حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، محمد الشافعي، القاهرة، دار السلام.

11. التفتـــازاني، ســـعد الديـــن، (1409 هـق)، شرح المقاصد، عبد الرحمن عميرة، قم، الشريف الرضي.

12. الجرجاني، مير سيد شريف، (1325 هـش)، شرح المواقف، بدر الدين النعساني، أفست قم، الشريف الرضي.

13. الجويني، عبد الملك، (1420 هـق)، الشـــامل في أصول الدين، بيروت، دار الكتب العلمية.

14. الحمصي الرازي، ســـديد الديـــن (1412 هـق)، المنقذ من التقليد، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.

15. حمـــود، محمـــد جميـــل، (1421 هـق)، الفوائد البهيـــة في شرح عقائد الإمامية، بيروت، مؤسسة الأعلمي.

16. ديكارت، رينه، (1369 هـش)، "تاملات در فلســـفه اولى" [تأملات في الفلسفة الأولى]، أحمد أحمدي، طهران، مركز نشر دانشگاهى.

17. الســـبزواري، قطب الديـــن، (1373 هـش)، الخلاصة في علم الكلام، رسول جعفريان، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

18. الســـيد المرتضى، الســـيد أبو القاســـم علي، (1387 هـش)، جمل العلم والعمل، النجف الأشرف، مطبعة الآداب.

19. الســـيد المرتضى، السيد أبو القاسم علي، (1405 هـق)، رسائل الشريف المرتضى، السيد مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم، قم.

20. السيد المرتضى، الســـيد أبو القاسم علي، (1411 هـق)، الذخيرة في علم الكلام، السيد أحمد الحسيني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.

21. الشـــيخ الصدوق، محمد بن بابويـــه، (1398 هـق)، التوحيد، قم، دفتر

انتشارات اسلامي.

22. الشيرازي، أبو إسحاق، (1425 هـ.ق)، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، محمد حسن إسماعيل، بيروت، دار الكتب العلمية.

23. الطوسي، الخواجة نصير الدين، (1405 هـ.ق)، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، بيروت، دار الأضواء.

24. العبيدلي، سيد عميد الدين، (1381 هـ.ش)، إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت، علي اكبر ضيايي، طهران، ميراث مكتوب.

25. العلّامة الحلي، الحسن بن يوسف، (1363 هـ.ش)، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، محمد نجمي الزنجاني، قم، الشريف الرضي.

26. العلّامة الحلي، الحسن بن يوسف، (1386 هـ.ش)، معارج الفهم في شرح النظم، قم، دليل ما.

27. العلّامة الحلي، الحسن بن يوسف، (1414 هـ.ق)، المسك في أصول الدين والرسالة الماتعية، رضا أستادي، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية.

28. العلّامة الحلي، الحسن بن يوسف، (1415 هـ.ق)، مناهج اليقين في أصول الدين، طهران، دارة الأسوة.

29. العلّامة الحلي، الحسن بن يوسف، (1426 هـ.ق)، تسليك النفس في حظيرة القدس، فاطمة رمضاني، قم، مؤسسة امام صادق (ع).

30. العلّامة المجلسي، محمد باقر، (1403 هـ.ق)، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

31. العلّامة المجلسي، محمد باقر، (1404 هـ.ق)، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، السيد هاشم الرسولي، طهران، دار الكتب الإسلامية.

32. الفاضل المقداد، أبو عبد الله المقداد، (1405 هـق)، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشـــدين، السيد مهدي الرجائي، قم، انتشارات مكتبة آية الله المرعشي النجفي(ره).

33. الفاضل المقداد، أبو عبد الله المقداد، (1422 هـق)، اللوامع الإلٰهيّة في المباحث الكلامية، الشهيد القاضي الطباطبائي، قم، دفتر تبليغات إسلامي.

34. القاضي عبد الجبار، ابن أحمد، (1422 هـق)، شرح الأصول الخمسة، أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

35. القزويني، سيد أمير محمد، (1420 هـق)، الآلوسي والتشيّع، قم، مركز الغدير للدراسات الإسلامية.

36. كاشـــف الغطاء، علي، (1422 هـق)، النور الســـاطع في الفقه النافع، النجف الأشرف، منشورات مؤسسة كاشف الغطاء العامة.

37. الكليني، محمد بن يعقوب بن إســـحاق، (1407 هـق)، الكافي، علي أكبر الغفاري ومحمد الآخوندي، طهران، دار الكتب الإسلامية.

38. المؤيـــدي، إبراهيم بـــن محمد بن أحمـــد، (1422 هـق)، الإصباح على المصباح في معرفة الملك الفتاح، عبد الرحمن شـــايم، صنعاء، مؤسسة الإمام زيد بن علي.

39. المـــلّا صالح المازنـــدراني، محمـــد، (1388 هـق)، شرح أصول الكافي، العلّامة الشعراني وعلي أكبر الغفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية.

دراسات

المنهج التكامليّ والرؤية الوجوديّة

صالح الوائلي

الخلاصة

البحـــث هو دراســـةٌ تحليليّةٌ جـــادّةٌ لعمليّة التفكير المنهـــجيّ في الوصول إلى الحقائق الكونيّة العليا الّتي يعبّر عنها بالرؤية الكونيّة أو الفلســـفيّة الّتي تشـــكل عقيدة الإنســـان الإدراكيّة حول هٰذا الوجود، والهدف من هٰذا البحث هو إعطاء رؤية حول الســـلوك المنهجيّ الإيجابيّ في عمليّة بنـــاء المنظومة العقديّة من خلال استثمار الأدوات المعرفيّة كافّةً والاستفادة القصوى من معطياتها في إثبات الحقائق الوجوديّة، وتقديم معالجة حقيقيّةٍ للتعارض الحاصل بينها بدوًّا، كما ونســـعى من خلال البحث التوصّـــل إلى رؤيةٍ واضحةٍ في جعـــل الأدوات المعرفيّة تكامليّةً لا تهادميّةً؛ وذٰلك بالرجوع إلى مصدر حجّيّتها الوحيد الّذي هو العقل الإدراكيّ الحاكم العلميّ المطلق في مستويات الفكر كافّةً.

المفردات الدلاليّة: المنهج، المعرفيّة، التكامليّة، العقيدة، الأدوات.

مقدّمةٌ

ليس ثمّة كائنٌ عاقلٌ يعيــش في هٰذا الكون لا يحمل رؤيةً عمّا حوله، وهٰذه الرؤية قد يعبّر عنها في المصطلح الفلسفيّ بالرؤية الكونيّة أو رؤية العالم (World View) وصورته، ويعبّر عنها أيضًا في المصطلح الكلاميّ بالعقيدة.

وقد تعرّف الرؤية الكونيّة بأنّها مجموعــة الآراء والأفكار الكلّيّة حول مبدإ الوجود ومنتهاه والواسطة بينهما [انظر: مصباح يزدي، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، ص 22]، وينبغي الإشارة هنا إلى أنّ مصطلح الرؤية الكونيّة يوهم الاختصاص بالكون (Universe) دون الوجود الإلٰهيّ، بيد أنّ الصحيح شموله لهٰذا الوجود.ولدفع هٰذا أفضّل استخدام مصطلح الرؤية الوجوديّة بدلًا من الرؤية الكونيّة،وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «رحم الله امرئًا أعدّ لنفسه واستعدّ لرمسه وعلم من أين وفي أين وإلى أين» [الفيض الكاشاني، الوافي، ج 1، ص 116]. فمن رحمة الله ـ تعالى ـ على العباد أن جعل لهم حاجاتٍ تسوقهم لمعرفة المبدإ والمنتهى والوسيلة الّتي من خلالها يصلون إلى هدفهم الوجوديّ وينالون كمالاتهم المنشودة.

والسبب الّذي يجعل الإنســان مضطرًّا لتبنّي رؤيةٍ وجوديّة أو عقيدةٍ ما، هو أنّه كائنٌ مفكّرٌ بطبعه، مدركٌ لنفسه ولحاجاتها الّتي تصنع هدفه الوجوديّ، ذٰلك الهدف الّذي يقف وراء الدوافع والمواقف الإنسانية كافّةً، هو السعادة والاستقرار النفسيّ.

في الوقت ذاته يدرك الإنســان أنّ حاجاته النفســانيّة لا يمكــن تحقيقها إلّا مــن خلال تفاعله الوجوديّ مع محيطه، فيضطــرّ إلى التعرّف على نواميس محيطه الوجوديّ، ليتســنّى له من خلال تلــك المعرفة التوصّــل إلى كيفيّة التعاطي معه للحصول على مقتضيات الســعادة واللذّة وتجنّب منافياتهما من مقتضيات الشقاء والألم، فمن جهل محيطه الوجوديّ اصطدم بقوانينه الصارمة، وممّا لا شكّ فيه أنّ الاصطدام بالقوانين يكلّف ـ لا محالة ـ فقدان جملةٍ من الإمكانات الّتي من شأنها تأمين جانبٍ من ســعادة الإنسان، وتدفع عنه جانبًا من شقائه، و قد يكون الجهل بالمحيط الوجوديّ سببًا لفواته فرص الاستفادة منه واستثماره على الوجه المطلوب،

فيفقد بذٰلك الكثير ممّا يسعى لتحقيقه.

وهٰذا - في الحقيقة - هو ما يدفع الإنسان بنحوٍ فطريٍّ غريزيٍّ للتعرّف على قوانين الطبيعة وأسرارها، فباكتشاف قانون الجاذبيّة والحركة في الفيزياء النيوتنيّة - مثلًا - أمّن الإنسان الكثير من المنافع الّتي لم يكن يتمتّع بها، ودفع عن نفسه الكثير من الأضرار الحياتيّة الّتي كان يعاني منها قبل هٰذه الاكتشافات، وهٰكذا في كلّ قانونٍ جديدٍ يكتشف في عالم الطبيعة وفي أيّ حقلٍ من حقولها، فإنّه يدفع الحياة إلى الأمام.

فالمتتبّع يعرف مقدار ما ساهمت به الاكتشافات العلميّة المتلاحقة لقوانين الطبيعة في تسخير إمكانيّاتها لخدمة البشريّة، وبفضلها انخفض معدّل الوفيّات في المجتمعات البشريّة، وارتفع معدّل متوسط الأعمار، وأصبحت الحياة أكثر رفاهيّةً من ذي قبل، وبدون شكٍّ أنّ الجهل بهٰذه القوانين كان سببًا لفقدان الكثير من تلك المنافع والوقوع في الكثير من الأضرار، فالطبيعة في العصور السالفة كانت تفتك بالإنسان بأوبئتها وكوارثها المختلفة، والسبب هو جهل الإنسان بقوانين الطبيعة، وبتعبيرٍ فلسفيٍّ الجهل بالرؤية الوجوديّة لعالم الطبيعة، الّذي يجعله يجهل سبيل التعاطي مع الطبيعة، والتخبّط في مجاراتها سلوكيًّا، فتسحقه.

من هنا يتبيّن مدى أهمّيّة الرؤية الوجوديّة والعقديّة للإنسان؛ لأنّها معرفةٌ لقوانين الوجود ونظامه، وعلى ضوئها يحدد الإنسان مواقفه العمليّة السلوكيّة، فمن يعتقد أنّ الوجود هو في حدود عالم الطبيعة فحسب، فإنّ أهدافه الوجوديّة تتحدّد بحدودها، ويكفيه البحث عن القوانين المتعلّقة بالطبيعة ليؤمّن بذٰلك منافعه ومصالحه المادّيّة. أمّا من يعتقد بأنّ الوجود يتعدّى أفق الطبيعة، وأنّ هناك عالمًا ما وراءها، فإنّ اكتشاف القوانين المتعلّقة بالطبيعة - وإن كانت تؤمّن له مقدارًا من مصالحه - لا تجعله مطمئنًّا مستقرًّا، بل يبقى يعيش القلق من تلك المساحة الوجوديّة اللامتناهية، وأنّى له أن يؤمّن مصالحه فيها ويدفع المضارّ المترتّبة على جهله بقوانينها، خصوصًا مع اعتقاده بأنّ لها تأثيرًا مباشرًا على وجوده وخلوده. من هنا يدرك هٰذا الإنسان لابدّيّة السعي لمعرفة تلك القوانين المتعلّقة بذٰلك العالم

الماورائيّ العظيم.

وبطبيعة الحال إذا كان اكتشاف قوانين الطبيعة وعلاقاتها معقّدًا وعسيرًا ويحتاج إلى جهودٍ حثيثةٍ في التوصّل إليها، فإنّ قوانين عالم ما ورائها سوف لا يكون أقلّ من ذٰلك، إن لم يكن أشدّ تعقيدًا، بل قد يستحيل اكتشافها وفق أدواتنا المعرفيّة المتاحة لنا، فلعلّنا نعجز كبشر عن استكشاف ذٰلك العالم وقوانينه بنحوٍ تفصيليٍّ، فلا محيص من البحث عن وسيلةٍ تمتلك عينًا قدسيّةً قادرةً على مشاهدة الغيب الما ورائيّ؛ لمعرفة تلك القوانين وسبل التعاطي معها، وسوف تأتي الإشارة إلى هٰذه المطالب في طيّات البحث.

من هنا ندرك ضرورة أن تكون تلك العقيدة والرؤية مطابقةً للواقع؛ كي لا يُضلّ السبيل إلى الغاية المطلوبة.

وفيما لو فكّر الإنسان في إنشاء حضارةٍ مجتمعيّةٍ ناهضةٍ، فإنّه لا يجد بدًّا من تبنّي رؤيةٍ كونيّةٍ منسجمةٍ مع الواقع. قال ألبرت شفيتسر ـ أحد المفكرين الغربيّين ـ في معرض حديثه عن الرؤية الوجوديّة: «إنّ أعظم الواجبات الملقاة على عاتق الروح إيجاد نظرةٍ إلى العالم، فيها جذور كلّ الأفكار والمعتقدات وألوان النشاط المتّصلة بالعصر، ولا نستطيع الوصول إلى الأفكار والمعتقدات الّتي هي أسس الحضارة عامّةً، إلّا بالحصول على نظرةٍ للعالم تتّفق مع الحضارة... إذ إنّها مضمون أفكار المجتمع والأفراد الّذين يؤلّفون أفكارهم عن الطبيعة وعن موضوع العالم الّذي يعيشون فيه، وعن مكانة الإنسانية والأفراد ومصيرها...» [شفيتسر: فلسفة الحضارة، ص 67].

والعقيدة ـ أيّ عقيدةٍ ـ على مرتبتين، مرتبةٍ أولى تشكّل أصول العقيدة بنحوٍ كلّيٍّ، ومرتبةٍ أخرى متفرّعةٍ عن الأصول، وهي تفاصيل العقيدة العليا.

ولأجل هٰذا كلّه احتجنا إلى البحث عن الأدوات المعرفيّة وطبيعة العلاقة الجدليّة بينها؛ لتحديد حجّيّتها ومدى حاكميّة بعضها على بعضٍ؛ لنستكشف من

خلالها حدود عالمنا والقوانين الّتي تحكمه؛ علّنا نصل إلى معرفة كيفيّة التعاطي معها وتطويعها في خدمة تحقيق أهدافنا الوجوديّة.

والبحث يتضمّن نقاطًا أساسيّةً تمثّل مقدّماتٍ لنتيجةٍ تأتي بعدها، وهي كالتالي:

أوّلًا: أدوات تكوّن المعرفة البشريّة (Cognitive Tools)

قال الله تعالى في محكم كتابه العزيز: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة النحل: 78].

لو عدنا في ذاكرتنا القهقرى لوجدنا أنّ صورها يضعف تماسكها شيئًا فشيئًا، ثمّ تتبعثر لتصل إلى نقطةٍ يتلاشى فيها كلّ شيءٍ حتّى ذواتنا، وهٰذا يعني أنّ الإنسان كان في مرحلةٍ ما يغمره الجهل المطلق، وحسب تعبير الآية الشريفة «لا تعلمون شيئًا».

والسؤال هنا هو كيف استطاع الإنسان إخراج نفسه من مرحلة الجهل المطلق إلى مرحلة العلم والمعرفة؟ كيف حصل لديه هٰذا الركام الهائل من الإدراكات والمعارف؟

الآية الشريفة أشارت بوضوحٍ إلى الأدوات الّتي خرج بها الإنسان من ظلمة جهله المطلق إلى عالم النور والمعرفة، ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾، والآية تبدأ بأداة الحسّ؛ لأنّها - كما سيأتي - أوّل وسيلة يستخدمها الإنسان، لا سيّما السمع فقد ذكرت بعض الأبحاث العلميّة أنّ هٰذه الحاسّة تعمل عند الجنين قبل كلّ الحواسّ في بطن أمّه، فهو يسمع الأصوات ويتأثّر بها، والسمع طريق لمدركات الإنسان السمعيّة، وبطبيعة الحال فإنّ المدركات السمعيّة تشمل المنقولات الدينيّة والتاريخيّة والأدبيّة الّتي تحصل عادة بالنقل الشفويّ؛ ولذا ومن باب التغليب يعبّر أحيانًا عن النصوص حتّى المكتوبة منها بالمسموعات.

وأمّا الأبصار والأفئدة الّتي جاءت بصيغة الجمع في الآية بخلاف السمع الّذي جاء بلفظ المفرد، فقد ذكر بعض المفسرين أسبابًا وجيهةً لذٰلك، وليس محلّ ذكرها هنا، ويمكن أن يقال إنّ للبصر استعمالين، أحدهما بمعنى النظر والإدراك الحسّيّ

الّذي يحصل من انعكاس الموجات الضوئيّة واللونيّة على العين، والآخر بمعنى الوعي والإحاطة العلميّة والفهم، قال تعالى: ﴿وَ إِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [سورة الأعراف: 198]، وعلى المعنيين فإنّ البصر يعطي مفهوم الإدراك الحسّيّ أو الإدراك الفهميّ.

وكذٰلك الأفئدة جمع فؤادٍ بمعنى القلب، الّذي ذكر المفسّرون له معاني متعدّدةً منها العقل، وهو أنسب لأصل اللغة؛ فإنّ الفؤاد سمّي بذٰلك لتفؤّده أي توقّده [انظر: الفراهيدي، كتاب العين، ج 8، ص 79]، فهو للعقل أقرب مأخذًا، فهٰذه هي الطرق الّتي أشار القرآن إليها في تشكيل منظومة الإنسان المعرفيّة وخروجه من الجهل المطلق.

فالأدوات المعرفيّة وجدانًا وقرآنًا ثلاثٌ:

الأولى: الحسّ (Sense) : وهو الأداة الّتي تؤمّن للإنسان مدركاته الحسّيّة سواءٌ الداخليّة منها كاللذّة والألم الحاصلة عن طريق الحسّ الباطن والخيال والوهم، أو الخارجيّة كالمرئيّات والمسموعات و... الّتي تؤمّنها الحواسّ الخمس الظاهريّة مباشرةً.

- **الثانية**: النصّ: يتبادر من مفردة النصّ خصوص المكتوب كما في اللغة الإنجليزيّة (Text) ، بيد أنّ مرادنا منه هو كلّ ما يؤمّن المدركات المنقولة، منقوشةً كانت أو ملفوظةً، وسواءٌ كان النصّ دينيًّا أم أدبيًّا أم تاريخيًّا.

- **الثالثة**: العقل (Mind) : وهو الأداة الّتي تؤمّن للإنسان المدركات المستنتجة بالتحليل والتركيب الذهنيّ اعتمادًا على مدركاتٍ أوّليّةٍ بسيطةٍ حاصلةٍ فيه يطلق عليها (البدهيّات).

وتجدر الإشارة إلى أنّ هناك من يصنّف هٰذه الأمور على مصادر المعرفة ويجعل الأدوات أمورًا أخرى، ومن نافلة القول أنّه لا مشاحّة في الاصطلاح، لو لم يترتّب

عليــه أثرٌ علميٌّ أو عمليٌّ، ومن وجهة نظري فــإنّ هٰذه أدوات المعرفة وليس منها مصادر معرفيّةٌ ســوى العقل الّذي فيه الحيثيّتان معًــا؛ وذٰلك لأنّ المصدر يعطي إيحاءً بأنّه يشــتمل على معلوماتٍ خاصّةٍ به ونحن نســتقي منــه، بينما الحقيقة أنّ الحسّ يستخدم وسيلةً للحصول على معلوماتٍ منفصلةٍ عنه، وكذا النصّ هو ليس معلوماتٍ، وإنّما وسيلةٌ قوليّةٌ أو كتابيّةٌ تشــكّل رموزًا تدلّ على معلوماتٍ يدركها العقل وفق مقارنــاتٍ خاصّةٍ، وهناك من يخلط بين الوحي والنصّ الدينيّ، فالوحي مصدرٌ للمعرفة، وهٰذا لاشــك فيــه، بيد أنّه خاصٌّ بفئةٍ محــدّدةٍ من البشر وهم الأنبياء، أمّا النصّ فهو وســيلةٌ لنقل تلك المعرفة الوحيانيّة، فليس من الصحيح مقارنة بعضهم بين الوحي والعقل وهو في الواقع يشير إلى النصّ والعقل.

أمّــا العقل فهو مصدرٌ للمعرفة وأداةٌ لهــا؛ لأنّ فيه معلوماتٍ خاصّةً به، ومن نتاجه فيمكــن أن يكون مصدرًا معرفيًّا مــن هٰذه الحيثيّة، مضافًــا إلى أنّه أداةٌ يستخدم للكشف عن معلوماتٍ خارجةٍ عنه.

ثانيًا: حجّيّة الأدوات المعرفيّة

من الضروريّ دراسة كلّ أداةٍ معرفيّةٍ على حدةٍ للتحقّق من قيمتها العلميّة وحدود حجّيّتها؛ ليتسنّى لنا تحديد مدى القيمة المعرفيّة الّتي تحظى بها معطياتها.

بدايةً ينبغي التنويه إلى أنّ (الحجّيّة) أو القيمة العلميّة لها معانٍ مختلفةٌ، ومن أشهر معانيها في أصول الفقه (المنجزيّة والمعذريّة) سواءٌ أحصلت من الدليل العلميّ (القطع) أم لم تحصل منه، وهناك معنًى آخر مشــهورٌ أيضًا هو جعل الطريقيّة، أي أنّ الدليل الظنّيّ يكون بحكم الدليل العلميّ، وهو يستلزم المعنى الأوّل المنجزيّة والمعذريّة، بيد أنّ مرادنا من الحجّيّة هنا هو خصوص الكاشفيّة التكوينيّة للدليل، ولسنا ناظرين إلى الأثر الشرعيّ (المنجزيّة والمعذريّة)، ولا الاعتبار الشرعيّ (جعل الطريقيّة).

بعـــد أن تبيّن هٰذا نشرع بالبحث حول حجّيّة أدوات المعرفة الثلاث حســـب الترتيب التالي:

الأولى: أداة الحسّ: لا شكّ أنّ الحسّ بكلا قسميه الباطنيّ والظاهريّ يوفّر لنا مـــدركاتٍ هائلةً نتعاطى معها ـ عادةً ـ على أنّها حقائق غير قابلةٍ للشـــكّ، فعندما يدرك الإنســـان جوعه باحســـاس باطنيّ لا يفكر في أنّ ما أدركه وهم أم حقيقة بل يتحرّك بطبيعته لكي يســـدّ جوعه الّذي يشـــعر به، وكذا عندما يدرك لون السماء الزرقاء، فإنّه يحكم بثبوت اللون لها دون أي تأمل أو تروي، ويعدّ الإدراك الحسّيّ المبدأ الأول للعلم الحصوليّ؛ لأنّ العلـــم بالخارج يحصل به [انظر: الطباطبائي، مجموعة رســـائل العلّامة، كتاب البرهان، ص 224]، ولذا قال المعلّم الأوّل أرسطو: «إن فقدنا حسًّا ما فقد يجب ضرورةً أن نفقد علمًا ما لا يمكننا تناوله» [أرســـطو، منطق أرســـطو، كتاب البرهان، ج2، ص 385]، والّذي يختصر عادةً بمقولة (من فقد حسًّا فقد علمًا).

بيد أنّ هٰذا لا يمنع من حصول الخطإ في الأحكام الحسّيّة أحيانًا، كما في الحكم على السراب أنّه ماءٌ، والقلم في قدح ماءٍ أنّه مكســـورٌ، في المشـــاهدة الأولى لهٰذه الظواهر.

والسؤال هو من الّذي يحكم في الإدراكات الحسّيّة، فيصيب تارةً ويخطئ أخرى؟ ومن الّذي يحكم بأنّ هٰذا خطأٌ من الادراكات وهٰذا صوابٌ؟ فلا زال الحسّ ينقل لنا السراب على شكل الماء، والقلم في قدح الماء على شكلٍ أنّه مكسورٌ، ومع ذٰلك فإنّنا لا نحكم بمائيّة السراب ولا بانكسار القلم في قدح الماء إلّا في مشاهداتنا الأولى.

وعلى هٰذا فإنّه بعد الفراغ من سلامة الأداة الحسّيّة لا يوجد لدينا حسٌّ صحيحٌ وحسٌّ خاطئٌ، بل الحسّ أداةٌ تدرك لنا الشيء المحسوس وتنقله بكل ملابسته في ظرفه، فمائيّة السراب وانكسار القلم ليست صورةً حسّيّةً خاطئةً، بل هي صورةٌ بشروطٍ خاصّةٍ متأثّرةٍ بقانونٍ طبيعيٍّ.

فإذن هناك حاكـــمٌ وراء الحسّ هو من يتولّى عمليّـــة الحكم بالإثبات أو النفي

ويميّز بين ما هو صحيحٌ من الإدراكات الحسّــيّة وما هو خاطئٌ منها، وهٰذا الحاكم هو ما يطلق عليه في الاصطلاح المعرفيّ بالعقل.

وهناك توهّم لدى أتباع المنهج الحسّيّ أنّ التجربة قائمةٌ على أســاس المعطيات الحسّيّة لا غير، وليس للمدركات العقليّة المسبقة أيّ دخلٍ في نتائجها ـ كما أشار إلى ذٰلــك ديفيد هيوم [انظر: هيوم، تحقيق في الذهــن البشري، ص 62 ـ 67] ـ وبالعودة إلى حقيقة التجربة نجد أنّها لا يمكن أن تنتج لنا شيئًا بالاعتماد على المشاهدات الحسّيّة فحسب، بل لا بدّ أن تعتمد في مقام التعميم على شيءٍ وراء الحسّ لتبرير التعميم، وبناءً على المنطق الأرسطيّ فإنّه توجد كبرى عقليّةٌ يعبّر عنها بـ (الاتّفاقيّ لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا)، فلو حصل لنا ركامٌ من المشاهدات الحسّيّة لظاهرةٍ ما، لا يمكن أن نخلص إلى حكمٍ كلّيٍّ لهٰذه الظاهرة دون الاعتماد على تلك الكلّيّة، فلو شــاهدنا تمدّد الحديد بالحرارة لآلاف المرّات، لا نحصل على مبرّر تعميم الحكم لكلّ الأفراد، بحيث يســوّغ لنا أن نقول: (كلّ حديدٍ يتمدّد بالحرارة) ما لم ينضمّ إلى مشاهداتنا حكمٌ عقليٌّ بدهيٌّ يســمح بالتعميم، وهٰذا الحكم البدهيّ ـ كما في المنطق الأرسطيّ ـ هو (الاتّفاقيّ لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا) [انظر: ابن سينا، الشفاء، البرهان، ص 95].

وأمّا بناءً على المنهج الاســتقرائي فــإنّ المبرّر للتعميم هــو تراكم الاحتمالات الــتي تضعف مــن احتمال أن يكــون الحكم صدفــة، وكلّما ضعــف احتمال الصدفة كلّما اشــتدّ حكم التعميــم، والذهن لا يتعاطى مــع الاحتمال الضعيف وإن كان موجــودًا واقعًــا [انظــر: الصــدر، دروس في علــم الأصــول، ج3، ص121]. ولٰكــن أحــكام العقــل لا تهمل أي احتمــال مهمــا كانت ضآلتــه، فالقضية لا تصبح ضرورية ولا تخرج من إمكانها ما لم ينتفي احتمال الصدفة واقعًا.

وبهٰــذا يتّضح أنّ المنهج الحسّيّ التجريبي فاقدٌ لأيّ قيمةٍ علميّةٍ ما لم يســتعن بأداة العقل والمنهج العقليّ.

وكذا ما يتعلّق بالحسّ الباطنيّ المعبر عنه بالعلم الحضوريّ، فإنّه لا يتجاوز عن كونه مشاهدةً محسوسةً لحالات النفس، وبالتالي ليس فيه قابليّة الحكم على شيءٍ،

أو التعميم ما لم يمرّ عن طريق قناة العقل، أمّا في ما يرتبَط بالشهود والمكاشفة فقد احتــار بعض العرفاء في مصدر حجّيّتها، فذهــب بعضهم إلى أنّ مصدر حجّيّتها النــصّ الدينيّ [انظر: ابن عربي، الفتوحــات المكّيّــة، ج1، ص31]، وبعضهم ذهب إلى أنّ مصدرها شيخ الطريقة أو المرشد [انظر: الإسكندريّ، مفاتح الفلاح، ص30؛ الشعراني، لواقح الأنوار القدسيّة، ج1، ص51]، وآخر إلى أنّ كلّ عارفٍ فمشاهدته حجّةٌ له [انظر: القيصري، شرح فصــوص الحكم، ص101]. وكلّ هٰذه في الحقيقــة تخرّصاتٌ لا تنتهي إلى قرارٍ؛ لأنّ النصّ الدينيّ كما سوف يأتي ليس له حجّيّةٌ ذاتيّةٌ، ومبتلًى بمشاكل سنديّةٍ ودلاليّةٍ، وشــيخ الطريقة بشرٌ لا حجّيّة لكلامه ما لم يكن معصومًا، والعصمة محصورةٌ في أهلها، وكون كلّ مكاشفةٍ حجّةً على صاحبها فهو اعتراف بالنسبيّة المطلقة وسقوطٌ في وحل السفسطة، وفقدانٌ لأيّ قيمةٍ علميّةٍ.

فليس هناك طريقٌ لتصحيح حجّيّة المكاشــفة والشهود سوى العقل البرهانيّ، وهٰذا ما تمسّــك به بعضهم لتصحيح المكاشفات حين فقدان المعيار. [انظر: ابن تركه، تمهيد القواعد، ص589]

الثانيــة: أداة النصّ: ونقصد بها كلّ ما يعبّر عن مقصود المتكلّم بدلالات قوليّةٍ أو كتابيّةٍ، وما يعنينا هو النصّ الدينيّ، أي الصادر من جهةٍ مقدّسةٍ (الإلٰه أو النبيّ أو الــوصيّ)، والمعبّر عنه بالتراث الدينيّ بالآية أو الرواية أو الحديث، وفي خصوص الدين الإسلاميّ الكتاب (القرآن الكريم) والسنّة المحكيّة (أقوال المعصومين).

النصّ الدينيّ كأيّ نصٍّ خاضــعٌ لمعايير في تحديد مدى صدقه، والمعايير ـ كما يذكرها الفقهاء والأصوليّون ـ على قسمين: سنديّةٍ ودلاليّةٍ، ونعني بالمعايير السنديّة الخصائص الكمّيّة والكيفيّة لوسائط نقل الخبر (المخبرين)، فقد ينقل الخبر مجموعةٌ كبيرةٌ من الناس يمتنع تواطؤهم على الكذب لاختلاف مشاربهم وحالاتهم، ويطلق على هٰذا النوع من الخبر بالمتواتر، وهنا لا يوجد داعٍ لمعرفة أحوال المخبرين الفرديّة الدخيلة في صدق الخــبر أو كذبه، وقد ينقل الخبر بدرجــةٍ كمّيّةٍ أدنى من ذٰلك، بحيث لا يمتنــع تواطؤهم على الكذب، ويطلق عليه الخبر الواحد، وفي هٰذا النوع

نحتاج إلى معرفة أحوال المخبرين الفرديّة.

ولا شكّ أنّ الخبر المتواتر قطعيٌّ من حيث الصدور، لامتناع الكذب فيه عقلًا(*)، وحجّيّة القطع ذاتيّةٌ، أمّا الخبر الواحد فإنّه دون ذٰلك، فقد يكون ظنّيًّا أو مشكوكًا أو حتّى محتملًا.

فلو كانت السلسلة الرجاليّة الناقلة للخبر الواحد ثقاةً عدولًا فإنّ الخبر يدخل ضمن دائرة الظنّ المشهور حجّيّته بين الأصوليّين.

أمّا المعايير الدلاليّة فهي الّتي يستكشف منها مدلول النصّ ومراد المتكلّم أو كاتب النصّ، وهي معايير عرفيّةٌ، من قبيل أنّ في كلّ نصٍّ دلالةً تصوريّةً أوّليّةً تحصل من خلال المفردات أو الجمل المؤلّفة منها، ودلالةً تصديقيّةً وهي على نحوين: تصديقيّةٍ أولى، ويعبّر عنها بالاستعماليّة، أيّ أنّ المتكلم أو الكاتب أراد استعمال هٰذه المفردات وقصد إحضار معانيها في ذهن السامع أو القارئ؛ وتصديقيّةٍ ثانيةٍ، ويعبّر عنها بالجدّيّة، حيث يستفاد من حال المتكلّم ومجموع الكلام والقرائن المتّصلة و المنفصلة أنّ ما يقوله يريده جدًّا. [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول مباحث الدليل اللفظي، ج1، ف 4]

فمن خلال المعايير السنديّة والدلاليّة يمكن أن نتوصّل إلى معرفةٍ نصّيّةٍ، بيد أنّ المشكلة في القيمة العلميّة لهٰذه المعرفة، فالنصّ قد يبتلى بمشكلةٍ سنديّةٍ فيما لو كان خبرًا واحدًا، وفي السلسلة قطع أو مخبرون غير ثقاةٍ أو غير ذٰلك، ومع تسليم

(*) وقوع الكذب في الخبر المتواتر ممتنعٌ عقلاً - بناءً على المنطق الأرسطيّ - وذٰلك لاعتماده قياسًا كبراه عقليّةٌ، إمّا بحسب القاعدة العقليّة (الاتّفاقيّ لايكون أكثريًّا)، وفرض تكرّر الكذب من مخبرين كثيرين مختلفةٌ أحوالهم يكون من الاتّفاقي الأكثريّ المنفيّ وفق الكبرى المتقدّمة، فالتواتر بناءً على هٰذا المنطق يقترب من التجربة فيكون ضروريّ الصدق، وإمّا بحسب حساب الاحتمالات، فإنّه يضعف احتمال وقوع الكذب في الخبر المتواتر إلى درجةٍ لا تكاد تتوهّم، بيد أنّ العقل لا يحكم بضرورة القضيّة؛ لأنّ احتمال الخلاف مهما ضعف فهو لا يزول واقعًا فتكون القضيّة ممكنةً ولا تصل حدّ اليقين الثابت.

كون المخبرين ثقاة فإنّ الخبر يصبح مظنون الصدور، وتأتي مشكلة أنّ الظنّ حجّةٌ. ومع تسليم بحجّيّة السند لكون النصّ متواترًا أو بناءً على حجّيّة خبر الواحد سندًا، فهناك مشكلة الدلالة، فأغلب النصوص دلالتها ليست قطعيّةً، أي أنّها ليست نصًّا في المعنى، بل ظاهرةٌ أو مجملةٌ فيه، والظاهرة منها تحتمل ولو ضعيفًا معنى أو معاني أخرى، أمّا المجملة فتتساوى فيها احتمالات المعاني المتعدّدة، وكلّ ذلك لا ينتج لنا دلالةً قطعيّةً في إرادة الاستعمال ولا مراد المتكلّم الجدّيّ، وقد وقع الكلام بين الأصوليّين في حجّيّة ظواهر النصوص كون الدلالة فيها ظنّيّةً، وحتّى من قالوا بحجّيّتها لم يعدّوها في المسائل العقديّة، لا سيّما المرتبة الأولى (أصول العقيدة)، إلّا من شذّ، علمًا أنّ ممّا يستدلّ به الأصوليّون على حجّيّة النصوص في أخبار الآحاد هو السيرة العقلائيّة وكون منشئها عقليًّا؛ وذلك للزوم عسر التفاهم بدون اعتماد أخبار الآحاد، وأيضًا يستدلّ بدليل الانسداد القاضي بلزوم الإطاعة الظنّيّة في التكاليف المعلومة، بناءً على مقدّماتٍ عقليّةٍ صرفةٍ [الأنصاري، فرائد الأصول 1: 228]، قال في الكفاية: «دليل الانسداد، وهو مؤلّفٌ من مقدّماتٍ يستقلّ العقل مع تحققها بكفاية الإطاعة الظنّيّة... ولا يكاد يستقلّ بها بدونها». فقد ركب صاحب الكفاية دليل الانسداد من مقدّماتٍ خمسٍ كما يلي:

الأولى: العلم إجمالًا بثبوت تكاليف في الشريعة.

الثانية: انسداد باب العلم والعلميّ في مقام تعيينها.

الثالثة: عدم جواز إهمالها رأسًا لمجرّد انسداد باب العلم.

الرابعة: عدم جواز الرجوع إلى القواعد والأصول المقرّرة أو المحتمل تقرّرها في كلّ مسألةٍ من أصالة البراءة أو الاحتياط أو الاستصحاب أو القرعة.

الخامسة: عدم جواز الأخذ بالموهومات في مقابل المظنونات. [الآخوند، كفاية الأصول: ص311]

ومن هنا فإنّ العقل يستقلّ بلزوم الإطاعة الظنّيّة لتلك التكاليف المعلومة.

وينبغي الالتفات إلى أنّ كلام علماء الأصول في حجّيّة النصوص يراد منه ما أشرنا إليه آنفًا المنجزيّة والمعذّريّة أو جعل الطريقيّة، لا الكاشفيّة عن الواقع، والحديث في العقائد وحجّيّة الطرق الموصلة لها حديثٌ عن كاشفيّة هٰذه الطرق عن الواقع؛ ولذا فإنّ العقل لا يرى للظنّ أيّ حجّيّةٍ في الكشف عن الواقع لاحتمال النقيض، وهو ما يرشد إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [سورة الإسراء: 36] وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [سورة النجم: 28].

وعلى هٰذا فإنّ حجّيّة النصّ الدينيّ ليست ذاتيّةً، وإنّما تكتسب من مقدّماتٍ عقليّةٍ، سواءٌ كان النصّ متواترًا أم أخبار آحادٍ، ومن ناحيةٍ أخرى فإنّه في مقام العقائد ومعرفة الحقائق غير تامّ الكاشفيّة، وبالتالي فإنّه لا يكون حجّةً إلّا بمقدار ما جوّزه العقل كما سيأتي.

الثالثة: العقل: بناءً على ما تقدّم، فإنّ أداتي الحسّ والنصّ ليستا من القوى الحاكمة في مملكة الإنسان، بل توفّران معلوماتٍ خاصّةٍ في دائرةٍ محدّدةٍ، ما يوفّرانه من معلوماتٍ مشوبةٍ بجملةٍ من الملابسات بحاجةٍ إلى قوًى تميّزه وتحاكمه وتحكم عليه، وليست إلّا العقل، وقد تقدّم أنّ العقل له حيثيّتان: الأولى أنّه أداةٌ توفّر معلوماتٍ خاصّةً لا يمكن لأيّ أداةٍ أخرى توفيرها، والثانية أنّه يقوم بعمليّة الفرز والحكم انطلاقًا من الأحكام الفطريّة المبتنية على القضايا الأوّليّة البدهيّة الواضحة عند كلّ العقول، والصادقة بذاتها، مثل امتناع اجتماع النقيضين والضدّين، وأصل العلّيّة، وقانون الهويّة، وغيرها، وتعدّ هي الميزان المعرفيّ، والأساس الحقيقيّ لمنظومة الإنسان المعرفيّة، وبدون الاتّكاء على هٰذه القضايا ليس أمامنا إلّا بحرٌ متلاطمٌ من الجهل والأوهام، وهٰذا لعمري هو التيه العظيم! فالعقل هو تلك القوّة الّتي تعتمد السير الفكريّ وفق قواعد محدّدةٍ للوصول إلى نتائج حقيقيّةٍ واقعيّةٍ، وهٰذا معنى أنّ حجّيّته ذاتيّةٌ، فهو لا يحتاج في أحكامه إلى معيارٍ خارجٍ عن نطاق حكومته.

ثالثًا: المنهج المعرفيّ ودوره في تصنيف المدارس الفكريّة

المنهج المعرفيّ (Cognitive Approach):

يمكن تعريف المنهج المعرفيّ بأنّه رؤيةٌ معرفيّةٌ في صلاحيّة أداةٍ أو أدواتٍ معرفيّةٍ محدّدةٍ لتشكيل منظومةٍ فكريّةٍ أو رؤيةٍ كونيّةٍ أو اكتشاف حقائق خاصّةٍ.

لم يكن البحث حول المناهج المعرفيّة بحثًا مستقلًّا ولم يكن مثارًا عند القدماء، ولعلّ السبب هو أنّ المناهج تعدّ من المسلّمات لديهم، نعم يمكن عدّ بحث (الصناعات الخمس) في المنطق الأرسطيّ بحثًا معرفيًّا حول المناهج، وإن لم يكن معنونًا بهٰذا العنوان، بيد أنّ مفكّري العصر الحديث بسبب الجدل الدائر حول أصالة الإيمان أو العقل، وعلاقة اللاهوت بالعلم أثاروا مسألة المعايير في المعرفة الدينيّة، ومن أبرز هٰؤلاء فرانسيس بيكون وجون لوك وديفيد هيوم وغيرهم، وقد أولوا هٰذا البحث اهتمامًا كبيرًا، حتّى أصبح علمًا مستقلًّا يطلق عليه علم المناهج أو (نظريّة المعرفة). [انظر: فرانكلين، الفكر الأوربي الحديث، ص 79]

وقد اختلف المفكرون والحكماء في الطرق الّتي تصلح منهجًا لتأمين الفكر المطابق للواقع، وأدّى هٰذا الاختلاف في تشخيص المنهج إلى الاختلاف في الرؤى والأفكار المترتّبة عليها، ونتج عن ذٰلك ظهور مذاهب ومدارس شتّى، ومن أبرز المناهج المعرفيّة الرائجة الّتي اعتمدتها مدارس عريقةٌ هي التالي:

الأوّل: المنهج الحسّيّ: وهو على نحوين:

1. المنهج الحسّيّ الظاهريّ: الّذي يعتمد على معطيات أدوات الحسّ الظاهريّة الخمس وما ينتج عن مشاهداتها، ويعدّ أتباع هٰذا المنهج أن لا قيمة معرفيّة لغير معطيات الحواسّ والتجربة القائمة عليها، وقد ظهر هٰذا الاتّجاه الحسّيّ في بداية القرن السابع عشر الميلاديّ على يد العالم الإنجليزيّ فرنسيس بيكون الّذي كرّس جلّ جهده لنقد المنطق الأرسطيّ واستبدال ما أسماه (المنهج العلميّ) الّذي هو

اعتماد التجربة طريقًا للوصول إلى الحقائق، معتبرًا المنطق الأرسطيّ سبب تأخّر عجلة العلم، وممّا قاله في هٰذا الصدد: «لأجل تكوين العقل الجديد لا بدّ من منطقٍ جديدٍ يضع أصول الاستكشاف، فقد كانت الكشوف العلميّة وليدة الاتّفاق، وكان المعوّل على النظر العقليّ، فلم يتقدّم العلم» [يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 47]، وألّف بالفعل كتابه المشهور (الأورجانون الجديد) لتحقيق هٰذا الهدف، وفي إطار المقارنة بين المنهجين قال بيكون: «هٰذا المنهج هو القسم الإيجابيّ من المنطق الجديد والحاجة إليه ماسّةٌ؛ لأنّ تصوّر العلم قد تغيّر. كان العلم القديم يرمي إلى ترتيب الموجودات في أنواعٍ وأجناسٍ، فكان نظريًّا بحتًا، أمّا العلم الجديد فيرمي إلى أن يتبيّن في الظواهر المتعدّدة عناصرها البسيطة وقوانين تركيبها؛ بغية أن يوجد بالإرادة، أي أن يؤلّف فنونًا علميّةً» [المصدر السابق، ص 48]. ومن أبرز روّاد هٰذا المنهج الّذين جاءوا بعد فرانسيس بيكون هما العالم الإنجليزيّ جون لوك (John Locke) والعالم الاسكتلنديّ ديفيد هيوم أصحاب ما يسمّى بمذهب (الأمبيرية)(*) أو المدرسة الحسّيّة، وفي مجال المعرفة العقديّة اللاهوتيّة فقد ورد في كتاب (تحقيق في الذهن البشريّ) لديفيد هيوم أنّ المعرفة تنقسم مطلقًا إلى مستويين، المعرفة المتعلّقة بالعلاقات بين التصوّرات، والمعرفة المتعلّقة بالواقع، وبناءً على هٰذا التقسيم قسّم البراهين على نحوين: براهين يَصطلح عليها قبليّةً وهي القائمة على البدهيّات الضروريّة، وتفيد معرفةً يقينيّةً، وبراهين يصطلح عليها بعديّة، وهي الّتي تحصل بالتجربة والاستنتاج العلّيّ من خلال مراجعة العالم الخارجيّ واكتشاف قوانينه، ويعدّ المعتقدات الدينيّة اللاهوتيّة مثل الإيمان بوجود إلٰهٍ واحدٍ للعالم قادرٍ وخيرٍ مطلقٍ معتقداتٍ حول أمورٍ واقعيّةٍ خارجيّةٍ، وبالتالي لا طريق للحكم عليها سوى التجربة، ووفقًا لمنهج الاستدلال العلّيّ، ومن هنا عدّ البراهين - من قبيل البرهان الوجوديّ وبرهان الإمكان والوجوب - براهين قبليّةً لا تجدي في الاستدلال على إثبات وجود المبدإ والمفترض أنّه من المعرفة الواقعيّة، كما عدّ المعاجز براهين بعديّةً؛ لأنّ تقبّل الأخبار - من وجهة نظره - يعتمد على

(*) جاء هٰذا المصطلح في مقالٍ لعبده حلو تحت عنوان (المعرفة بين كانط وابن سينا).

استدلالاتٍ تجريبيّةٍ واستنتاجاتٍ عليّةٍ تكون درجة الثقة بها منوطةً بدرجة مراعاة ضوابط الاستنتاج العِلّيّ فيها، بيد أنّ رصانتها رهينةٌ عدم معارضتها بأخبارٍ أخرى، فهي مهدّدةٌ بالأخبار المعارضة؛ ولذا فإنّه لا يعدّ أيّ برهان يستحقّ الدراسة والنقد غير برهان التخطيط والتدبير، أو ما يسمّى ببرهان النظم؛ باعتبار أنّه برهانٌ تجريبيٌّ بعديٌّ يهدف إلى إثبات وجود المبدإ الأوّل عن طريق التجربة والاستدلال العلّيّ التمثيليّ. [انظر: هيوم، تحقيق في الذهن البشري، ص 62 _ 67]

2. المنهج الحسّيّ الباطنيّ: الّذي يعتمد على الحسّ الباطن، أو ما يسمّى بالشهود الوجدانيّ، والأداة المعرفيّة في هٰذا المنهج (القلب) حسب اصطلاح العرفاء [انظر: ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج 1، ص 54]، حيث يرى أتباع هٰذا المنهج أنّ المعرفة الحقّة لا طريق لها غير الشهود والحسّ الباطنيّ. قال محيي الدين ابن عربيٍّ: «قد نبّهتك على أمرٍ عظيمٍ لتعرف لماذا يرجع علم العقلاء من حيث أفكارهم، ويتبيّن لك أنّ العلم الصحيح لا يعطيه الفكر، ولا ما قرّرته العقلاء من حيث أفكارهم، وأنّ العلم الصحيح إنّما هو ما يقذفه الله في قلب العالم، وهو نورٌ إلٰهيٌّ، يختصّ الله به من يشاء من عباده من ملكٍ ورسولٍ ونبيٍّ ووليٍّ ومؤمنٍ» [ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، ج 1، ص 218]، ثمّ أضاف عبارةً خطيرةً حيث قال: «ومن لا كشف له لا علم له» [المصدر السابق]، وقد عدّ صدر المتألّهين أنّ ما يحصل بالكشف أقوى وأحكم من سائر العلوم، فقد قال: «إنّ كثيرًا من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبيّ اللدنّيّ الّذي يعتمد عليه السلّاك والعرفاء، وهو أقوى وأحكم من سائر العلوم» [الشيرازي، مفاتيح الغيب: ص 142]، وهٰذا ما يتطلّب ـ حسب نظرهم ـ القيام بسلوكيّاتٍ ورياضاتٍ خاصّةٍ تعمل على جلاء مرآة القلب ممّا يشوبها بسبب الرذائل والآثام، عند ذٰلك يشرق عليها نور المعرفة الحقّة، فترى الأشياء على حقيقتها، والملفت للنظر هو دعوة بعض أتباع هٰذا المنهج إلى أنّ تفريغ القلب عن العلوم والقوانين يعدّ شرطًا لحصول المعرفة الصحيحة، قال الفناريّ نقلًا عن القونويّ: «اتّضح لأهل البصائر أنّ لتحصيل المعرفة الصحيحة طريقين: طريق البرهان بالنظر وطريق العيان بالكشف. وحال المرتبة النظريّة قد استبان أنّها لا تصفو عن خللٍ، وعلى تسليمه لا يعمّم، فتعيّن الطريق الآخر، وهو التوجّه إلى الله ـ تعالى ـ بالتعرية

الكاملة والالتجاء التامّ وتفريغ القلب بالكلّيّة عن جميع التعلّقات الكونيّة والعلوم والقوانين» [الفناري، مصباح الأنس: ص 26]. وعلّل بعضهم عدم اعتبار النظر الفكريّ عندهم بقوله: «إنّما كان صاحب النظر الفكريّ غير معتبرٍ عند أهل الله؛ لأنّ المفكّرة جسمانيّةٌ يتصرّف فيها الوهم تارةً والعقل أخرى، فهي محلّ ولا يتهما والوهم ينازع العقل» [القيصري، شرح فصوص الحكم، ج 1، ص 282].

الثاني: المنهج النصّيّ:

وقد يعبّر عنه بالمنهج النقليّ، والمقصود منه اعتماد النصّ طريقًا للمعرفة، وما يهمّنا هنا هو النصّ الدينيّ (الوحيانيّ)، فالنصّ الدينيّ وبحسب أتباع كلّ دينٍ يعدّ مقدّسًا، وهو أصدق ما يعبّر عن الواقع لديهم، وليس لأحدٍ أن يشكّك بمضمونه من وجهة نظر المؤمنين به، وقد صرّح أتباع هٰذا المنهج بما مؤدّاه أنّ المعرفة منحصرةٌ بالنصوص، فكلّ ما أثبته النصّ الدينيّ فهو الواقع، وكلّ ما نفاه فليس بواقعٍ، والّذي لم يأت به نصٌّ فهو مسكوتٌ عنه، وليس لأحدٍ أن يفتي فيه، فقد قال بعضهم في مسألة رؤية الحقّ تعالى: «الرؤية حقٌّ لأهل الجنة بغير إحاطةٍ ولا كيفيّةٍ كما نطق به كتابنا: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [سورة القيامة: 22 و23]، وتفسيره على ما أراد الله ـ تعالى ـ وعلمه، وكلّ ما جاء في ذٰلك من الحديث الصحيح عن الرسول فهو كما قال ومعناه على ما أراد، لا ندخل في ذٰلك متأوّلين بآرائنا ولا متوهّمين بأهوائنا» [الطحاوي، العقيدة الطحاويّة، ص 31]. فهو يرفض أيّ تأويلٍ لظاهر النصّ، ويتّضح هٰذا المنهج جليًّا من خلال ردّ أحد كبار هٰذا الاتّجاه من المعاصرين، حينما سئل عن إمكانية لزوم خلوّ عرش الباري بناءً على قبول رواية أنّ الله ـ تعالى ـ ينزل إلى السماء الدنيا، حيث ردّ بقوله: «نقول: أصل هٰذا السؤال تنطّعٌ(*) وإيراده غير مشكورٍ عليه مورده؛ لأنّنا نسأل هل أنت أحرص من الصحابة على فهم صفات الله؟ إن قال: نعم. فقد كذب. وإن قال: لا. قلنا فَلْيَسَعْكَ ما وسعهم، فهم ما سألوا رسول الله ﷺ، وقالوا: يارسول الله إذا نزل هل يخلو منه العرش؟ وما لك ولهٰذا السؤال؟! قل ينزل واسكت يخلو منه العرش أو ما يخلو، هٰذا ليس إليك، أنت مأمورٌ

(*) التنطّع في الكلام أي التعمّق فيه، والتنطّع في الصنعة إظهار الحذاقة فيها. [انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 440] وكأنّ ابن عثيمين يريد أن يقول للسائل إنّ كلامك هٰذا تكلّفٌ وتحذلقٌ لاداعي له، بقرينة بقيّة الكلام الّذي فيه تعنيفٌ وتقريعٌ للسائل.

بأن تصدِّق الخبر، لا سيّما ما يتعلّق بذات الله وصفاته؛ لأنّه أمرٌ فوق العقول» [العثيمين، مجموع الفتاوى، ج1، ص 204 و205]. فما في هٰذا النصّ كفايةٌ لفهم طريقة تفكير أصحاب هٰذا المنهج.

وجديـرٌ بالذكر أنّ هٰذا الاتّجاه لا يختصّ بأتبـاع دينٍ محدّدٍ، بل هي طريقة تفكيرٍ قد نجدها عند بعض أتباع الديانات المختلفة ممّن لا يرون غير النصّ طريقًا للمعرفة الحقّة، فقد تجد هناك من يرفض أيّ علاقةٍ بين العقل والدين، كما في القول المشهور لترتوليان: «ما شأن أثينا بأورشليم؟!» إشارةً لفصل الفلسفة عن الدين، وكذا في القرن السـابع عشر وظهور اتّجاه ما يسمّى بالإيمانيّة، الذين هم أنصار الكنيسة الكاثوليكيّة والممثّل الرسـميّ للاتّجاه النصّيّ، بعد ارتداد الكنيسة عن الآراء الأكوينية(*)، حينما كان الصراع بينهم وبين البروتستانت محتدمًا في أنّ الأصالة للإيمان أم للعقل، ويعني مصطلـح الإيمان في تلك الحقبة تقبّل أيّ شيءٍ لأنّ الله أوحى به [انظر: فرانكلين، الفكر الأوربي الحديث، ص 79] فالحدّ الأوسط لتقبّل الحقائق عندهم هو النصّ الدينيّ.

ومن أبرز أتباع هٰذا المنهج في عالمنا الإسـلاميّ السلفيّون أمثال ابن تيمية وتلميذه ابن قيّم الجوزيّة، ومن معاصري السـلفيّين الألبانيّ وابن بازٍ وابن عثيمين، وغيرهم، وكذا هناك بعض أخباريّي الشيعة(**)، وقد نشأت في الغرب مدارس فكريّةٌ تهتّم بالنصّ وتعطيه أهمّيّةً تفوق كلّ المعطيات، منها البنيويّة والتفكيكيّة(***).

(*) كانت الكنيسة الكاثوليكيّة آنذاك تتبنّى الآراء الفلسفيّة لتوما الأكوينيّ، وتعتمد براهينه العقليّة، بخلاف التيار الإصلاحيّ المتمثّل بالبروتستانت الّتي كانت تناصر الشكّ البيرونيّ في أنّ العقل البشريّ عاجزٌ عن إدراك الحقيقة، لا سيّما الحقيقة الدينيّة، ومن هنا فإنّها ترفض تدخّل العقل البشريّ في إنتاج المعرفة الدينيّة، والمفارقة أنّ الأمور بعد ذٰلك انعكست تمامًا. [انظر: فرانكلين، الفكر الأوربي الحديث، ص80]

(**) كالأمين الأسترابادي الّذي صرّح بأن لا يعصم عن الخطإ في مادّة العلوم الّتي مبادؤها بعيدةٌ عن الإحساس إلّا أصحاب العصمة عليهم السلام، ويقصد بذٰلك الرجوع إلى النصوص الواردة عن المعصومين عليهم السلام، والمنطق والعقل ليسا عاصمين عن الخطإ فيها. [الأسترابادي، الفوائد المدنية، ص 471]

(***) البنيوية: اتجاهٌ فكريٌّ نشأ في فرنسا منتصف ستّينيّات القرن العشرين، أمّا التفكيكيّة فهي مصطلح

الثالث: المنهج العقليّ:

طرحت دعواتٌ كثيرةٌ لمناصرة العقل والمنهج العقليّ، بيد أنّ هٰذه الدعاوى ـ في الأعم الأغلب ـ لا تتّفق إلّا في الشعار دون المضمون، وما نعنيه هنا من المنهج العقليّ هو اعتماد السير البرهانيّ القائم على البدهيّات المعرفيّة في الوصول إلى الحقائق بنحوٍ يقينيٍّ مانعٍ من النقيض، وهٰذه البدهيّات المعرفيّة ترجع إلى أوّليّة (استحالة اجتماع النقيضين واستحالة الثالث المرفوع) الّتي لا يشكّ فيها إلّا سوفسطائيٌّ، ولسنا معنيّين بالحوار معه، ويقينيّة هٰذه الأوّليّة بسبب أنّها تعلم مباشرةً بذاتها بدون أيّ واسطةٍ في الثبوت أو الإثبات، وليست قائمةً على تجربةٍ أو حسٍّ ـ كما توهّم بعضهم ـ بل العكس هو الصحيح، وبذٰلك يعدّ المنهج العقليّ قائمًا على مقدّماتٍ يقينيّةٍ لتوليد نتائج يقينيّةٍ، وهٰذا السير العقليّ يدعى (البرهان)، وقد جاء في منطق أرسطو «أعني بالبرهان القياس المؤتلف اليقينيّ، وأعني بالمؤتلف اليقينيّ الّذي نعلمه بما هو موجودٌ لنا» [أرسطو، منطق أرسطو، ج2، ص333]. ووضّح الشيخ ابن سينا معنى المؤتلف اليقينيّ بقوله: «المراد بهٰذا قياسٌ مؤلّفٌ من يقينيّاتٍ» [ابن سينا، كتاب الشفاء، البرهان، ص 79]. وهو ما جاء في تعريف العلّامة الحلّيّ في (الجوهر) بأنّه: «قياسٌ مؤلّفٌ من يقينيّاتٍ، ينتج يقينيًّا بالذات اضطرارًا، والقياس صورته واليقينيّات مادّته واليقين المستفاد غايته... ونعني باليقين: اعتقاد الشيء على ما هو عليه مع اعتقاد امتناع النقيضين، فكلّ حجّةٍ مؤلّفةٍ من مقدّمتين يقينيّتين لإنتاج يقينيٍّ يسمّى برهانًا» [العلّامة الحلي، الجوهر النضيد، ص 199]. كما أنّ المنهج العقليّ يعتمد المقدّمات الّتي تكون علّةً أو بمثابة العلّة لحصول النتيجة؛ انطلاقًا من القاعدة العقليّة القائلة: (ذوات الأسباب لا تعلم إلّا عن طريق أسبابها الذاتيّة) [ابن سينا، كتاب برهان الشفاء، ص 85]، يعني استحالة تحقّق العلم بكلّ ما له سببٌ ما لم نعلم بسببه؛ ومن هنا فإنّ الحدّ الأوسط في القياس البرهانيّ لا بدّ أن يكون واسطةً في الإثبات والثبوت معًا، أي يكون علّةً في ثبوت الحدّ الأكبر للأصغر في العلم وفي

قدّمه الفيلسوف الفرنسيّ جاك دريدا في كتابه (في علم الكتابة)، ويمكن القول: إنّ التفكيكيّة منهجٌ فلسفيٌّ، يرى أنّه لا يوجد تفسيرٌ واحدٌ للمعنى في النصّ، بل تفسيراتٌ غير محدودةٍ.

الواقع(*)، ويرى أصحاب هٰذا المنهج أنّ العقل هو الحاكمَ الوحيد في مملكة الإنسان، بيد أنّه لا يستقلّ في أحكامه المعرفيّة إلّا في إطار الكلّيّات، أمّا في الجزئيّات فإنّه يحتاج إلى وسائط أخرى ليتمّ حكمه. [المصدر السابق: ص 123]

وممّا ينبغي الإشارة إليه أنّ هناك من صُنّفوا على العقلانيّة بيد أنّهم في واقعهم نصّيّون سلفيّو المنطق؛ لأنّهم لا يسمحون بتقديم العقل على النصّ الدينيّ حال المعارضة بينهما بأيّ حالٍ من الأحوال، أمثال فرانسيس بيكون من أشهر المفكرين الغربيّين، والداعي الأوّل لفصل الدين عن العلم وكذا ديكارت الملقب بأبي الفلسفة الغربيّة المتصدّي الأقوى لتيّار الشكّ البيرونيّ، قال فرانسيس بيكون: «إذا رغبنا في دراسة اللاهوت المقدّس فيجب مغادرة زورق العقل البشريّ الصغير والركوب في سفينة الكنيسة الّتي تمتلك هي وحدها بوصلة المسار الصحيح» [نقله: محمد فتح علي خاني، فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، ص 35]، وقال ديكارت: «إذا أوحى الله حول نفسه بأشياء مثل رمز التجسّد والتثليث، هي فوق القوّة الطبيعيّة لعقلنا، فيجب أن نتقبّلها دون تريّثٍ حتّى لو لم نستطع إدراكها بوضوح؛ لأنّ وجود أشياء فوق حدود إدراكنا فيما يخصّ عظمة الله ومخلوقاته يجب أن لا نعتبرها أمرًا عجيبًا» [المصدر السابق]، وقال في موضعٍ آخر: «ينبغي أن نرجّح المرجعيّة الإلٰهيّة على إدراكاتنا [وهٰذا في الموضوعات الّتي يكون لعقلنا وللوحي الإلٰهيّ كلاهما حكمٌ ورأيٌ فيها]، وفي غير هٰذه الحالة يجب عدم تصديق شيءٍ لا ندركه بوضوحٍ. كلّ ما أوحى به الله أكثر يقينيّةً من الأشياء الأخرى، ويجب أن نسلّم للحجّة الإلٰهيّة لا لأحكامنا، حتّى

(*) للتوضيح: إنّ الاستدلال القياسيّ في المنطق الأرسطيّ يتألّف من مقدّمتين، صغرى وكبرى، والصغرى فيها الحدّ الأصغر الّذي هو موضوع النتيجة والمراد إثبات الحكم له، والكبرى فيها الحدّ الأكبر الّذي هو محمول النتيجة والمراد إثباته للأصغر، وهناك حدٌّ مكرّرٌ بين المقدّمتين يسمّى الحدّ الأوسط، مثال ذٰلك: الصغرى (كلّ أ، ب)، الكبرى (كلّ ب، ج) فإنّ (أ) هو الحدّ الأصغر، و (ج) هو الحدّ الأكبر، و(ب) هو الحدّ الأوسط، والحدّ الأوسط في البرهان لا بدّ أن يكون علّةً للعلم بالنتيجة (كلّ أ، ج)، وأيضًا علّةٌ في الواقع لثبوت (ج) إلى (أ)، ومن أراد المزيد ليراجع كتب المنطق في باب البرهان.

لو عرض علينا نور (العقل) الطبيعيّ شــيئًا بأعلى درجات الوضوح والدليل يخالف كلام الله. أمّا في الحالات الّتي لم توح لنا حجّة الله بشيءٍ فلا يجوز للفيلسوف أن يعتبر الشيء حقيقةً وهو لم يدرك حقيقته بوضوحٍ وتحقيقٍ» [المصدر الســابق]، ولعلّنا سمعنا في عالمنا الإسلاميّ بعض هٰؤلاء.

المحصّلة:

بناءً على هٰذه المناهج والتوليف بينها تشكّلت مدارس ومذاهب فكريّةٌ مختلفةٌ، فهناك مدارس الحكماء الّذين يعدّون العقل الطريق لتحقّق المعرفة، بيد أنّ بعضهم تمسّك بهٰذا المنهج ولم يشرك به غيره كالمدرسة المشّائيّة، وهناك من لفّق أو وفّق بين المنهج العقليّ وبين غيره، من قبيل المدرسة الإشراقيّة ومدرسة الحكمة المتعالية.

فالمدرسة الإشراقيّة بريادة شــيخ الإشراق السهرورديّ الّذي وصف قارئ كتابه بقوله: «وأقلّ درجات قارئ هٰذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلٰهيّ وصار وروده ملكــةً له، وغيره لا ينتفع به أصلًا. فمــن أراد البحث وحده، فعليه بطريقة المشّائين؛ فإنّها حسنةٌ للبحث وحده، محكمةٌ» [السهروردي، مجموع مصنفات شيخ الإشراق، ج 2، ص 12]؛ قد عدّت الطريق إلى المعرفة لا يتمّ إلّا بطريقين أحدهما العقل والآخر القلب.

ومدرســة الحكمة المتعالية بريادة صدر الدين الشيرازيّ، قرنت القلب والنصّ مــع العقل في تحقق الحكمــة ـ على حدّ تعبيرهم [انظر: المصدر الســابق: ج 2، ص 13]ـ وقد أكّد على أولويّة الممازجة بــين المناهج في قوله: «فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بــين طريقة المتألّهين من الحكماء والملّيّين من العرفاء» [الشــيرازي، المبدأ والمعــاد، ص 178]، وفي موضع آخر قال: «ولا تستحقرنّ يا حبيبي خطابات المتألّهين فإنها في إفادة اليقين، ليســت بأقلّ من حجج أصحاب البراهين» [الشــيرازي، الشــواهد الربوبيــة، ص 221] وفي بيان التوافق بين العقل والنصّ قال: «حاشــا الشريعة الحقّة الإلٰهيّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمةً للمعارف اليقينيّة الضروريّة، وتبًّا لفلســفةٍ تكون قوانينها غير مطابقةٍ للكتاب والســنّة»

[الشيرازي، الأسفار العقليّة، ج 4، ص 75].

وأمّا أتباع النص الدينيّ فمنهم من رفض أيّ معطًى آخر غير النصّ، وهناك من قبل بمعطيات العقل ولٰكن مقيّد بأن لم يصدر نصٌّ من الشـــارع يخالفه، فجعل النصّ حاكمًا على العقل، وهٰذه المدارس قد يطلق عليها السلفيّة أو الإخباريّة.

رابعًا: المنهج التكامليّ

بعد أن استقصينا الأدوات المعرفيّة المتوفّرة لدينا بوصفنا بشرًا، وتبيّن أنّ حجّيّة تلك الأدوات وقيمتها العلميّة بالعرض وترجع إلى العقل الّذي حجّيّته ذاتيّةٌ، وكلّ مـــا بالعرض يرجع إلى ما بالذات، كما عرفنـــا أنّ اختلاف المناهج المعرفيّة يكون باختـــلاف تبنّيها صلاحيّة أدواتٍ معرفيّةٍ محـــدّدةٍ لبناء المنظومة العقديّة، ما نتج عنه مدارس فكريّةٌ مختلفةٌ.

يصل بنا المقام إلى ما نريد طرحه من رؤيةٍ بهٰذا الصدد الّذي يعدّ نتيجةً لما تقدّم، وهو ما اصطلحنا عليه (المنهج التكامليّ)، ونعني به أسلوب الاستفادة القصوى من الأدوات المعرفيّة المتوفّر لدينا وكلٌّ حسب دائرة فاعليّته، في سبيل ملامسة الحقيقة والكشـــف عن الواقع لبناء الرؤية الوجوديّة العقديّة بصورةٍ محكمةٍ، فقد تقدّم أنّ أدوات المعرفة متعدّدةٌ ومتنوّعةٌ ومـــن الطبيعيّ حصول التعارض بين معطياتها أو يقصر بعضها عن درك الحقيقة، فقد يدرك الإنســـان بعقله شـــيئًا - كما سيتّضح - يتعـــارض مع المعطى النصّيّ ظاهرًا، أو يقصر الحسّ عن دركه، فما هو الســـبيل لمعالجة هٰذا التعارض وتكميل ما تقصر بعض الأدوات عن دركه؟

والبحث المتقـــدّم في القيمة العلميّة للمناهج المعرفيّـــة الّذي تمّ تحديد حجّيّة أدوات المعرفة فيه، هو المدخل الطبيعيّ لتشييد المنهج التكامليّ في المعرفة العقديّة، فالعقيدة - كما تقدّم - تتألّف من مرتبتين: مرتبةٍ أولى يعبّر عنها أصول العقيدة، ومرتبةٍ ثانيةٍ ويمكن التعبير عنها بتفاصيل العقيدة أو فروعها.

المرتبة الأولى: وهي الّتي تدور مسائلها حول معرفة الوجود بنحوٍ كلّيٍّ، أعني مبدأ الوجود وشـؤونه العامّة، وباعتبار أنّ هٰذه المرتبة هي الأصل الأوّل الّذي تبنى عليه مجمل المنظومة المعرفيّة للإنسان، فلا بدّ أن يكون العلم بها يقينيًّا مانعًا لاحتمال الخلاف، وإلّا فإنّ المنظومة المعرفيّة بجملتها تكون في حالة تزلزلٍ وعدم استقرارٍ.

واليقين بالمعنى المتقدّم لا يحصل إلّا بأحد طريقين:

الأوّل: أن تكون القضيّة معلومةً بذاتها مباشرةً بداهةً بدون واسطةٍ في الإثبات والثبوت مطلقًا، كعلمنا بأنّ النقيضين لا يجتمعان، أو أنّ الاثنين نصف الأربعة.

والثاني: أن تُعلم بحدٍّ أوسط (واسطة في الثبوت والإثبات) وهٰذا على نحوين: أمّا النحو الأوّل: هو أن يكون الحد الأوسط علّةً لوجود موضوع النتيجة، ويسمّى هٰذا النحو ببرهان اللّم المطلق، فذوات الأسباب لا تعلم إلّا عن طريق أسبابها [انظر: ابن سينا، كتاب الشـفاء، البرهان، ص 86]، حسب صياغة المناطقة لهٰذه القاعدة العقليّة، من قبيل علمنا بالحرارة الناريّة، فإنّه يسـتحيل معرفة حقيقتها ما لم نعلم حقيقة علّتهـا التي هي النار، نعم يمكـن معرفة الحرارة بوجـه دون الاحاطة بحقيقتها. والنحو الثاني: هو أن يكون الحد الأوسـط أحد اللـوازم الذاتيّة للموضوع - أي الّتي لا تنفكّ عن ماهيّته مطلقًـا - أو اللوازم الوجوديّة للموضوع، ونعني اللوازم الّـتي لا تنفكّ عنه بشرط الوجود الخارجيّ، فإذا علـم اللازم علم الملزوم حتمًا، كعلمنـا بأنّ (الزاوية الأعظم من المثلّث يوتّرهـا الضلع الأعظم)، أو أنّ (مجموع زوايا الشكل المثلّث يسـاوي زاويتين قائمتين)، فإنّما تحصل هٰذه النتائج بواسطة معلوماتٍ لازمةٍ للموضوع والمحمـول في النتيجة، وقد يطلق على هٰذا النحو من العلم برهان اللمّ أو برهان الملازمات، وأكثر المباحث الإلٰهيّة تثبت بهٰذا البرهان؛ باعتبار أنّ الذات الإلٰهيّة لا سـبب لها، فلا سبيل إلى إثباتها وشؤونها يقينًا إلّا من خلال هٰذا البرهان. [انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء، البرهان، ص 86 و87]

وسـنبحث ضمن أدواتنا المعرفيّة الّتي تقدّم الـكلام عنها؛ لنعرف أيّها الّذي يصلح الاعتماد عليه في إثبات المرتبة الأولى من العقيدة بنحوٍ يقينيٍّ.

أوّلًا: الأداة الحسّيّة سواءٌ منها الظاهريّة المؤلّفة من الحواسّ الخمس، أو الباطنيّة الّتي هي الخيال والوهم وكذا الدرك الحسّيّ الوجدانيّ المحصّل للقضايا المعبّر عنها بالوجدانيّات، هٰذه كلّها لا يمكن الاعتماد عليها في إثبات مبدإ الوجود حتّى لو فرضنا المبدأ محسوسًا؛ وذٰلك لعدم قدرة هٰذه الأداة على الحكم أصلًا، ولو تنزّلنا وقلنا إنّها حاكمةٌ في دائرة المحسوسات فإنّها غير قادرةٍ على إثبات أيّ وصفٍ لأيّ موضوعٍ بدون الاستناد إلى أحكام العقل الأوّليّة، فلو أدرك الحسّ البصريّ زرقة السماء فإنّما اعتمد في حكمه هٰذا على حكمٍ عقليٍّ مسبقٍ، وهو استحالة أن لا تكون كذٰلك، وإلّا اجتمع النقيضان أو ارتفعا، هٰذا في دائرة المحسوسات، وأمّا خارجها فلا يمكن لأداة الحسّ أن تثبت شيئًا ولا أن تنفيه؛ لأنّه خارج دائرتها موضوعًا وحكمًا. وحصر الوجود بالمحسوس أوّل الكلام؛ وذٰلك لأنّ المدركات الحسّيّة لا تثبت إلّا بمعونة أداة العقل ـ كما ذكرنا ـ فهي مفتقرةٌ إلى بدهيّاته حتمًا، وأحكام العقل لا تمنع من وجود عالم وراء المحسوس؛ لعدم لزوم أيّ محذورٍ من قبيل التناقض، فالأمر كالمبصَرات بالنسبة للأعمى من حيث هي مبصَراتٌ، فليس من حقّ الأعمى إثباتها أو نفيها اعتمادًا على أداة سمعه؛ لأنّها خارجةٌ عن دائرتها، وكذا المسموعات من حيث هي مسموعاتٌ بالنسبة للأصمّ اعتمادًا على أداة البصر.

نعم يمكن للحواسّ أن تتحسّس الآثار ويدرك العقل من خلالها أن هناك مؤثّرًا لها، كما في برهان النظم أو برهان الحركة، ولٰكنّ المعوّل في مثل هٰذه البراهين ليس على الحسّ منفردًا، وإنّما على الكبرى العقليّة، فالإدراك الحسّيّ يشكّل المقدّمة الصغرى في قياسٍ كبراه عقليةٌ، كما هو مبيّنٌ في محلّه.

ثانيًا: الأداة النصّيّة: من الممكن بل من الواقع أنّ النصّ الدينيّ ينقل لنا معارف تتعلّق بمبدإ الوجود وشؤونه، ولٰكن يبقى ما تقدّم الحديث عنه، هل يمكن الاعتماد على هٰذه المعرفة، ونعدّها حقًّا واقعًا غير قابلٍ للتزلزل والزوال؟ وقد انتهينا إلى أنّ النصّ مطلقًا مبتلى بمشاكل سنديّةٍ ودلاليّةٍ، وحتّى لو قطعنا بصحّة السند ونصّيّة الدلالة، فإنّ مدلولاتها لا تتحوّل إلى معارف يقينيّةٍ، غاية ما يمكن القول إنّها من

المقبولات بتعبير المناطقة، وقد تكون مداليلها يقينيّةً بيد أنّ يقينيّتها ليست من حيث إنّها مقبولاتٌ بل من حيث إنّ العقل أيّدها وفقًا للسير البرهانيّ.

من هنا لم يبق أمامنا سوى أداة العقل والأحكام العقليّة في استيفاء هٰذا النوع من المعارف؛ لأنّه ينطلق من بدهيّاتٍ مسلّمةٍ قابلةٍ لتجاوز أفق المادّة وتلامس عالم ما وراءها؛ ولذٰلك فإنّ المدركات الحسّيّة لا يمكنها أن تعارض أحكام العقل القطعيّة؛ لأنّ المدركات الحسّيّة تستند على العقل، بل الحاكم فيها العقل وهو لا يمكن أن يناقض نفسه، وكذا المدركات النصّيّة إن تعارضت مع أحكام العقل، فهي إمّا كاذبةٌ وإمّا بحاجةٍ إلى تأويلٍ؛ لأن حجّيّتها كما تقدّم مبتنيةٌ على مقدّماتٍ عقليّةٍ.

المرتبة الثانية: وهي الّتي تدور مسائلها حول معرفة الوجود التفصيليّة أو فروع العقيدة، من قبيل تشخيص مصاديق النبوّة والإمامة وعالم البرزخ وأحوال يوم القيامة والجنّة والنار وما يتعلّق بهٰذه المسائل.

وإن رجعنا إلى أدواتنا المعرفيّة فسنجد أنّ الأمر قد تغيّر، ولنبدأ هٰذه المرّة من أداة العقل، فسنرى أنّه وبكلّ ما لديه من إمكانيّاتٍ غير قادرٍ على توظيف أحكامه لنيل هٰذا النوع من المعرفة بنحوٍ مباشرٍ، ولا بدّ له من الاستعانة بأداةٍ أخرى لتحقيق تصوّر الموضوع والحكم، وهنا يمكن لأداتي الحسّ والنصّ أن يكون لهما دورٌ فاعلٌ في تحقيق هٰذه المعرفة.

فمسألة إثبات نبوّة شخصٍ ما تعتمد أساسًا على المشاهدة الحسّيّة الخارجيّة والنصّ المتواتر، فالنبيّ هو من يدّعي أنّه مرسلٌ من السماء، وهٰذه الدعوة بحاجةٍ إلى أن تقترن بأمرٍ يدلّ على أنّه مرتبطٌ بالسماء فعلًا، وليس إلّا أن يأتي بأمرٍ خارقٍ لقوانين الطبيعة يعجز البشر أن يأتي بمثله، وهو ما يطلق عليه بـ (المعجزة)، والمعجزة يصدّق بها يقينًا إذا شوهدت بالحسّ بالنسبة للحاضرين، وبالنصّ المتواتر بالنسبة للغائبين.

وكلا الطريقين ـ أعني الحسّ والتواتر ـ قد تقدّم أنّهما يعتمدان في حكمهما

على مقدّماتٍ عقليّةٍ بدهيّةٍ يحصل منها اليقين، وبغير هٰذه الصورة لا يقين بدعوى النبوّة، وبالتالي يبقى احتمال الكذب قائمًا.

وأمّـــا في إثبات تفاصيل ما وراء الطبيعة من الموت ومـــا بعده، فإنّه يثبت عن طريق النصوص الدينيّة فحسب على نحو الظنّ أو الاطمئنان دون اليقين كما تقدّم، والســـبب هو أنّ النصّ وإن كان متواترًا من حيث الســـند، لٰكنّه ظنّيٌّ من حيث الدلالة، والمعاني الما ورائيّة تكون لها مقاربةٌ من خلال دلالة النصوص بمســـاعدة مخيّلة الإنســـان ووهمه، ومع هٰذا فمن الضروريّ أن تكـــون الحاكميّة هنا للعقل بواســـطة المدلول النصّيّ؛ لأنّ تحييد العقل أو تقييد حاكميّته في هٰذا المجال سوف يطلق عنان مخيّلة الإنسان ووهمه في رسم ذٰلك العالم بصورةٍ قد تتعارض مع أحكام العقل الأوّليّة، وأيّ شيءٍ يتعارض مع أحكام العقل الأوّليّة ســـوف ينتهي إلى إلغاء نفسه؛ لأنّ حجّيّته ـ كما تقدّم ـ مستمدّةٌ من حجّيّة العقل.

يبقى هناك إشكالٌ أثير قديمًا حول مرتبة المدركات العقليّة بالنسبة إلى الحسّيّة، أيّهما أســـبق مرتبةً، وقد أوهم هٰذا الإشكال البعض فتصوّروا أنّ المدركات العقليّة الأوّليّة ناشئةٌ من التجربة الحسّيّة، لا من الفطرة ـ أي العقل البسيط ـ كما تدّعي المدرسة العقليّة.

وهٰذا الخلاف نشب في فترةٍ متأخّرةٍ بين المدرستين العقليّة والتجريبيّة، ويبدو أنّ الجميع يسلّم بالقاعدة الأرسطيّة الّتي تقول: «كلّ تعليمٍ وكلّ تعلّمٍ ذهنيٍّ إنّما يكون من معرفةٍ متقدّمة الوجود» [أرسطو، منطق أرسطو، ج 2، ص 329]. فالكلّ متّفقٌ على أنّ العلم مسبوقٌ بمعرفةٍ، وبطبيعة الحال لا بدّ أن يكون هناك متقدّمٌ لم يسبقه سابقٌ (واجب العلم)، بيد أنّهم اختلفوا في أيّهما الأسبق في الوجود، وتذهب المدرسة العقليّة بريادة ديكارت وســـبينوزا وليبنتز(*)، إلى أنّ المدركات العقليّة لها الأسبقيّة والقدم بالنسبة

(*) يـرى بعضهم أنّ الاتّجاه العقلي يرتبط تاريخيًّا بأفلاطون. [انظر: السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة، ص46]

للمدركات الحسّيّة، بينما تؤمن المدرسة التجريبيّة ـ بريادة جون لوك وجورج باركلي وديفيد هيوم ـ بأنّ المصدر الأوّل للمعرفة هو التجربة، فليس هناك شيءٌ يصل للعقل بدون أن يمرّ على الحسّ والتجربة. [انظر: المصدر السابق، ص50]

وأعتقد أنّ ثمّة خللًا في المسألة مغفولًا عنه، وهو عدم تنقيح معنى التقدّم والأسبقيّة بين المدركات، والظاهر من كلماتهم أنّ الأسبقيّة زمانيّةٌ؛ لعدم أخذ أيّ قيدٍ في الأسبقيّة، والحقّ استحالة التقدّم الزمانيّ بين المدرك العقليّ الأوّل المفروض والمدرك الحسّيّ الأوّل المفروض؛ وذٰلك لأنّ فاعليّة العقل تحتاج إلى منشإٍ، وليس هناك إلّا الإدراك الحسّيّ، باطنيًّا كان أم ظاهريًّا، وفي الواقع فإنّ الإدراك الحسّيّ لا فعليّة له بدون الإدراك العقليّ الأوّل (استحالة اجتماع النقيضين)؛ وذٰلك لأنّ الإدراك الحسّيّ يتضمّن قضيّةً فيها حكمٌ، وكلّ حكمٍ لا يتمّ بدون الإدراك العقليّ المشار إليه، فعلاقة الإدراك العقليّ الأوّل بالإدراك الحسّيّ الأول كالعلاقة بين الصورة والمادّة في الفلسفة، فكما أنّ الصورة مشروطةٌ بوجود مادّةٍ، والمادّة متوقّفةٌ على الصورة في وجودها، وكما أنّ الصورة متقدّمةٌ رتبةً لا زمانًا؛ كذٰلك بين المدركين المذكورين، فلو فرضنا أوّل إدراكٍ حسّيٍّ كان باطنيًّا وهو (أنا موجودٌ) فإنّه لا يمكن للنفس أن تحكم جزمًا بهٰذا الإدراك دون التعويل على قاعدة (استحالة اجتماع النقيضين)؛ لأنّه بدون هٰذه القاعدة سوف يكون احتمال تحقق نقيضه وهو (أنا لست موجودًا).

إلى هنا نكون قد انتهينا من وضع الحدود للمنهج التكامليّ، وخلاصته هو أن نعتمد العقل أساسًا وحاكمًا يستعين بالأدوات الحسّيّة والنصّيّة لكي يتكامل معرفيًّا.

خلاصة الكلام: أنّنا من خلال أدوات المعرفة المختلفة يمكن أن نحدّد مسارات بناء الرؤية الوجودية العقديّة، ففي المرتبة الأولى من العقيدة ليس أمامنا إلّا أحكام العقل مستقلًّا عن أيّ أداة أخرى، وإلّا وقعنا بمحاذير الدور والتسلسل واستحالة الوصول إلى اليقين المطلوب، وفي مقام المرتبة الثانية يمكننا اعتماد أداتين هي الحسّ في إثبات دعوى النبوّة من خلال مشاهدة المعجزة أو اعتماد الخبر المتواتر،

واعتماد النص في إثبات عالم ماوراء الطبيعة بشكل تفصَيلي، ولٰكن كل ذٰلك تحت مظلة العقل وأحكامه، فليس هناك اســـتقلاليّةٌ للأدوات الأخرى في أيّ حكمٍ من الأحكام؛ لأنّها مستندةٌ في حجّيّتها إلى العقل.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن تركة، صائن الدين علي، تمهيـد القواعد، إيران، تصحيح جلال الدين الآشتياني، انجمن حكمت وفلسفه 1355 هـ ش.

2. ابن سينا، الحسـين بن عبد الله، كتاب الشفاء، بيروت، تحقيق حسن زاده آملي، دار الأضواء، 2001.

3. ابن عربي، محيي الدين، الفتوحـات المكّيّة، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة، 1987.

4. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، دمشق، دار الفكر، 2003.

5. أرسطو، منطق أرسـطو، ترجمة إسحاق بن حنين، القاهرة، تقديم وشرح د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة وهبة، 1996.

6. ألبرت شفيتسر: فلسفة الحضارة، القاهرة، ترجمة عبد الزحمن بدوي، المؤسّسة المصريّة العامّة للتأليف والترجمة والطباعة، بلا تا.

7. الأمين الإستراباديّ، نور الدين، الفوائد المدنيّة، قم ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ط1، 1424 هـ.

8. الأنصاريّ، مرتـضى، فرائد الأصول، بيروت، ، مؤسّسـة آل البيت لإحياء التراث، 1419 هـ.

9. باومر، فرانكلـين، الفكر الأوربي الحديث، القاهـرة، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامّة، 1989.

10. الخراسـاني، محمدكاظم، كفاية الأصول، بيروت، مؤسّسـة آل البيت لإحياء التراث، 1993.

11. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثةبيروت،،ـ دار كلمات عربيّة للترجمة والنشر، 2012.

12. ديفد هيوم، تحقيق في الذهن البشري، بيروت، ترجمة د. محمد محجوب، المنظّمة العربيّة للترجمة، 2008.

13. السكّريّ، عادل، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، بيروت، الدار المصريّة اللبنانيّة، 2008.

14. الإسكندريّ، ابن عطاء، مفاتح الفلاح ومصباح الأرواح، بيروت، دار الكتب العلميّة، 2001.

15. السهرورديّ، شهاب الدين، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، المجموعة الأولى، بيروت، دار الفكر، 1999.

16. الشعرانيّ، عبد الوهّاب، لواقح الأنوار القدسيّة، سوريا، دار اقرأ، 1383.

17. الشيرازيّ، صدر الدين محمّدٌ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث، 1992.

18. الشيرازيّ، صدر الدين محمّد، شواهد الربوبيّة، طهران، ناشر اسلامى، 1371.

19. الشيرازيّ، صدر الدين محمّد، المبدأ والمعاد، طهران، مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، 1987.

20. الشيرازيّ، صدر الدين محمّد، مفاتيح الغيب، طهران، انتشارات مولى، 1377.

21. الطباطبائيّ، محمد حسين، مجموعة مقالات، طهران، مؤسسة تاريخ علوم فرهنگ، 1387هـ ش.

22. الطحاويّ، أبو جعفرٍ، العقيدة الطحاويّة، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1997.

23. العثيمين، محمّد بن صالحٍ، مجموع الفتاوى، الرياض، دار الوطن، 1413.

24. الحلّيّ، الجوهر النضيد، طهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، 1373.

25. الفراهيديّ، الخليل بن أحمد، كتاب العين، دمشق، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسّسة دار الهجرة، 1409.

26. الفناري، محمد بن حمزة، مصباح الأنس، طهران، تحقيق محمد خواجة، مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، 1374.

27. الفيض الكاشانيّ، محمّد بن مرتضى، الوافي، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، 1983.

28. القيصريّ، داوود، شرح فصوص الحكم، طهران، تحقيق جلال الدين الأشتيانيّ، نشر انتشارات علمى و فرهنگى، 1375 هـ.ش.

29. محمدفتح علي خاني، فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، ترجمة حيدر نجف، طهران، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1437 هـ

30. مصباح يزدي، محمدتقي، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، طهران، الشركة العالميّة للطباعة والنشر، ط2، 1995.

31. الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، طهران، المجمع العلميّ للشهيد الصدر، 1998.

العلاقة بين العقيدة والسلوك
عقيدة الإرجاء نموذجًا

د. صفاء الدين الخزرجي

الخلاصة

البحث في هٰذه الدراسة يدور حول العلاقة بين العقيدة والسلوك، وبيان نوعها ودراسة تأثيراتها المتبادلة بينهما، وتحديد موقع هٰذه العلاقة في المنظومة المعرفيّة للإسلام، وتأثيرها في الرقيّ المعنويّ والتكامل الروحيّ للإنسان الّذي قد يوصله إلى مقام التوحيد التامّ (الذاتيّ والصفاتيّ والأفعاليّ)، كما درس البحث الّذي بين أيديكم الجانب السلبيّ لظاهرة الانفكاك بين العقيدة والسلوك، وسلّط الضوء على عقيدة الإرجاء نموذجًا.

المفردات الدلاليّة: العقيدة، السلوك، المنظومة العقديّة، المنظومة السلوكيّة، العلاقة بين العقيدة والسلوك.

مقدّمةٌ

جاء الإسلام بمنظومةٍ معرفيّةٍ متكاملة الأبعاد لحلّ المشكلة البشريّة، وقد نجح في ذٰلك الى حدٍّ كبيرٍ، سـيّما في عهد التجربـة النبويّة المباركة، إذ مثّلت التطبيق الأوّل للإسلام، وقد تلخّصت المنظومة المعرفيّة للإسلام في ركيزتين:

- الأولى: المنظومة النظرية.
- الثانية: المنظومة العمليّة.

أمّـا المنظومة النظرية فقد اتّجهت لمعالجة مشـكلة العـصر الفكرية العقدية آنذاك، أعني مشـكلة الشرك الّتي كانت ضاربةً بجرانها في المجتمعات الإنسانيّة، سـيّما في الجزيرة العربيّة، وذٰلك من خلال تأسيس منظومةٍ عقديّةٍ متكاملةٍ (من المبدإ حتّى المعاد) بمحوريّة التوحيد.

أمّا المنظومـة العمليّة فقد تمثّلـت في بعدين هما: البعـد التشريعيّ والبعد الأخلاقيّ؛ وذٰلك لغرض ضبط إيقاع السـلوك البشريّ كي يكون متوائمًا ومتطابقًا مع المنظومة المعرفيّة العقدية الجديدة الّتي جـاءت على أنقاض المنظومة العقدية الجاهليّة السابقة المتمثّلة بالشرك، وقد أراد الإسلام أن تقوم حياة الإنسان ـ فردًا وجماعةً ـ وفق هاتين المنظومتـين؛ ولذا ورد الحثّ الأكيد في الآيات القرآنيّة على الإيمان والعمل الصالح معًا بوصفهمـا منظومتين متلازمتين، وأوضح الآيات في ذٰلك ما جاء في سـورة العصر المباركة الّتي نسـبت ـ رغم اختصارها ـ الخسران لـكلّ من تخطّى أو تجاهل هاتين المنظومتين، وانعكس هٰذا الاهتمام على تشريعات الإسـلام أيضًا، حيث عنى بهما أشدّ عناية منذ اللحظات الأولى لخلق الإنسان في هٰذه الدنيا، وحتّى نشـأته فيها ثمّ رحلته عنها، بل وحتّى بعد قبره وبعثه، وهٰذا ما نلاحظه بوضوحٍ في التشريعات أو الخطوات التالية الّتي تعبّر عن عناية الإسـلام بهاتين المنظومتين ضمن برنامجٍ دقيقٍ:

الخطـوة الأولى: تلقين الإنسـان منذ ولادتـه هاتين المنظومتـين عبر عقله

اللاشعوريّ والباطنيّ من خلال فصول الأذان والإقامة، الّتي تعدّ دورةً عقديّةً كاملةً تتمثّل بالشهادتين، ودورةً سلوكيّةً كاملةً تتمثّل بالدعوة للصلاة، الّتي تمثّل المحور في السلوك الإنسانيّ؛ إذ إنّ كلّ شيءٍ في السلوك تابعٌ لها، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «اعلم أنّ كلّ شيءٍ تبعٌ لصلاتك، فمن ضيّع الصلاة فهو لغيرها أضيع» [المفيد، الأمالي، 267].

قال أحد العلماء: «الأذان على قلّة الفاظه مشتملٌ على مسائل العقيدة؛ لأنّه بدأ بالأكبريّة وهي تتضمّن وجود الله وكماله، ثمّ ثنّى بالتوحيد ونفي الشريك، ثمّ بإثبات الرسالة... ثمّ دعا إلى الفلاح وهو البقاء الدائم وفيه إشارةٌ إلى المعاد، ثمّ أعاد ما أعاد توكيدًا» [العسقلانيّ، فتح الباري، ج 2، ص 62].

على كلّ حالٍ فإنّ هٰذا التلقين في اللحظات الأولى من حياة الإنسان الهدف منه استذكار ما أُخذ عليه في ميثاق الفطرة، من الإقرار بالألوهيّة في عالم الذرّ؛ كي لا يحيد عن ذٰلك في عالم الدنيا [ظ: الطباطبائي، الميزان، ج 16، ص 279].

الخطوة الثانية: أن يحصل الإنسان على هاتين المنظومتين عن طريق عقله الظاهر، بواسطة مدركات العقل النظريّ والعمليّ؛ كيما يتكامل من خلالهما.

الخطوة الثالثة: تلقين العقل الظاهر للإنسان وهو في حال الاحتضار قبل انتقاله إلى عالم البرزخ المنظومة العقديّة خاصّةً(*)؛ كي يستذكر أساسيّات تلك المنظومة ولا ينساها في عالم البرزخ.

الخطوة الرابعة: تلقين العقل الباطن للإنسان (اللا شعور) المنظومة العقديّة خاصّةً بعد وضعه في قبره مرّةً، وبعد انصراف الناس عن قبره مرّةً أخرى، لهٰذا يستحبّ تلقين الإنسان حال احتضاره وبعد قبره وبعد دفنه وانصراف الناس وبقائه وحده، فتكون مجموع التلقينات للإنسان منذ ولادته إلى ما بعد موته أربعة

(*) قال السيّد اليزديّ في (أحكام المحتضر): «يستحبّ تلقينه الشهادتين والإقرار بالأئمّة الاثني عشر، وسائر الاعتقادات الحقّة على وجهٍ يفهم، بل يستحبّ تكرارها إلى أن يموت». [اليزدي، العروة الوثقى 1: 374]

تلقيناتٍ، والفارق بينها هو أنّ التلقين الأوّل بعد الولادة يمثّل عمليّة اســتذكارٍ لما هو مودعٌ في فطرته، ولما أخذ عليه في الميثاق، بينما التلقينات الأخرى هي عمليةٌ استذكاريّةٌ وترسيخيّةٌ لما اكتســبه وحصّله بعقله الظاهر في هٰذه الحياة من عقائد حقّةٍ. [المصدر السابق، ص 443]

الخطوة الخامسة: مرحلة المحاســبة على كلا المنظومتين كمًّا وكيفًا، فقد روي عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «لا تزول قدما عبدٍ حتّى يسأل عن أربعة أشياء: عن جسده فيما أبلاه، وعمره فيما أفناه، وماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه، وعن حبّنا أهل البيت» [الهيثمي، مجمع الزوائد ج 10، ص 346]، والظاهر أنّ فقرة (وعمره فيما أفناه) عامّةٌ تشــمل تحصيل المنظومتين معًا.

الخطوة السادسة: تعيين مصير الإنســان الأبديّ من خلال مرحلة الجزاء على كلا المنظومتين بالمثوبة أو العقوبة عليهما.

في هٰذا المقال ســندرس نوع العلاقة بين هاتين المنظومتــين والتأثير المتبادل بينهما، لٰكن تنبغي الإشــارة قبل ذٰلك الى أنّ هٰذا البحث يرجع شــطرٌ منه - وهو العقيدة - إلى علم الكلام، وشطرٌ منه - وهو السلوك - إلى علم الفقه والأخلاق، بيد أنّ دراســة العلاقة بين العقيدة والســلوك بقيت مهملــةً في البحث العقديّ والفقهيّ والأخلاقيّ، ولم تدرس لا من قبــل هٰذا العلم ولا من قبل ذاك، كما أنّ الدراسات حولها نادرةٌ جدًّا، وهٰذا ما دفع إلى دراستها في هٰذا البحث.

أوّلًا: مبادئ تصوّريّة عامّةٌ

1. تعريف مفهومي (العقيدة) و(السلوك)

أ. العقيدة

لغــةً: هي من فعل (عقد) بمعنى الإبرام والربط والشــدّ بقــوّةٍ، ومنه اليقين والجزم، واعتقد الشيء أي: اشتدّ وصلب واعتقد كذا بقلبه [ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 3، ص 399؛ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج 1، ص 299، مادّة (عقد)].

وللعقيدة بحسب الاستعمال إطلاقان: فهي إمّا بمعنى الاعتقاد نفسه والجزم - أي الإيمان - وإمّا بمعنى ما يُعتقد به أي متعلّق الاعتقاد.

أمّا اصطلاحًا فهي عبارةٌ عن الاعتقاد أو الجزم بوجود المبدإ الأعلى وصفاته والرسول والمعاد وما يتفرّع على ذٰلك، وهو المعبّر عنه في اصطلاح المتكلّمين بـ (أصول الدين)، وفي الفلسفة الحديثة بـ (الرؤية الكونيّة)؛ ولذٰلك فالعقيدة اصطلاحًا أخصّ من معناها اللغويّ؛ لأنّها ليست مطلق الاعتقاد والجزم، بل الجزم الخاصّ بما ذكر.

ب. السلوك

لغةً: هو من المصطلحات الحديثة الّتي لم ترد في النصوص الدينيّة، وقد ذهب بعض اللغويّين إلى أنّه ليس له أصلٌ في اللغة؛ لأنّ السلوك لغةً هو التجاوز [ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 327]، وهو بمعنى السيرة والتصرّفات [قلعجي، معجم لغة الفقهاء، ص 249]، وما ذكرناه من معنًى فهو معنًى عرفيٌّ مستحدثٌ.

أمّا اصطلاحًا فهو يرادف لفظ السلوك في القرآن والسنّة (العمل)، وبعض علمائنا يجعل العمل جزءًا من الإيمان والاعتقاد، وستقف على مصطلحي الإيمان والعمل الصالح وتلازمهما في الاصطلاح القرآنيّ والروائيّ لاحقًا، كما ينبغي أن يشار هنا في مقام التعريف إلى ثلاثة تنبيهاتٍ:

الأوّل: أنّه لم يرد - على ما يبدو - مصطلح (العقيدة) في القرآن الكريم ولا في السنّة الشريفة، وإنّما الوارد فيهما وفي كثيرٍ من كتب العقائد ما يعادله وهو مصطلح (الإيمان) الّذي هو عبارةٌ عن (التصديق بالقلب) على رأيٍ [انظر: المرتضى، الذخيرة، ص 536؛ الطوسي، الاقتصاد، ص 140]، وعلى رأيٍ آخر هو: «الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان والعمل بالجوارح، وعليه دلّت كثيرٌ من الأخبار المرويّة عن الأئمّة» [الطوسي، الاقتصاد: ص141]، وعلى رأيٍ ثالثٍ هو «العلم مع الالتزام بمقتضاه وعقد القلب على مؤدّاه، بحيث تترتب عليه آثاره العمليّة ولو في الجملة» [انظر: الطباطبائيّ، الميزان، 18،

ص262]، فعلى الأوّل يكون العمل خارجًا عن الإيمان لازمًا له، ويكون شرط كمالٍ في قبول العمل في الآخرة، وأمّا في الدنيا فالّذي يخرج الإنسان من الكفر إلى الإيمان هو الاعتقاد القلبيّ والإقرار اللسانيّ ولا يشترط العمل في ذٰلك [انظر: سبحاني، الإيمان والكفر، ص 15]، وعلى الثاني وكذا الثالث ـ على ما يظهر من عبارته ـ يكون جزءًا من الإيمان داخلًا فيه.

وللإيمان معنًى عامٌّ يشمل الإيمان بالله ورسله وكتبه وملائكته واليوم الآخر: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ [سورة البقرة: 285]، وعليه (فكلّ من كان عارفًا بالله وبنبيّه وبكلّ ما أوجب الله عليه معرفته مقرًّا بذٰلك مصدقًا به فهو مؤمن) [الطوسيّ، الاقتصاد، ص 140] على الخلاف المتقدم في مدخلية العمل في الإيمان، وفي مقابل ذٰلك الكفر بالمذكورات: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [سورة النساء: 136].

وكما أنّ مصطلح الإيمان عامٌّ يشمل الإيمان بالله وكتبه ورسله وملائكته، فكذٰلك مصطلح (العقيدة)، فهو عامٌّ يشمل هٰذه العقائد وغيرها، أي كلّ ما يعتقده الإنسان بقلبه؛ لأنّ العقيدة هي كلّ ما ينعقد عليه القلب.

الثاني: تمرّ العقيدة حسب التحليل العقليّ بمرحلتين، المرحلة المعرفيّة وآلتها العقل، والمرحلة القلبيّة أي إذعان النفس والقلب بما عرفه وأدركه العقل. وبعبارةٍ أخرى تمرّ العقيدة بمرحلة التصوّر والتصديق اللذين هما حقيقتا العلم الكسبيّ (الحصوليّ) في قبال العلم الحضوريّ، فالإنسان يعلم أوّلًا بالعقيدة في أفق التصوّر عبر الإدراك العقليّ وربما النقليّ أحيانًا، ثمّ يُسلّم ويُذعن بما تصوّره وأثبته العقل أو النقل، ويصطلح على المرحلة الأولى الّتي تمثّل الجانب المعرفيّ ـ أو قل النظريّ ـ للعقيدة حسب الاصطلاح المعاصر (الرؤية الكونيّة)، وأمّا المرحلة الثانية فهي المصطلح عليها بالإيمان.

ومن الفوارق بين المرحلتين أنّ المرحلة الأولى لا تختصّ بالمؤمن، بل يشترك فيها المؤمن والكافر، فالكافر قد يعرف العقيدة الحقّة من الناحية النظريّة، ولٰكنّه

يجحد بها وينكرها لموانـــع تمنعه، قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [سورة النمل: 14]، وأيضًا قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ [ســورة الجاثية: 23]، وقال أيضًا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ﴾ [سورة محمد: 25].

فالعلم قد يجتمع مع الجحود وبالتـــالي فإنّه لا يجتمع مع الإقرار والإيمان؛ لأنّ الإقرار والإيمان قد يكون بســبب الدليل الظنّيّ، وبعبارةٍ أخرى أنّ النســبة بين العلم والإيمان هي عمومٌ وخصوصٌ من وجــهٍ، وهٰذا بعكس المرحلة الثانية فإنّها مختصّةٌ بالمؤمن وحسب.

الثالث: ثمّــة مصطلحاتٌ ذات صلةٍ بمصطلح العقيــدة كمصطلح (الملّة) أو (الدين) والنسبة بينهما وبين (العقيدة) هي نسبة العموم والخصوص المطلق.

2. أقسام العقيدة:

تنقسم العقيدة حســب اصطلاحها اللغويّ إلى عقيدةٍ حقّةٍ صحيحةٍ وعقيدةٍ باطلةٍ، ولكلٍّ من القســمين محدّداتٌ ومعايير ليس هنا محلّ بحثها، كما تنقســم العقيــدة من جهةٍ أخرى إلى عقيدةٍ قطعيّةٍ ثابتــةٍ بالدليل القطعيّ، وعقيدةٍ ظنّيّةٍ ثابتةٍ بالدليل الظنّيّ، وثمّة بحثٌ بين المتكلّمين وعلماء العقيدة في اشتراط تحصيل العقيدة الحقّة بالقطع واليقين، أو كفاية الظنّ فيها، كما ثمّة بحثٌ بينهم أيضًا في اشــتراط تحصيل العقيدة عن طريق الاجتهاد أو كفاية التقليد، وكلّ ذٰلك خارجٌ عن هدف المقال [ظ: الشــهيد الثــاني، حقائق الإيمان، ص 56؛ شــبّر، حق اليقين، ص 571 و575؛ الجرجاني، شرح المواقــف، 8، ص 331]، وإنّما المهمّ عندنا بعد تحصيل العقيدة الصحيحة بيان ضرورة ارتباطها بالســلوك، وعدم كفاية العقيدة لوحدها بمعزلٍ عن الســلوك والعمل الصالح في تحقيق الكمال البــشريّ خلاف ما تذهب إليه العقيدة الإرجائيّة.

3. أقسام السلوك:

ينقسم السلوك البشريّ بلحاظ الوحدة والاجتماع إلى:

أ. **السلوك الفرديّ.**

ب. **السلوك الجمعيّ.**

كما ينقسم بلحاظ قوى النفس الّتي يصدر عنها إلى عدّة أقسام:

1. **السلوك الغريزيّ**: هو السلوك الصادر عن الإنسان بمقتضى غريزته، كغريزة الأكل والشرب والتناسل وغيرها، ويمارس الإنسان هٰذا السلوك عن طريق القوى الشهويّة المركّبة في وجوده.

2. **السلوك الاجتماعيّ**: وهو عبارةٌ عن الرابطة في العلاقات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة وغيرها ممّا يتواصل به الإنسان مع الآخر البشريّ. ويمارس الإنسان هٰذا السلوك لتنظيم حياته بمقتضى غريزة حبّ البقاء وحفظ النوع عن طريق القوّة العاقلة (عقل المعاش).

3. **السلوك المعرفيّ والعلميّ**: وهو كسب وتحصيل الإنسان للعلوم الدينيّة والدنيويّة ليعمّر بها حياته الدنيويّة والأخرويّة، ويمارس هٰذا السلوك انطلاقًا من غريزة حبّ العلم من خلال القوّة العاقلة (عقل المعاد وعقل المعاش)(*).

4. **السلوك العباديّ**: ويمثّل علاقة الإنسان بخالقه سبحانه، ويمارس الإنسان هٰذا السلوك بمقتضى غريزة حبّ العبادة الّتي هي أمرٌ فطريٌّ مركّبٌ في فطرة كلّ إنسانٍ ـ كما تشهد به التجربة البشريّة عبر أجيالها ـ ولٰكنّه قد يخطئ في المعبود من جهة تحديد المصداق.

(*) المراد بعقل المعاد القوّة العاقلة المستخدمة في تدبير أمر المعاد والآخرة، والمراد بعقل المعاش القوّة العاقلة المسخدمة لتدبير أمر المعاش في الدنيا. [انظر: المجلسي، بحار الأنوار 1: 161؛ شبر، شرح الزيارة الجامعة: 69]

وتتبلوّر رؤية الإسلام تجاه هٰذه الأنماط الأربعة للسلوك في إخضاعها بتمامها للعقيدة، بحيث تتأطّر هٰذه السلوكيّات بإطار العقيدة الّتي تكون هي المنطلق الحقيقيّ أو قل الحيثيّة التعليليّة لهٰذه الأنماط السلوكيّة، يقول الإمام أمير المؤمنين لكميلٍ: «يا كميل، ما من حركةٍ إلّا وأنت تحتاج فيها إلى معرفةٍ» [الكلينيّ، أصول الكافي، ج 2، ص 310، ح 1431]، ويقول الإمام زين العابدين عليه السلام: «اعلم أنّ لله ـ عزّ وجلّ ـ عليك حقوقًا محيطةً بك في كلّ حركةٍ تحرّكتها، وسكنةٍ سكنتها، أو حالٍ حلتها، أو منزلةٍ نزلتها، أو جارحةٍ قلبتها أو آلةٍ تصرّفت فيها، فأكبر حقّ حقوق الله ـ تبارك وتعالى ـ عليك ما أوجب عليك لنفسه من حقه الّذي هو أصل الحقوق» [الصدوق، الخصال، ص 565].

وبما أنّ محور العقيدة الإسلاميّة يقوم على أصل التوحيد، فإنّ السلوك البشريّ في كلّ أنماطه المشار إليها يجب أن يتّصف أو يصطبغ بصبغة التوحيد ﴿صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ [سورة البقرة: 138]، فتكون الصبغة التوحيديّة هي المحور في الاعتقاديّات وفي العمليّات معًا، أي في المنظومتين العقديّة والسلوكيّة، وهٰذه هي أعلى مراتب التوحيد التامّ الكامل (التوحيد الذاتيّ والصفاتيّ والأفعاليّ).

ثانيًا: علاقة العقيدة بالسلوك في المنظور الدينيّ

تتبلور صياغة الشخصية الإسلاميّة من خلال ثلاث مراحل:

1. مرحلة التدبّر والتفكّر وتكوين القناعة بالدين قبل اعتناقه، وقد وردت نصوصٌ قرآنيّةٌ وروائيّةٌ كثيرةٌ تحثّ على التدبّر والتعقّل والتفكّر في الأنفس والآفاق، وهٰذه هي المرحلة الأولى للعقيدة كما تقدّم.

2. مرحلة الاعتقاد والإيمان والجزم، وهٰذه هي المرحلة الثانية للعقيدة.

3. مرحلة العمل والسلوك الصالح المؤكّد، أو المحقّق للإيمان على الخلاف السابق، فالعمل الصالح هو مرآة العقيدة وترجمانها الصادق، وقد تقدّم أنّ

البعض يعدّه جزءًا منه.

وقـد وردت المرحلتـان الثانية والثالثة بشـكلٍ متلازمٍ لا ينفـكّ في الآيات والروايـات، وقد يتجاوز عدد الآيات في ذٰلك الخمسـين آية، وأمّا الروايات فهي كثـيرةٌ قد تجاوزت حدّ التواتر [الحـرّ العاملي، الفصول المهمّـة، ص 440]، وهٰذه الآيات والروايـات واردةٌ على نحو الكـبرى الكلّيّة، ولٰكن هناك نصوصًا أخرى أشـارت للتطبيقات والصغريات، وسنذكر نماذج لكلٍّ من الصنفين على نحو الاختصار.

لٰكـن ينبغي الإشـارة قبل ذٰلـك إلى أنّ هٰذا التلازم واضحٌ؛ بنـاءً على القول بمدخليّة العمل والسـلوك في تحقق الإيمان، والاعتقاد بنحو جزء المقتضي، كما هو صريح القول الثاني وظاهر القول الثالث المتقدّمين؛ إذ لو لم يتحقّق العمل فلا يتحقّق الاعتقاد والإيمان من الأسـاس، وأمّا بناءً على خروجه من حقيقة الإيمان والعقيـدة وكونه شرطًا في الكمال ـ كما عليـه القول الأوّل ـ فالتلازم ثابتٌ بناءً على القول بكون الإيمان يتّصف بالشـدّة والضعف كما هو رأي الإماميّة، خلافًا لبعـض علماء الجمهور الّذين قالوا إنّ الإيمان لا يزيد ولا ينقص [الطباطبائي، الميزان، ج 18، ص 260]، ففي صورة الاشـتداد يتحقّق التلازم وفي صورة الضعف يتحقّق الانفكاك والتخلّف، كما في سلوك كثيرٍ من العصاة والمنحرفين من المسلمين، مع صحّة عقيدتهم من الناحية النظريّة، لٰكنّها ضعيفةٌ في مرحلة الإذعان والتصديق واليقين؛ ولذا تنتج سـلوكًا ضعيفًا، إذ «ليس الإيمان بـشيءٍ مجرّد إدراك أنّه حقّ مثلًا، بل مطاوعةٌ وقبولٌ خاصٌّ من النفس بالنسـبة إلى ما أدركته يوجب تسليمًا له ولمـا يقتضيه من الآثار، وآيته مطاوعته لسـائر القوى والجوارح وقبولها له كما طاوعته النفس وقبلته، فترى المعتاد(*) يبغض الأعمال المذمومة، وربما يدرك وجه القبح أو المساءة فيه، غير أنّه لا يكفّ عنه؛ لأنّ نفسه لا تؤمن به ولا تستسلم له» [المصدر السابق، ج 11، ص 354].

(*) هو المدمن على تعاطي المخدرات.

على كلّ حـــالٍ، فأمّا الصنف الأوّل ـ وهو الآيات الواردة على نحو الكبرى ـ فهو من قبيل النصوص التالية:

1. الآيات القرآنيّة:

❁ ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [سورة النساء: 122].

❁ ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾ [سورة البقرة: 25].

❁ ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [سورة البقرة: 277].

وفحـــوى الآيات الكريمة هو التأكيد على الترابــط الوثيق بين العقيدة والعمل الصالح وترتيب الجزاء الأخرويّ، أي الســـعادة الأبديّـــة على ذٰلك الترابط المفاد بألفاظٍ وعباراتٍ مختلفةٍ من قبيل قوله تعالى: ﴿سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾، ﴿أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾، ﴿أُولٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾، ﴿لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.

إنّ الآيـــات واضحة الدلالة على التـــلازم بين الإيمان والعمـــل الصالح، فإنّ العقيدة بمفردها أو العمل الصالح بمفرده لا يحقّق الســـعادة والفوز الأخرويّ، بل الملاك في السعادة هو حقيقة الإيمان والعمل الصالح معًا [الطباطبائيّ، الميزان، ج 1، ص 216]، وسيتّضح ذٰلك أكثر في البحث الروائيّ، نعم يمكن ـ بناءً على بعض الأقوال المتقدّمة ـ الحكم بإيمان الفرد وإســـلامه في الدنيا بمجرّد إيمانه واعتقاده، وإن لم يقترن بالعمل؛ لترتّب بعض الأحكام الشرعيّة على ذٰلك.

كما لا يقتصر أثر العقيدة في الســـلوك على السعادة الأخرويّة فقط، بل يعمّ حتّى السعادة الدنيويّة المتمثّلة بتحقيق العدالة الاجتماعيّة وبناء المدينة الفاضلة وتنمية

المجتمع البشريّ وتحقيق مكارم الأخلاق وتحكيم المعايير الإنسانيّة فيه، وأدلّ دليلٍ على ذٰلك هـو التجربة النبويّة رغم قصر مدّتها، فإنّها اسـتطاعت أن تحدث تحوّلًا عظيمًا في مجتمع الجزيرة وأن تقدّمه أشـواطًا كبـيرةً، بحيث جعلته في الصدارة من ركب الإنسـانيّة بعد أن كان في مؤخّرته، فبنت العقيدة الإسـلاميّة لذٰلك المجتمع حضارةً إنسانيّةً لا نقول إنّها تجاري الأمم وحسب، بل وتتقدّم عليها.

وهناك دليـلٌ آخر على تأثير العقيدة في السـلوك، وهو التجربـة الاجتماعيّة للمجتمعـات الغربيّة المعـاصرة، فإنّ هٰذه المجتمعات بالرغم مـن التقدّم المادّيّ والتكنولوجيّ الّذي تشهده، بيد أنّها تعاني الكثير من الأزمات على المستوى الروحيّ وعلى مستوى تحقيق السعادة الحقيقيّة؛ وذٰلك نتيجة ضعف عامل العقيدة وضموره في الحيـاة الفرديّة والأسريّة والاجتماعيّة، ولا شـكّ فإنّ لضمـور عامل العقيدة تداعياته الخطيرة على المجتمع، هٰذا كلّه في الكبرى.

أمّا الصغرى فهي من قبيل قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ ۞ فَذٰلِكَ الَّذي يَدُعُّ الْيَتِيمَ ۞ وَلاَ يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾ [سـورة الماعون: 1ـ3]، فإنّ العقيدة الفاسدة كالتكذيب بيوم الدين (إنكار المعاد)، تقود إلى السـلوك الفاسـد، وهو دعّ اليتيم وردّه بعنفٍ وعدم حضّ الغير على إطعام المسكين [الطوسيّ، التبيان ج10، ص 415].

2. الروايات:

لقد بيّنت الروايات أهمّيّة العقيدة والسـلوك والترابط بينهما ببياناتٍ عديدةٍ، خصوصًا بعد قولهم إنّ العقيدة هي الإيمان نفسـه حسب الاصطلاح الدينيّ، ففي خبرٍ عن رسول الله ﷺ يؤكّد فيه عدم قبول العقيدة أو العمل منفردين لوحدهما، بل يعدّهما شريكين لا يفترقان، قال ﷺ: «الإيمـان والعمل أخوان شريكان في قرنٍ، لا يقبل الله أحدهما إلّا بصاحبه» [ريشهري، ميزان الحكمة، ج1، ص 193]، بل في خبرٍ آخر عدّ رسول الله ﷺ العمل جزءًا من الإيمان وليس قسيمًا له، حيث قال: «الإيمان قولٌ وعملٌ، يزيد وينقص» [المصدر السابق]، ولعلّ هٰذا الخبر أحد الأدلّة على

مدخليّـــة العمل في مقولة الإيمان، وهٰذا ما يؤكّده قوله الآخر ﷺ: «لُعِنَتِ المرجئة على لسان سبعين نبيًّا، الّذين يقولون: الإيمان قولٌ بلا عملٍ» [المصدر السابق]، وأوضح من ذٰلك كلّه خبر أبي عمر الزبيريّ، عن أبي عبد الله، قال: «قلت له ألا تخبرني عن الإيمان، أقولٌ هو وعملٌ أم قولٌ بلا عملٍ؟ فقال: الإيمان عملٌ كلّه، والقول بعض ذٰلك العمل، مفترضٌ من الله مبيّنٌ في كتابه، واضحٌ نوره، ثابتةٌ حجّته، يشـــهد له بهـــا الكتاب ويدعو إليه، ولمّا أن صرف الله نبيّه إلى الكعبة عن بيت المقدس قال المسلمون للنبيّ: أرأيت صلاتنا الّتي كنّا نصلّي إلى بيت المقدس ما حالنا فيها؟ وما حال من مضى من أمواتنا وهم يصلّون إلى بيت المقدس؟ فأنزل الله: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [سورة البقرة: 143]، فسمّى الصلاة إيمانًا، فمـــن اتّقى الله حافظًا لجوارحه موفيًا كلّ جارحةٍ من جوارحه ممّا فرض الله عليه، لقي الله مستكملًا لإيمانه من أهل الجنة، ومن خان في شيءٍ منها أو تعدّى ما أمر الله فيها لقي الله ناقص الإيمان» [العيّاشيّ، تفسير العياشي، ج 1، ص 64].

هٰذه الوفرة الوافرة من الأخبار في التأكيد على الترابط بين الإيمان والعمل لم تأت من فراغٍ، بل هي في مقام الردّ على فكـــرةٍ خطيرةٍ كانت في المجتمع آنذاك، ألا وهي فكرة الإرجاء الّتي كانت تستهدف هٰذا الترابط وتعكس مدى خطورة فكر المرجئة على المجتمع الإســـلاميّ، حتّى أنّ بعض الرواة قد اشـــتبه عليه الأمر - كما في رواية الزبيريّ - فســـأل عن الإيمان هل هو قولٌ بـــلا عملٍ أو هو مع العمل؛ ممّا يعكس اهتمام المجتمع بهٰـــذه الظاهرة الفكريّة الخطيرة، حتّى ورد أنّ المرجئة ملعونون على لسان سبعين نبيًّا قبل الإســـلام، بل في بعض الأخبار وجود فكرة الإرجاء في الأمم السابقة وعلى عهد الأنبياء السابقين أيضًا، وأنّ المرجئة هم يهود هٰذه الأمّة؛ ولذا نجد اهتمام النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام في التحذير من هٰذه الفكرة الأمويّة الّتي كان يراد لها نقض الدين من الداخل، بعد أن عجز الخطّ الأمويّ عن الوقوف بوجه الإســـلام في العلن، فقدّم منظومةً عقديّةً وتشريعيّةً مشوّهةً باسم الدين.

السرّ في هٰذا الترابط بين العقيدة والسلوك هو الدور التكامليّ لكلّ منهما بالنسبة

للآخر، فإنّ الإنســـان ما لم يمتلك رؤيةً كونيّةً صحيَحةً، فإنّه لا يمتلك منظومةً فكريّةً منســـجمةً عن العالم، كما أنّ سلوكه إذا لم يكن مطابقًا لمنظومته الفكريّة الّتي يؤمن بها لوقع في فوضى التناقض في المنظومة الســـلوكيّة، وسيأتي بيان ذٰلك في البحث التالي.

ثالثًا: نوع العلاقة بين العقيدة والسلوك

ثمّـــة علاقةٌ تبادليّةٌ (تخادميّةٌ) بين المنظومتين العقديّة والســـلوكيّة، فالعقيدة من جهة تعتبر العلّة والأســـاس الّذي يقوم عليه بناء السلوك الإنسانيّ بشكل عام، سواء كانت عقيدة صحيحة أو فاســـدة، ولعلّه إلى هٰذه القاعدة العامة يشير قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا﴾ [ســـورة الإسراء: 84]، أي كلٌّ يعمل على اقتضاء عقيدته ورؤيته الكونيّة [الطبرسيّ، جوامع الجامع، ج2، ص 390]، ســـواءٌ كانت عقيدته إلٰهيّةً أو وضعيّةً؛ ولذٰلك فـــإنّ العقيدة هي بمنزلة الحيثيّة التعليليّة الّتي يصدر عنها السلوك الإنسانيّ في فرض المطابقة بينهما، وأمّا في فرض المخالفة فلا سنخيّة حينئذٍ، كما لو كانت العقيدة حقّةً وكان السلوك ناشئًا من اتّباع الهوى مثلًا.

أدلّ دليـــلٍ على هٰذه العلّيّة والملازمة هو الوجدان المغني عن إقامة البرهان، فإنّا نجد تأثير العقيدة إلى حدّ أنّ الإنسان يفديها بأعزّ الأمور وهي نفسه، حتّى لو كانت عقيدته هي حبّ الوطن مثلًا، أو ربّما كانت عقيدةً فاسدةً، بل ربّما تدعوه العقيدة للإقرار على نفسه والتضحية بحياته الدنيويّة كسبًا للسعادة الأخرويّة كما في قضيّة ماعز الأســـلميّ الّذي أقرّ بالزنا ليرجم(*)، وهٰذه المـــيزة من مختصّات العقيدة، ولا نجدها في القوانين الوضعيّة؛ فإنّ القوانين الوضعيّة لا تحمل الإنسان على التضحية

(*) حاصـل القصّـة أنّه بعد أن زنى ماعزٌ جاء فأقرّ بذنبه بين يـدي النبيّ ﷺ، فأعرض عنه فجاء من شقّه الآخر، فأعرض عنه، وهٰكذا أربع مرّاتٍ فأمر به، فأخرج إلى الحرّة فرجم.
[البيهقيّ، السنن الكبرى، ج 8، ص 227]

بالنفس أو المال وإنّما تحمله على الالتزام القهريّ بالقانون، والفرق هو أنّ العقيدة تنبع من الداخل وتمتزج بعقل الإنسان وضميره وعواطفه ومشاعره، فلذا تتحكّم بالتصرّفات الظاهرة والباطنة للإنسان، كما أنّ لها سلطانًا دنيويًّا وأخرويًّا؛ ولذا إذا صلحت العقيدة عمر الظاهر والباطن معًا وتحقّقت السعادة الدنيويّة والأخرويّة معًا، والحال أنّ القانون سلطانه دنيويٌّ، ويصلح الظاهر فقط.

وممّا يدلّ أيضًا على هٰذا الترابط والتلازم بين المنظومتين هو ما نراه من انقلاب السلوك الجاهليّ لدى المشركين قبل البعثة إلى سلوكٍ توحيديٍّ قائم على معايير الدين، كالأمانة والصدق والعدل والوفاء والأخوّة وغيرها من القيم الإنسانيّة الرفيعة، وما ذٰلك إلّا لتبدّل القاعدة المعرفيّة الّتي يقوم عليها السلوكان، وممّا يدعم ويؤكّد هٰذا الترابط ـ أيضًا ـ أنّ الارتداد عن الدين وعن التوحيد يقتضي بطبعه التخلّي عن السلوك التوحيديّ والرجوع الى السلوك الجاهليّ، وما ذٰلك إلّا لتبدّل القاعدة المعرفيّة عند الشخص الواحد قبل التديّن وبعده، كما يدلّ على هٰذا الترابط من القرآن الكريم أيضًا قوله ـ تعالى ـ في النهي عن أكل الربا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة البقرة: 278].

وهٰذه العلّيّة والمعلوليّة لا تعني انتفاء دور السلوك في التأثير المتقابل على العقيدة وترسيخها، فالسلوك ـ وإن كان معلولًا للعقيدة، وليس له دورٌ في حدوثها ووجودها كما يقتضيه قانون العلّيّة ـ يعدّ مؤثّرًا في بقائها وقوّتها وترسيخها، ولعلّ هٰذا هو السرّ في اقتران العمل الصالح في آيٍ كثيرةٍ من القرآن الكريم بالإيمان والاعتقاد، إذ اقترن الإيمان بالعمل الصالح في نحو خمسين آيةً كما تقدّم، وأصرح منه في الدلالة على تأثير السلوك في العقيدة قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [سورة فاطر: 10]، فدور العمل الصالح هو رفع الكلم الطيّب وتعضيده، يقول بعض المفسرين: «والمراد بالكلم ما يفيد معنًى تامًّا كلاميًّا، ويشهد به توصيفه بالطيّب، فطيّب الكلام هو ملاءمته لنفس سامعه ومتكلّمه، بحيث تنبسط منه وتستلذّه وتستكمل به، وذٰلك إنّما يكون بإفادته معنًى حقًّا فيه

سـعادة النفس وفلاحها، وبذلك يظهر أنّ المراد به ليس مجرّد اللفظ، بل بما أنّ له معنًى طيّبًا، فالمراد به الاعتقادات الحقّة الّتي يسـعد الإنسان بالإذعان لها، وبناء عمله عليها، والمتيقّن منها كلمة التوحيد الّتي يرجع إليها سائر الاعتقادات الحقّة» [الطباطبائيّ، الميزان، ج 17، ص 23]، فالكلم الطيّب هو الاعتقاد الحقّ، والعمل الّذي يناسبه هو الّذي يرفع الإنسان ويمدّ في تكامله، وكلّما تكرّر العمل زاد الاعتقاد رسوخًا وجلاءً وقوي في تأثيره، فقوّة الإيمان بمزاولة الطاعات وضعفه بارتكاب المعاصي؛ ولذا ربّما يؤدّي الانحراف السلوكيّ والعمل بالمعاصي وسوء العمل إلى الانحراف العقديّ والتكذيب بآيات الله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوأَى أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُون﴾ [سورة الروم: 10؛ انظر: الطباطبائيّ، الميزان، ج 1، ص190؛ و ج 9، ص350؛ الخمينيّ، تفسير القرآن الكريم ج 5، ص 56].

والعلاقة بين هاتين المنظومتين هي إمّا علاقةٌ تكامليّةٌ تصاعديّةٌ، وإمّا علاقةٌ تنازليّةٌ انحطاطيّةٌ، تبعًا لصحّة العقيدة وفسادها أو ضعفها وقوّتها، فالمنظومة العقديّة الحقّة إذا التزمنا بمؤدّاها تؤدّي بطبيعة الحال إلى السلوك التوحيديّ الحقّ؛ لأنّ العقيدة تنعكس على الجوارح فتأخذ كلّ جارحةٍ حظّها من العقيدة والإيمان، فمثلًا عقيدة التوحيد الأفعاليّ تؤثّر إيجابيًّا على جزئيّات سلوك الإنسان في التعامل مع الأسباب (البعيدة والمتوسّطة) وعدم الاعتماد عليها، وإنّما يكون الاعتماد على مسبّب الأسباب والمبدإ الأعلى، بعكس الإنسان الفاقد للتوحيد الأفعاليّ فإنّ سلوكه يختلف تمامًا عن الإنسان الأوّل، وفي المقابل فإنّ المنظومة السلوكيّة الصحيحة تؤدّي إلى تقوية الإيمان والعقيدة، جاء في تفسير العياشي: «فمن اتّقى الله حافظًا لجوارحه موفيًا كلّ جارحةٍ من جوارحه ممّا فرض الله عليه، لقي الله مستكملًا لإيمانه من أهل الجنّة، ومن خان في شيءٍ منها أو تعدّى ما أمر الله فيها لقي الله ناقص الإيمان» [العيّاشيّ، تفسير العيّاشيّ، ج 1، ص 64]، وبكلا الأمرين يحصل الكمال الإنسانيّ.

كما أنّ فساد العقيدة يؤدّي إلى انحراف السلوك كما هو واضحٌ في عقيدة الشرك

الفاســـدة فسادًا كلّيًا، وكذٰلك الأمر في العقائد الفاســـدة فسادًا جزئيًّا، وفيما يلي بعض النماذج التطبيقيّة لذٰلك:

الأوّل: عقيـــدة الإرجاء الّتي تعـــني الاكتفاء بالإيمان القـــوليّ، وإن ارتكب الإنسان ما ارتكب فإن أمره مرجأٌ إلى ربّه في الآخرة، ممّا يبرّر للإنسان الانحراف السلوكيّ في الدنيا، وسيأتي تفصيل الكلام في هٰذه العقيدة.

الثاني: عقيدة الجبر الّتي تعني صدور الفعل من الإنسان قهرًا وجبرًا عليه، ولازم هٰذا إعفاء الإنسان من المســـؤوليّة والعقوبة، ممّا يخلق مبرّرًا للانحراف السلوكيّ تحت ذريعة أنّ هٰذا فعل الله، وإنّما ينســـب للإنســـان مجازًا، وقد كانت طبقةٌ من المجتمع فيما مضى تعمل بهٰذا المبدإ الفاسد، فقد كتب ابن عبّاسٍ إلى قرّاء المجبرة بالشام: «أمّا بعد، أتأمرون الناس بالتقوى وبكم ضلّ المتّقون، وتنهون الناس عن المعاصي وبكم ظهر العاصون؟!» [سبحاني، الإلٰهيّات، ج 2، ص 163].

الثالث: عقيـــدة القضاء والقدر بناءً على تأويلهما تأويلًا خاطئًا يبرّئ ســـاحة الإنسان من الفعل القبيح ويجعله مقدّرًا عليه، فقد حذّر النبيّ صلى الله عليه وآله من خطر هٰذا التأويل فقال: «سيأتي زمانٌ على أمّتي يؤوّلون المعاصي بالقضاء، أولٰئك بريئون منّي وأنا منهم براءٌ» [العامليّ البيّاضيّ، الصراط المستقيم، ص 32].

وقد دار حوارٌ بين الإمام الكاظم عليه السلام والنعمان أبي حنيفة حيث قال للإمام عليه السلام: «مِمَّنِ المعصية؟ قال عليه السلام: يا شـــيخ لا تخلو من ثلاثٍ: إمّا أن تكون من الله وليس مـــن العبد شيءٌ فليس للحكيم أن يأخذ عبده بما لـــم يفعله، وإمّا أن تكون من العبد ومـــن الله والله أقوى الشريكين فليس للشريـــك الأكبر أن يأخذ الشريك الأصغر بذنبه، وإمّا أن تكون من العبد وليس من الله شيءٌ، فإن شـــاء عفا وإن شاء عاقب» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 5، ص 27].

الرابع: تفسير الشفاعة تفسيرًا خاطئًا يؤدّي إلى الاتّكاليّة في العمل والانحراف في السلوك.

الخامس: تفسـير ولاية أهل البيت عليهم السلام ومحبّتهم تفسيرًا يؤدّي إلى الاتّكاليّة في العمل والانحراف في السلوك.

وعلى كلّ حالٍ وردت الإشارة إلى هٰذه العلاقة التبادليّة بين العقيدة والسلوك في الأحاديث الشريفة، فعن الإمام الصادق عليه السلام قال: «لا يقبل الله عملًا إلّا بمعرفةٍ، ولا معرفةً إلّا بعملٍ، فمن عرف دلّته المعرفة على العمل، ومن لم يعمل فلا معرفة له». ثـمّ قال عليه السلام: «ألا إنّ الإيمان بعضه من بعضٍ» [الكلينيّ، الكافي، ج 1، ص 44]. فعدّ العمل جزءًا من الإيمان، وقد تقدّم في تعريف الإيمان أنّ بعض متكلّمينا من يرى ذٰلك، ولا يكتفي في الإيمان بالإقرار القلبيّ فقط.

كما أشـار العلّامة الطباطبائيّ إلى هٰذه العلاقـة التبادليّة بقوله: «إنّ الاعتقاد والإيمان إذا كان حقّ الاعتقاد صادقًا إلى نفسه صدّقه العمل ولم يكذبه، أي يصدر عنـه العمل على طبقه، فالعمل من فروع العلم وآثـاره الّتي لا تنفكّ عنه، وكلّما تكرّر العمل زاد الاعتقاد رسـوخًا وجلاءً، وقوي في تأثيره» [الطباطبائيّ، الميزان، ج 17، ص 23]، بل يمكن القول إنّ تأثير حقيقة العقيدة لا يقتصر على السـلوك التكوينيّ لدى الإنسـان خاصّةً، بل يصل أحيانًا في تأثيره إلى النظام الكونيّ العامّ، وهٰذا ما يمكن فهم أبعاده من خلال الرواية التالية عن الإمام الصادق عليه السلام: «سـئل عليه السلام: لم سـمّي الكعبة كعبةً؟ قال: لأنّها مربّعةٌ، فقيل: ولـم صارت مربّعةً؟ قال: لأنّها بحذاء البيت المعمور وهو مربّعٌ، فقيل له: ولم صار البيت المعمور مربّعًا؟ قال: لأنّه بحذاء العرش وهـو مربّعٌ، فقيل: ولم صار العرش مربّعًا ؟ قال: لأنّ الكلمات الّتي بني عليها الإسـلام أربعٌ: سـبحان الله، والحمد لله، ولا إلٰه إلّا الله، والله أكبر، وهٰذه الكلمات الأربع أولاها تتضمّن التنزيه والتقديس، والثانية التشبيه والثناء، والثالثة التوحيد الجامع بين التنزيه والتشـبيه، والرابعة التوحيد الأعظم المختصّ بالإسـلام» [الصدوق، علل الشرائع، ج 2، ص 398]، ويمكننا أن نفهم هٰذا التأثير أكثر فيمـا لو أخذنا بنظر الاعتبار كون الكعبة تمثّل نقطة المركز في الكرة الأرضيّة على وجه الدقّة [حسـين كمال الدين أحمد، إسـقاط الكرة الأرضيّة بالنسـبة لمكّة المكرّمة، مجلّة البحوث

الإسـلامية، ع 2، ص292 ؛ مجلّة البحوث الإسلاميّة، ع 6، ص 225]، فكأنّ الكرة الأرضيّة كلّها قائمةٌ على نظام التوحيد.

رابعًا: جدليّة العقيدة والسلوك في الفكر الكلاميّ

بالرغم من التلازم الواضح الّذي يطرحه القـرآن الكريم بين العقيدة والعمل الصالـح، بيد أنّه قد أثيرت إشـكاليّة العلاقة بينهما على بسـاط البحث الكلاميّ والجدل العقديّ في مسألة مرتكب الكبيرة، فقد وقعت المسألة بين إفراطٍ وتفريطٍ من أقصى اليمين إلى أقصى الشمال، فبين قائلٍ بأنّ ارتكاب الكبيرة يُخرِج الإنسان من الإيمان إلى حدّ الكفر، كما عليه بعض فرق الخوارج، وبين قائلٍ بأنّ الإنسان مهمـا ارتكب من الكبائر والموبقات فذٰلك لا يـضرّ بإيمانه وعقيدته، كما عليه الكراميّة وبعض المرجئـة، وبين قائلٍ بأنّ مرتكب الكبـيرة لا مؤمنٌ ولا كافرٌ، بل منزلةٌ بين منزلتين، كما عليـه المعتزلة. [ظ: المفيد، أوائل المقالات، ص 15؛ الطوسيّ، الاقتصاد، ص140]

ولعلّ الأخطر من هٰذه الاتّجاهات الفكريّة هو ما ذهبت إليه المرجئة؛ لأنّ من شأنه سياسـيًّا أن يبرّر للحكّام ظلمهم وجورهم من جهةٍ، ومن شأنه اجتماعيًّا أن يشيع في المجتمع الإسـلاميّ التفكّك الخلقيّ والانحراف السلوكيّ من جهةٍ أخرى، فالمرجئة ـ سواءٌ أقلنا إنّها مذهبٌ سياسيٌّ أُلبس لباس العقيدة، أو قلنا إنّه مذهبٌ عقديٌّ وظّفت أفكاره لصالح السياسة ـ يدعون إلى انفصال العقيدة عن السلوك، والأصل عندهم كفاية الإيمان والاعتقاد بالشـهادتين مهما انحرف الإنسـان في سـلوكه، فهم يذهبـون إلى أنّ «الإيمان قولٌ بلا عملٍ، وأصل مـا هم عليه أنّهم يدينـون بأنّ أحدهم لو ذبح أباه وأمّه وابنه وبنته وأخاه واخته وأحرقهم بالنار، أو زنى أو سرق أو قتـل النفس الّتي حـرم الله أو أحرق المصاحف أو هدم الكعبة أو نبـش القبور أو أتى أيّ كبيرةٍ نهى الله عنها، فإن ذٰلك لا يفسـد عليه إيمانه ولا يخرجه منه، وأنّه إذا أقرّ بلسانه بالشهادتين فهو مستكمل الإيمان، إيمانه كإيمان جبريل وميكال عليهما السلام ، فعل ما فعل وارتكب مـا ارتكب ممّا نهى الله، ويحتجّون

بـــأنّ النبيّ ﷺ قال: أمرنا أن نقاتل الناس حتّى يقولوا: لا إلٰه إلّا الله» [النيســابوريّ، الإيضاح، ص 45]، وهٰذه هي المسألة المعروفة بكون مرتكب الكبيرة كافرًا أو لا، ولا شكّ في خطورة هٰذا الفكرة من جهتين:

الأولى: أنّها تبرّر الانحراف وتشرعنه باســم الدين، كما شرعن آل أميّة للظلم باسم الدين في نظريّة حرمة الخروج على الجائر الّتي أوجدت حصانةً للجائرين من الخروج والثورة عليهم لمدّةٍ طويلةٍ تجاوزت الألف عامٍ، حيث خدّروا الأمّة وشلّوا حركتهـا وتقدّمها بهٰذه النظريّة، حتّى وصلــت الأمّة إلى ما وصلت إليه اليوم من التخلّف والارتكاس.

الثانية: خطــورة المنهج الّذي يقوم عليه اســتدلالهم، ألا وهو منهج الاجتهاد الاجتزائيّ والانتقائيّ الّذي يقوم على انتقاء بعض الأدلّة لإنتاج نظريّةٍ بهٰذا المستوى من الخطورة، كلّ ذٰلك تحت مقولة الاجتهاد، الّتي هي الأخرى أخطر نظريّةٍ عرفها الفكر الإســلاميّ على الإطلاق؛ لأنّها الآليّة الوحيدة الّتي اعتمدوها لتمزيق الدين وتفتيت الأمّة باســم الدين واسم شرعيّة الاجتهاد، ولا زالت الأمّة تدفع ثمن هٰذه النظريّة القاتلة باختلافها وحروبها الطائفيّة المقيتة.

أجل، إنّ الدليل الوحيد الّذي استندت إليه المرجئة هو قول الرسول ﷺ: «أمرنا أن نقاتــل الناس حتّى يقولوا لا إلٰه إلّا الله»، غاضّين الطرف عن ســائر النصوص الأخرى الواردة عنه ﷺ الّتي تؤكّد أنّ الإيمان هو «معرفةٌ بالقلب وإقرارٌ باللســان وعملٌ بالأركان» [المتقي الهنديّ، كنز العمال، ج1، ص 273، ح1361]، وأنّه «بني الإســلام على خمسٍ: شهادة أن لا إلٰه إلّا الله وأنّ محمّدًا عبده ورسوله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، وصوم رمضان» [النيسابوريّ، صحيح مسلمٍ، ج1، ص 34].

مضافًا إلى أنّ هٰذا الحديث الّذي تمسّكوا به ـ وهو واردٌ من غير طرقنا ـ مخالفٌ لصريح الكتــاب الّذي يؤكّد أن لا إكراه في الدين، فالنــبي ﷺ دعا الناس إلى أن يقولــوا لا إلٰه إلّا الله، لا أن يقاتلهم على قول ذٰلــك إكراهًا، وإنّما هم الّذين قاتلوه لمنع هٰذه الدعوة.

من جهةٍ أخرى فإنّ الإرجاء مخالفٌ للقرآن الكريم الّذي يقسّم الناس إلى ثلاثة أصنافٍ: كافرٍ ومؤمنٍ ومنافقٍ، فطبقًا للإرجاء يكون التقســيم ثنائيًّا إلى: مؤمنٍ وكافرٍ؛ لأنّ المنافق عندهم مؤمنٌ في الدنيا، مرجأٌ أمره إلى الله في الآخرة.

على كلّ حــالٍ، فالاجتهاد المجتزأ القائــم على الانتقائيّة في التعامل مع الأدلّة، وكذلك الاجتهاد الإقصائيّ الّذي يقصي سائر الأدلّة الأخرى هما من أخطر المقولات الّتي تعرض لها الفكر الإســلاميّ، والّتي نقضت الإسلام عروةً عروةً باسم الدين، حتّى لبس الإســلام لبس الفرو مقلوبًا، كما قال ســيّد العترة أمير المؤمنين عليه السلام [الرضيّ، نهج البلاغة، الخطبة 108].

خامسًا: انعكاسات الفكر الإرجائيّ في عصرنا

بالرغم من انقراض المرجئة كفرقةٍ كلاميّةٍ، بل انقراض الفكر الإرجائيّ بشكلٍ عامٍّ، نرى ثمّة أفكارًا تنتشر في عصرنــا بين فترةٍ وأخرى في قطّاعاتٍ من مجتمعاتنا تحمــل بصمات الفكر الإرجــائيّ وامتداداته الّتي تفصل بين العقيدة والســلوك، كالأفكار الّتي تشــيع بين فئات الشــباب ذكورًا وإناثًا - سيّما في الأوساط الدراسيّة والجامعيّــة والمجتمعات المنفتحــة - تدعو إلى عــدم ضرورة الالتزام بالتكاليف الدينيّــة، وإلى التفلّت من الالتزام بشيءٍ من الواجبات أو المحرّمات، تحت ذريعة أنّ صفــاء القلب ونقاءه يغني الإنســان عن العمل بالتكاليــف؛ أو ما تدعو إليه بعض الفرق الصوفيّة الّتي تذهب إلى أنّ من بلغ مرحلة اليقين سقط عنه التكليف اســتنادًا إلى قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [ســورة الحجر: 99]، بمعنى اكتفاء الإنسان بالإيمان وسقوط التكاليف عنه، فهذه كلّها مقولاتٌ منحرفةٌ تلتقي مــع المرجئة في ما يدعون إليه من التفكيك بين العقيدة والســلوك، وهي مردودةٌ بالآيات والروايات الســابقة المؤكّدة على ضرورة التلازم بين العقيدة والســلوك، يضــاف إلى ذلك أنّه لو كان الاعتقاد كافيًا أو نزاهة الباطن والقلب مغنيًا، لا كتفى النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة الطاهرون من بعده بالاعتقاد دون العمل، مع أنّ سيرتهم قائمةٌ على العمل، بل وعلى الاجتهاد في العمــل والعبادة، بل نجدهم عليهم السلام يعتذرون لله -

تعالى ـ من التقصير في العمل، كما يقول سيّد الموحّدين في دعاء كميلٍ: «وقصرت بي أعمالي»، أو قول الرسـول الأعظم صلى الله عليه وآله: «ما عبدناك حقّ عبادتك» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 68، ص 23].

لقد استهدفت المرجئة السلفيّة الّتي أنتجتها يد السياسة الأمويّة سلوك المجتمع الإسلاميّ سـابقًا في طبقته الحاكمة والمحكومة معًا؛ ليفعلوا ما يفعلوا تحت عباءة الدين والاكتفاء بالشهادتين، واليوم تدعو المرجئة المعاصرة الّتي أنتجتها يد الثقافة الغربيّة الشـباب إلى التحلّل والتخلّي عن الأخلاق والقيم والسلوك النزيه، وإن لم تدعهم إلى الكفر الصريح، بحيث تتحوّل الشخصيّة الإسلاميّة إلى شخصيّةٍ خاويةٍ ومفرغةٍ من الداخل، ومتناقضةٍ في معتقداتها وسلوكيّاتها، فتكون شخصيّةً مركّبةً من خليطٍ غير متجانسٍ من الاعتقادات والسـلوكيّات المتضادّة فيما بينها، بحيث يفقد الإيمان والاعتقاد معناهما.

سادسًا: أثر العقيدة والسلوك الصحيحين في التكامل المعنويّ

تلعب العقيدة والسـلوك دورًا أساسـيًّا في التكامل الـروحيّ والتقدم المعنويّ للإنسان، فهما جناحان يحلّق بهما نحو مراتب الكمال، فالعقيدة الصحيحة يمكن أن تغيّر مجرى حياة الإنسـان بأكمله، وترفعه من حضيض المادّيّة إلى قمّة السـموّ المعنويّ، كما حصل ذٰلك للسـحرة من قوم فرعون، الّذين لم يكن مطمح نظرهم قبـل هدايتهم يرتقي إلى أكثر من الحصول على مصالحهـم المادّيّة والأجر الدنيويّ: ﴿وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ﴾ [سورة الأعراف: 113]، لٰكنّهم بعد أن أدركوا الحقيقة واسـتوعبوا العقيدة الحقّة تغيّرت رؤيتهم الكونيّة للحياة، وعرفوا أنّ ثمة شـيئًا آخر هو أرقى من الأجر المادّيّ الّذي طلبوه من فرعون، بحيث استرخصوا معه الموت واسـتهزؤوا بفرعون وتهديده: ﴿قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هٰذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [سورة طه: 72].

فكلّما كانت العقيدة صحيحةً نقيّةً من الأباطيل والانحرافات، كان الإنسان أقرب

إلى الكمال والتكامل، سواءٌ كان ذٰلك في أساسيّات العقيدة أو في تفاصيلها، ومن هنا ورد التحذير من أنّ العامل على غير بصيرةٍ لا يزيده عمله إلّا بعدًا، الأمر الّذي يعكس أهمّيّة سلامة العقيدة والبصيرة في مسيرة الإنسان التكامليّة؛ وذٰلك لأنّ العقيدة بمنزلة خارطة الطريق الّتي يسير الإنسان على ضوئها وعلى هديها، فإذا كانت قويمةً بلغت به الغاية والمقصود، وإذا كانت على خلاف ذٰلك لم يزده السير عليها - مهما كان المرء مجتهدًا في مقام الطاعة والعبادة - إلّا بعدًا وشططًا: ﴿وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ [سورة الجنّ: 16]؛ ولذا كان الأجلّاء من أصحاب الأئمّة عليهم السلام يعرضون عقيدتهم ودينهم على الأئمّة للتأكّد من سلامة المعتقد.

ولا شكّ أنّ أمر العقيدة مقدّمٌ على السلوك؛ لأنّ العقيدة هي الأساس وحجر الزاوية، فقد ورد في الخبر الّذي رفعه ابن أبي عميرٍ عن أحد الأئمّة عليهم السلام: «بعضكم أكثر صلاةً من بعضٍ، وبعضكم أكثر حجًّا من بعضٍ، وبعضكم أكثر صدقةً من بعضٍ، وبعضكم أكثر صيامًا من بعضٍ، أفضلكم إيمانًا أفضلكم معرفةً» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 14، ص ح 38].

هٰذا كلّه من جهة العقيدة، كما أنّ لصلاح السلوك في المقابل الأثر البالغ في تكامل الإنسان ورقيّه المعنويّ، فصياغة الشخصيّة الإسلاميّة إنّما تتمّ بالتطابق التامّ بين السلوك والعقيدة، فقد يحرم الإنسان من كثيرٍ من المقامات والمراتب بسبب القصور في العمل، وإن صحّت عقيدته؛ لأنّ مقام العمل مقامٌ آخر غير مقام العقيدة، فلكلٍّ من هذين المقامين دوره وفاعليّته واقتضاؤه الخاصّ به الّذي لا يقوم مقامه الآخر، فمثلًا من يتهاون بالصلاة أو يؤخّرها عن وقتها أو لا يؤدّها في جماعةٍ ولا في مسجدٍ، يكن محرومًا من كثيرٍ من الفيوضات والمقامات، وإن كانت عقيدته صحيحةً من الناحية النظريّة، بل ربّما يترك ضعف العمل أثرًا سلبيًّا على عقيدته أيضًا، إذ تتحوّل عقيدته بذٰلك المقدار الّذي فاته من العمل إلى عقيدةٍ لا أثر لها ولا فاعليّة، كما تقدّم في حديث الإمام الصادق عليه السلام: «ومن لم يعمل فلا معرفة له، ألا إنّ الإيمان بعضه من بعضٍ» [الكلينيّ، الكافي، ج 1، ص 44]،

وحينئذٍ تتحوّل العقيدة - أحيانًا - مع ضعف العملَ إلى مجرّد معلوماتٍ محفوظةٍ على غرار علم الإنسان - مثلًا - بوجود كوكب المرّيخ أو غيره من الكواكب؛ لهٰذا كان الأئمّة عليهم السلام يوصون أتباعهم بأمرين مهمّين:

1. حفظ هويّتهم العقديّة من التشويه والتحريف والتزوير الوافد إليهم من التيّارات المنحرفة والضالّة الّتي كانت تكيد بهم.

2. حفظ سلوكهم من الانحراف والتناقض مع العقيدة، وذٰلك بأن يكون سلوكهم منسجمًا معها؛ ولهٰذا كانوا عليهم السلام يرفعون من سقف المطالبة لأصحابهم في مجال السلوك إلى أعلى المستويات، فلا يكتفون منهم بالعبادة والطاعة لله تعالى فحسب، بل كانوا يحثّونهم على تحصيل (الاجتهاد في العبادة) و (الورع في العبادة).

وربّما كانوا يصارحون أتباعهم في تصحيح سلوكيّاتهم ويفنّدون بعض مزاعمهم الّتي كانوا يزعمونها لأنفسهم، مثل دعوى (الشيعة والتشيّع)، فينهونهم من التسمّي بذٰلك نتيجة ما يلاحظونه من ضعفٍ في السلوك وقصورٍ في العمل، وكانوا عليهم السلام يعلّلون ذٰلك - كما سيأتي - بأنّ (التشيّع مرتبةٌ شريفةٌ) لا يليق بها مثل هٰذا السلوك الّذي عليه أتباعهم، فالتشيّع عندهم - وكما هو معناه اللغويّ أيضًا - هو المشايعة والمتابعة في العمل؛ ولذٰلك فإنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا دقيقين في التوصيف وفي استعمال العناوين وإطلاقها غاية الدقّة؛ لذا كانوا ينصحون أتباعهم أن يتسمّوا بالمحبّين دون الشيعة، وقد ورد هٰذا التأكيد على لسان بعض الأئمّة كما سيأتي، وهٰذه إشكاليّةٌ كبيرةٌ في واقعنا الشيعيّ، سواءٌ الماضي منه أو المعاصر، إذ كان لهٰذه الإشكاليّة الأثر الكبير في عدم نجاح تجربة الأئمّة عليهم السلام؛ نتيجة عدم توفّر القاعدة الجماهيريّة الصالحة لإنجاح مشروعهم الإلٰهيّ، كما تعدّ هٰذه الإشكاليّة اليوم من أهمّ العوامل في تأخير مشروع الظهور في عصر الغيبة، وفيما يلي بعض النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام في هٰذا المجال:

1. قال رجلٌ لرسول الله صلى الله عليه وآله: «يا رسول الله، فلانٌ ينظر إلى حرم

جـــاره، فإن أمكنه مواقعة حرامٍ لم يرع عنه، فغضب رســـول الله ﷺ وقال: ائتوني به، فقال رجلٌ آخر: يا رســـول الله، إنّه من شيعتكم ممّن يعتقد موالاتك وموالاة عليٍّ، ويبرأ من أعدائكما، فقال رسول ﷺ: لا تقل إنّه من شيعتنا، فإنّه كذبٌ، إنّ شيعتنا من شيّعنا وتبعنا في أعمالنا، وليس هٰذا الّذي ذكرته في هٰذا الرجل من أعمالنا» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 65، ص 155]. ومن المعلـــوم أن لا خصوصيّة للنظر كمعصيةٍ، فيعمّ الأمر كلّ مخالفةٍ.

2. قال رجل لامرأته: «اذهبي إلى فاطمة بنت رســـول الله فاسأليها عنّي، من شـــيعتكم أم ليس من شيعتكم؟ فسألتها فقالت قولي له: إن كنت تعمل بما أمرناك، وتنتهي عمّا زجرناك عنه، فأنت من شـــيعتنا وإلّا فـــلا، فرجعت فأخبرته، فقال: يا ويلي! ومـــن ينفكّ عن الذنوب والخطايا؟! فأنا إذن خالدٌ في النار، فإنّ من ليس من شيعتهم فهو خالدٌ في النار، فرجعت المرأة فقالت لفاطمة ما قال زوجها، فقالت فاطمة: قولي له: ليس هٰكذا، شيعتنا من خيار أهل الجنّة، وكلّ محبّينا وموالي أوليائنا ومعادي أعدائنا والمسلّم بقلبه ولسانه لنا ليسوا من شيعتنا إذا خالفوا أوامرنا ونواهينا في ســـائر الموبقات، وهم مع ذٰلك في الجنّة، ولٰكن بعد ما يطهرون من ذنوبهم بالبلايـــا والرزايا أو في عرصات القيامة بأنواع شـــدائدها، أو في الطبق الأعلى من جهنّم بعذابها، إلى أن نســـتنقذهم بحبّنا منها وننقلهم إلى حضرتنا» [المصدر السابق].

3. وعن الأصبغ بـــن نباتة قال: «خرج عـــليٌّ عليه السلام ذات يومٍ ونحن مجتمعون فقال: من أنتم وما اجتماعكم؟ فقلنا: قومٌ من شيعتك يا أمير المؤمنين، فقال: مالي لا أرى سيماء الشيعة عليكم؟ فقلنا: وما سيماء الشـــيعة؟ فقال: صفر الوجوه من صلاة الليل، عمش العيون من مخافة الله، ذبل الشـــفاه من الصيام، عليهم غبرة الخاشـــعين» [المصدر السابق:

151]. وقال أيضًا في وصف شيعته: «شيعتنا رعاة الشمس والقمر ـ يعني التحفّظ من مواقيت الصلاة ـ شيعتنا ذبلٌ شفاههم، خمصٌ بطونهم، تعرف الرهبانيّة في وجوههم» [النوريّ، مستدرك الوسائل، ج 1، ص 128].

4. وقال رجل للحسن عليه السلام: «إنّي من شيعتكم، فقال الحسن بن علي عليه السلام: يا عبد الله: إن كنت لنا في أوامرنا وزواجرنا مطيعًا فقد صدقت، وإن كنت بخلاف ذٰلك فلا تزد في ذنوبك بدعواك مرتبةً شريفةً لست من أهلها، لا تقل لنا: أنا من شيعتكم، ولٰكن قل أنا من مواليكم ومحبّيكم ومعادي أعدائكم، وأنت في خيرٍ وإلى خيرٍ» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 65، ص 156].

5. وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان عليّ بن الحسين قاعدًا في بيته، إذ قرع قومٌ عليه الباب فقال: يا جارية انظري من في الباب، فقالوا: قومٌ من شيعتك، فوثب عجلان حتّى كاد أن يقع، فلمّا فتح الباب ونظر إليهم رجع وقال: كذبوا، فأين السمت ـ أي استقامة الطريقة والهيئة ـ في الوجوه؟ أين أثر العبادة؟ أين سيماء السجود؟ إنّما شيعتنا يعرفون بعبادتهم وشعثهم، قد قرحت العبادة الآناف، ودثرت الجباه والمساجد» [النوريّ، مستدرك الوسائل، ج 4، ص 468].

والنقطة المشتركة في هٰذه الأحاديث أمران، الأوّل التركيز على السلوك والعمل، والثاني التفكيك بين عنوان (الشيعيّ) وعنوان (المحبّ أو الموالي)، فالأئمّة عليهم السلام كانوا دقيقين كثيرًا في إطلاق وصف التشيّع، ولا يسمحون بإطلاقه جزافًا، أو التسامح في استعماله؛ وذٰلك حفاظًا على المراتب من جهةٍ، وارتقاءً بسلوك أتباعهم إلى تلك المرتبة من التشيّع من جهةٍ أخرى، وبالطبع فإنّه لا ينحصر خطابهم هٰذا بالمشافهين في عصرهم، بل يشمل غير المشافهين أيضًا، ولم يكن الغرض من إيراد هٰذه الأحاديث والأخبار زرع اليأس في النفوس، بل للحثّ على الارتقاء بها إلى حيث يريد منا أهل البيت عليهم السلام من بلوغ المراتب العالية.

من هنا يمكن توصيف موقف الأمّة تجاه أهل البيت عليهم السلام بأنّه عانى ولا زال يعاني من إشكاليّتين: الأولى إشــكاليّةٌ عقديّةٌ، إذ أنكر شطرٌ من الأمّة القول بإمامتهم، والثانية إشكاليّةٌ عمليّةٌ ترجع إلى أتباعهم في مقام العمل والطاعة والاتّباع، وهٰذا هو الّذي أشارت له الأحاديث السابقة.

الخاتمة:

نختم بذكر أهمّ نتائج البحث السابقة:

1. اتّضح ممّا ســبق مدى الترابط الوثيق بــين المنظومة العقديّة والمنظومة السلوكيّة في الإسلام، وتأثيرهما المتقابل في تكوين شخصيّة الإنسان المسلم وشخصية المجتمع المسلم في آنٍ واحدٍ، إلّا أنّ التحدّيات الثقافيّة المعــاصرة تحاول اخــتراق هاتين المنظومتــين أوّلًا، ومن ثمّ تغييرهما بشــكلٍ كاملٍ ثانيًا، وذٰلك عبر أدوات الحرب الناعمة؛ الأمر الّذي يســتدعي يقظةً أكثر ترتقي إلى مستوى التحدّي من قبل الجهات المعنيّة بالشــأن الدينيّ والتربويّ والاجتماعيّ، وعلى رأســها المؤسّســة الدينيّة، وندعوها لتحمّل مسؤوليّاتها في هٰذا المعترك الخطير.

2. من جملة المؤثّرات السلبيّة الّتي أثّرت في انحراف السلوك عقيدة الإرجاء الّتي أصّلــت عقديًّا للانحراف والفوضى الســلوكيّة قديمًا، وعادت اليوم تحت شــعاراتٍ تحمل البراءة ظاهرًا ولٰكنّها تفسح المجال للانحراف السلوكيّ من ناحيةٍ عمليّةٍ.

3. أن قوام الكمال الإنســانيّ والســعادة البشريّة إنّما هو بالعقيدة الحقّة والسلوك الصحيح الّذي يعدّ الترجمة العمليّة للعقيدة.

قائمة المصادر

1.الطبرسي، الفضل بن الحســـن، جوامع الجامع، قم، نشر جماعة المدرســـين، 1418هـ

2. البيهقي، أحمد بن الحسين، سنن البيهقي، بيروت، دار الفكر، 2001.

3. الخميني، مصطفى، تفسير القرآن الكريم، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1418.

4. العاملي البياضي، محمد علي بن يونس، الصراط المستقيم، قم، تحقيق محمد باقر البهبودي، المكتبة المرتضوية، ط1، 1384.

5. الصدوق، محمد بن علي، علل الشرائع، قم، المكتبة الحيدرية، 1387.

6. الصدوق، محمد بن علي، الخصال، قم، تحقيق علي أكبر الغفاري، نشر جماعة المدرسين، 1403.

7. المفيد، محمد بن محمد، أوائل المقالات، بيروت، دار المفيد، ط2، 1993 م.

8. المفيد، محمد بن محمد، الأمالي، قم، تحقيـــق علي أكبر الغفاري، نشر جماعة المدرسين، 1374.

9. المتقي الهندي، علي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1989 م.

10. مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر، 1421.

11. النوري، حسين، مستدرك الوسائل، بيروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، 1987م.

12. ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري، بيروت، دار المعرفة، ط2، 1995.

13. الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، منشورات الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، 1384ش.

14. الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1424.

15. اليزدي، محمد كاظم، العروة الوثقى، بيروت مؤسسة الأعلمي ، ط2، 1988.

16. ابن منظور، جمال الدين محمّد بن مكرم، لسان العرب، قم المقدسة، أدب الحوزة، 1379.

17. الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، بيروت ، دار العلم، 1997.

18. قلعه جي، محمد، معجم لغة الفقهاء، بيروت، دار النفائس، ط2، 1988م.

19. الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد، طهران، مكتبة جهل ستون، 1382.

20. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، طهران، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة، ط3، 1403.

21. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، ط2 ، 1983م.

22. شبر، عبد الله، الأنوار اللامعة في شرح الزيارة الجامعة، بيروت، مؤسسة الوفاء، ط1، 1983.

23. الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة،قم، مؤسسة آل البيت ، 1414.

24. الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان، تحقيق أحمد قصير العاملي، بيروت، إحياء التراث، 1999.

25. الريشهري، محمد، دار الحديث، قم، مؤسسة آل البيت ، ، 1416.

26. العياشي، محمد، تحقيق هاشم رسولي محلاتي، طهران، المكتبة العلمية، 2003.

27. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، حقائق الإيمان،قم، تحقيق مهدي الرجائي، مكتبة المرعشي، ط1، 1409 م.

28. شبر، عبد الله، حق اليقين، بيروت، منشورات الأعلمي، 1352 هـ

المنهج القرآنيّ في تأصيل العقيدة
دراسةٌ تحليليّةٌ تطبيقيّةٌ

د. يحيى آل دوخي

الخلاصة

في هٰذا البحث نتناول المنهج القرآنيّ الّذي يرسخ العقيدة عند الإنسان، وذٰلك بطرحنا للأدوات الّتي يتألّف منها المنهج القرآنيّ أو الّتي استعملها القرآن الكريم، وهي منهج الفطرة والعقل والجدل والقصّة، فبحثنا هو دراسة هٰذه المناهج بموضوعيّة وعلميّة، وذكر التطبيقات لكل منهجٍ من القرآن نفسه، فالفطرة بعد تعريفها عرّجنا على مجالها التطبيقيّ، كظاهرة الرزق وظاهرة الحياة والموت وظاهرة علم الغيب، فهٰذه المجالات تخلق عند الإنسان هاجسًا يدفعه بالوجدان والفطرة إلى توحيد الله والإيمان به، وهٰكذا المنهج العقليّ، فالعقل في النصّ القرآنيّ والروائيّ هو الحجّة الباطنة، كما أنّ الرسل الحجّة الظاهرة، فهو أداة التفكير عند الإنسان، ومعيار التمييز بين الخير والشرّ، بل إنّ إدراك الخير كلّه يكون بواسطة العقل، وقد حدّدنا تعريفه وذكرنا أيضًا تطبيقاته، ومن ضمنها، الاعتقاد بالصانع الحكيم المدبّر، والاعتقاد بالنبوّة والمعاد، وهٰكذا الحال في بقيّة المناهج الأخرى، كالجدل الّذي هو غايةٌ وهدفٌ وليس وسيلةً للوصول إلى الحقّ وتمييزه عن الباطل، والمنهج

القصصيّ التاريخيّ ففيه من الســنن الربّانيّة والعبر والدّروس ما لا يخفى، ونتيجة هٰذه البحوث هي الوصول إلى أنّ القرآن غرس وأصّل في نفس الإنسان العقيدة الّتي هي أساس الإيمان بالله جلّ شأنه.

وأمّا مفــردة المنهج القــرآنيّ الّذي تضمّنته هٰذه الدراســة، فنقصد بها فهمنا للأسلوب والطريق الّذي سلكه القرآن الكريم، من خلال آياته الشريفة؛ لتأصيل وترســيخ العقيدة في نفس الإنسان، فقد يكون المنهج المتّبع لدلالة هٰذه الآيات هو إثــارة العقل أو الفطرة أو الإقناع؛ لكي يصل الإنســان إلى معرفته - جلّ وعلا - ومعرفة أنبيائه ورسله والبعث والمعاد، وهٰكذا في بقيّة المنظومة العقديّة.

المفردات الدلاليّة: المنهج، القرآن، العقيدة، الفطرة، العقل، الجدل، الإقناع.

مقدّمة

القرآن الكريم كتابٌ إلٰهيٌّ لهداية الناس كافةً يهدي للتي هي أقوم، يشتمل على رؤية كونية ونظامٍ ســلوكيٍ يحمل خطابًا عالميًّا للناس كافّةً، وهو شــموليٌّ لكلّ زمانٍ ومــكانٍ دون أن يقيّد بفئةٍ دون أخرى، أو بفاصلةٍ زمنيّةٍ ومكانيّةٍ، بل خطابه عامٌّ مطلــقٌ، وقد جعله الله - تبارك وتعالى - خاتمة كتبه، ولعلّ أهمّ ما يمتاز به هٰذا الكتاب الشريف، هو:

أوّلًا: أنّــه نورٌ، فليس بين دفّتيه إبهامٌ أو غمــوضٌ أو التباسٌ، وكلّ موضوعاته قابلةٌ للفهم، فهو نورٌ يستضاء به ﴿جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ﴾ [سورة المائدة: 15].

ثانيــًا: أنّه بيانٌ وتبيانٌ، وأنّه وعاءٌ لترســيخ القواعد والبراهين الّتي يحتاج إليها الإنسان، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة النحل: 89]، وقال: ﴿هٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ...﴾ [سورة آل عمران: 138].

ثالثًا: أنّه أحسن وأفضل وأدقّ الكلام، بل ليس هناك أفضل منه على الإطلاق، فمحتواه الحقّ وقوله الصدق، ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ﴾ [سورة الزمر: 23]، وكونه أحسن

الحديث تلازمه صفة الصدق، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللهِ حَدِيثًا﴾ [سورة النساء: 87].

رابعًا: أنّه يهـــدي للّتي هي أقوم وأفضل وأصلح، وإنّ الهداية ـ بطبيعة الحال ـ تكون باختيار الإنسان، والمولى ـ جلّ وعلا ـ أعطاه ملكة العقل والتفكّر ليصل إلى الحقّ، قال تعالى: ﴿إِنَّ هٰذا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [سورة الإسراء: 9].

بل قد يزيد هداه إلى مرتبة أكمل، ﴿وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدى﴾ [سورة مريم: 76].

وهٰذه الحقيقة يؤكّدها رســـول الله ﷺ في هٰذا النـــصّ النبويّ: «الْقُرْآنُ هُـدًى مِنَ الضَّلَالِ وَتِبْيَانٌ مِنَ الْعَمَى وَاسْتِقَالَةٌ مِنَ الْعَثْرَةِ وَنُورٌ مِنَ الظُّلْمَةِ» [الكليني، الكافي، ج 2 ص 601].

وأيضًا ما نجده في نصٍّ آخر للإمام الصادق عليه السلام: «كَانَ فِي وَصِيَّةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام لأَصْحَابَهُ: اعْلَمُوا أَنَّ الْقُرْآنَ هُدَى النَّهَارِ وَنُورُ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ» [المصدر السابق، ج 2 ص 600].

بعد هٰذه المقدمة القصيرة لكاشفية القرآن ونوريته وصدقه في القول والحديث، بل وهدايته للبشريّة كافّةً يأتي التساؤل العقلائيّ: هل رسم الله ـ تبارك وتعالى ـ لنا منهجًـــا قرآنيًا لتأصيل ما نؤمن به؟ ليكون أساسًـــا ومرتكزًا لبناء الدين، ومن ثمّ يكون هٰذا الإنسان منضبطًا سلوكًا وعملًا تجاه خالقه، بل والطّبيعة والكون ونشأته ووجوده وغايته.

إنّ القرآن لم يترك الإنسان يســـير على غير هدًى قطّ، بل رسم له منهجًا لبيان العقيـــدة وما يؤمن به، ولٰكن قبل أن نلج في بيـــان تلك المناهج، نرى من خلال الســـبر لآي الذكر الحكيم أنّ هناك بناءً فوقيًّا لتقريـــر العقيدة، يتجلّى تارةً بالهدم وتارةً بالتأسيس. هدم للموروث العشوائيّ القَبليّ الفوضويّ، قال تعالى: ﴿إِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ [سورة البقرة: 170].

أو قوله تعـــالى: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾ [ســـورة الأحزاب: 67] وهناك بناءٌ وأســـاسٌ عقلائيٌّ، وهو هداية الإنسان للأقوم والأصلح، فالله ـ تعالى ـ خلق له هٰذا الكون ليُعمل عقله وفق ســـننه الّتي ســـخرّها له، كما تقدم ذٰلك في أول البحث.

وبعد أن ألمَمنا بصورة مقتضبة لهٰذا الأسلوب الرَّبّاني في الاعتقاد، يفرض البحث علينا أن ننتقل إلى المناهج الّتي يمكن أن نَلحظها في بيان التأصيل القرآنيّ في نفس الإنسان ـ بحسب استقرائنا ـ وهي كالتالي:

1. المنهج الفطريّ الوجدانيّ

قبل الورود لبيان المنهج القرآنيّ في الفطرة، يحسن بنا أن نعطي توضيحًا مختصرًا لمعناها في اللغة والاصطلاح.

أ. الفطرة في اللغة:

قال الفراهيدي في كتاب (العين): «وفَطَرَ الله الخلق، أي: خلقهم، وابتدأ صنعة الأشياء، وهو فاطِرُ السَّماواتِ والْأَرْضِ» [الفراهيدي، العين، ج 7، ص 417]. وأشار ابن منظور إلى الفطرة بقوله: «الفطرة، بالكسر: الخلقة، وقد فطره يفطره، بالضم، فطرًا أي خلقه» [ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص56].

فالفطرة الّتي أوجدها الله في الإنسان تعني (الخلقة)، وهٰذا ينسجم مع قوله تعالى ﴿فِطْرَةَ اللهِ الّتي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [سورة الروم: 30] ففطرة الله هي ما ركز فيه من قوّته على معرفة الإيمان بالله تبارك وتعالى.

ب. الفطرة في الاصطلاح:

الفطرة: هي صفةٌ تكوينيّةٌ، غير اكتسابيّةٍ، موجودةٌ مع جبلّة الإنسان وطبيعته، في عقله ووجدانه؛ لذا نجد من يطلق عليها العقل، بمعنى أنّه لا نحتاج إلى استدلال للوصول إلى الحقيقة ولا نحتاج إلى أستاذٍ أو معلّمٍ. فالفهم الفطريّ في مجال المعرفة الإلٰهيّة من هٰذا القبيل، فالإنسان حينما يتدبّر في أعماق روحه يبصر نور الحقّ، ويسمع نداءه بقلبه يدعوه إلى مبدإ العلم والقدرة الّتي لا مثيل لها في عالم الوجود، مبدإ الكمال المطلق ومطلق الكمال، وهو حاضر في الفهم الوجدانيّ. [ظ: الشيرازي، نفحات القرآن، ج3 ص92، 93]

والإنسان كسائر الأنواع المخلوقة مفطورٌ بفطرةٍ تهديه إلى تتميم نواقصه ورفع حوائجه، وتهتف له بما ينفعه وبما يضرّه في حياته، فللإنســـان فطرةٌ خاصّةٌ تهديه إلى ســـنّةٍ خاصّةٍ في الحياة. فمن الضروريّ حينئذٍ أن يكون تجاه عمله ســـنّةٌ واحدةٌ ثابتةٌ يهديه إليه هادٍ واحدٌ ثابتٌ، وليكن ذٰلـــك الهادي هو الفطرة. [ظ: الطباطبائي، الميزان، ج 16، ص 79]

ويرادف لفظ الفطـــرة بمعنى الخلقة أو الطبيعة لفظٌ آخر لا يختلف عن معنى الفطرة، وهو مفـــردة (الصبغة) الواردة في قوله تعـــالى: ﴿صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً﴾ [ســورة البقرة: 138] وهي اللون الربـــانيّ الّذي لوّن الله به الناس في بداية التكوين، فالقرآن يبيّن أن للبشر فطرةً وصبغةً وهي فطرته الدينيّة، ودينه الإسلام، من آدم إلى الخاتم ﷺ. [ظ: مطهري، الفطرة، ص16]

القرآن ونداء الفطرة

والله ـ تبارك وتعالى ـ يخاطب ويناغم الفطرة الّتي غرسها في الإنسان، فيغذّيها وينمّيها، فالبارئ لهٰذه النفس لا يخاطبها بكونها منكرةً له، بل يلفت الإنسان إلى قدرته وعظيم إبداعه وجليل حكمته في صنعه، وجزيل نعمه على خلقه، فالخطاب القرآنيّ يدغدغ غفلة الإنسان، ويشعره أنه ليس منكرًا له جلّ شأنه، فالاعتراف واقعٌ، ولٰكن الداء في الغفلة، فيؤصّل فيه فطرته.

لذا نجد الشيخ جوادي آملي يؤكّد هٰذه الحقيقة، بقوله: «إنّما يحاول الوحي الإلٰهيّ أن يوقظ ويحرّك الفطرة الإنســـانية؛ لكي يزدهر ويثمر ما عجنه الله ـ سبحانه ـ في فطرة الإنسان وطينته وهٰذا ما يسمّى بالتذكرة» [الآملي، العقيدة من خلال الفطرة في القرآن، ص14].

لذا فإنّ أغلب المفسّرين يذهبون إلى فطريّة الإيمان بالله، ويجعلون الإيمان به كســـائر الغرائز المتأصّلة في البشر، فيبحث عنه فطريًّا وذاتيًّا، ويريد معرفة ما وراء الطبيعـــة فطريًّا أيضًا، وما كل ذٰلـــك إلّا لأنّ البحث عن الله والتفتيش عن

الخالق أمرٌ جُبل عليه الإنسان، وفطر عليه تكوينه، وَعجنت به سريرته، فيميل إلى الإذعان بالله ذاتيًّا، بينما يكره الإلحاد ونكران الله ذاتيًّا كذٰلك. [سبحاني، مفاهيم القرآن، ج1 ص41]

فالنفــوس جُبلت وفُطرت على معرفة خالقها منذ أن أخذ الله ـ تعالى ـ العهد والميثاق على أبناء آدم، قال تعالى: ﴿وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا ...﴾ [سورة الأعراف: 172].

وقد فسّر السيّد الطباطبائيّ مفردة (الإشــهاد) في هٰذا النصّ القرآنيّ أنّه إشهاد على ربوبيّة الله تبارك وتعالى، فقوله: «أَلَسْــتُ بِرَبِّكُمْ» يوضح ما أشــهدوا لأجله وأريد شــهادتهم عليه، وهو أن يشهدوا ربوبيته سبحانه لهم فيؤدوها عند المسألة. [الطباطبائي، الميزان، ج 8 ص 307]

فالله ـ ســبحانه وتعالى ـ نصب لهــم دلائل ربوبيّته، وركّــب في عقولهم ما يدعوهــم إلى الإقرار بها حتّى صاروا بمنزلة الإشــهاد؛ على طريقة التّمثيل، نظير ذٰلك قوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [ســورة النحل: 40]، وقوله جلّ وعلا: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [ســورة فصلت: 11]. [الكاشاني، الآصفي في تفسير القرآن، ج1 ص411]

عندما نتأمّل في بعض الآيات القرآنيّة، نجد أنّ نداء الفطرة يتجلّى بأمرين:

الأوّل: فطرة الإيمان بأصول الدين

وهٰذا ما نجــده واضحًا في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [سورة الروم: 30].

في هٰذه الآية الكريمة إشارةٌ إلى فطريّة الدين بشكلٍ مطلقٍ، وليس الأمر مقتصرًا على معرفة الله والإيمان به فقط، بل وصف الدين بأصوله الّتي تعني تلك الكلّيّات الّتي تؤلّف أســاس الدين الإلٰهيّ بكونه فطريًّا جبلّيًّا [ظ: ســبحاني، مفاهيم القرآن، ج1

ص41]، ومنها فطريّة التوحيد وغيره.

وهٰذا الإطلاق في معرفة الدين وجبلّيّته نجده في مفردات محمد عبده، بحيث فسّر هٰذه الفطرة بكونها الجبلّة الإنسانيّة الجامعة بين الحياتين: الجسمانيّة الحيوانيّة، والروحانيّة الملكيّة، والاستعداد لمعرفة عالم الشهادة وعالم الغيب فيهما، وما أودع فيها من غريزة الدين المطلق، الّذي هو الشعور الوجدانيّ بسلطانٍ غيبيٍّ فوق قوى الكون والسنن والأسباب الّتي قام بها نظام كلّ شيءٍ في العالم. [ظ: محمد رشيد، تفسير المنار، ج 12، ص 245]

ومن النصوص الّتي فسّرت الفطرة بشكلٍ عامٍّ، كالإسلام والتوحيد والولاية والمعرفة، هو ما نجده في بعض من رواياتنا الحديثيّة كالرواية الواردة عن هشام بن سالمٍ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾؟ قال: التوحيد» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 12].

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، ما تلك الفطرة؟ قال: هي الإسلام» [المصدر السابق، ج2، ص 12].

وعن أبي بصيرٍ، عن أبي جعفرٍ عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾ قال: «هي الولاية» [المصدر السابق، ج1، ص 419].

وعن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿حُنَفَاءَ لِلهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ﴾؟ قال: الحنيفيّة من الفطرة الّتي فطر الله الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، قال: فطرهم على المعرفة» [المصدر السابق، ج2، ص 12].

ووجه الجمع بين هٰذه النصوص هو أنّ المراد من الفطرة مجموع تعاليم الإسلام الأساسيّة، وهي كامنةٌ داخل الفطرة الإنسانيّة، بدءًا من التوحيد وانتهاءً بالقادة الإلٰهيّين وخلفائهم الصادقين؛ لذٰلك يقول أمير المؤمنين عليه السلام في حديث موجز العبارة غزير المعنى: «فبعث فيهم رسوله، وواتر إليهم أنبياءه؛ ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم م نسيّ نعمته، ويحتجّوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن

العقول» [الرضي، نهج البلاغة، الخطبة الأولى ص 34].

فطبقًا للتعبير الوارد في نهج البلاغة، فإنّ عمل الأنبياء هو إثارة الفطرة، وتذكير الناس بالنعم الإلهيّة المنسيّة، ومن جملة هٰذه النعم الفطرة على التوحيد، واستخراج كنوز المعرفة الدفينة في روح الإنسان وأفكاره. [ظ: الشيرازي، الأمثل، ج 12، ص 529]

وهناك جمعٌ آخر ذكره الإمام الخمينيّ بقوله: «وهنا لا بدّ من معرفة أنّ الفطرة، وإن فُسرت في بعض النصوص بالتوحيد، إلّا أنّ هٰذا من قبيل بيان المصداق، أو التفسير بأشرف أجزاء الشيء، كأكثر التفاسير الواردة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام، وفي كلّ مرّةٍ تفسّر بمصداقٍ جديدٍ بحسب مقتضى المناسبة، فيحسب الجاهل أنّ هناك تعارضًا، والدليل على أنّ المقام كذٰلك هو أنّ الآية الشريفة تعدّ الدين (فطرة الله)، مع أنّ الدين يشمل التوحيد والمبادئ الأخرى» [ظ: الخميني، التوحيد والفطرة، ص2].

ثانيًا: فطرة الإيمان بوحدانيّة الله

من الآيات الّتي تشير إلى نداء الفطرة وتجليّاتها في أعماق وجود هٰذا الإنسان، وأنّ الإيمان به ـ تعالى ـ مزروعٌ في فطرته، غاية ما في الأمر أنّه غير ملتفتٍ لذٰلك، ولٰكن عندما يطرأ حدثٌ ما يهدّد حياته وكيانه ووجوده سرعان ما تعود به الفطرة إلى خالقه، فإنّ الإنسان لو خلّي ونفسه، فإنّه سوف يتّجه للإيمان بإلٰهٍ واحدٍ أو بقدرةٍ غيبيّةٍ واحدةٍ، إليها يرجع الأمر كلّه، ولا يستغني عنها أحدٌ من الناس، وهٰذا الإحساس الفطريّ بوحدانيّة الله هو الّذي يوقظ فطرة الإنسان ويقوده في الشدائد، ويدفعه إلى التخلّي عن كلّ الآلهة المصطنعين والتوجّه إلى الله الواحد القهار، وإن كان هٰذا الإحساس قد يخبو مرّةً أخرى، ويعود الإنسان إلى التعلّق بالآلهة والشركاء الموهومين بعد ارتفاع الشدائد والخلاص من المكاره. [ظ: الخشن، الدين والفطرة، الموقع الإلكتروني للمؤلف]

ومن هٰذه الآيات الّتي ذُكرت في هٰذا الصدد قوله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا

اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [سورة العنكبوت: 65]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ﴾ [سورة الروم: 33].

وقوله تعالى ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ﴾ [سورة النحل: 53].

تشير الآيات الشريفة إلى أنّ الإنسان مقبلٌ على خالقه وموحّدٌ له بفطرته ووجدانه، فبمجرّد تعرّضهم للخطر دعوا الله بإخلاصٍ، فهم أناسٌ لم تنطفئ شمعة فطرتهم، وتذكّرهم لله خالٍ من الشوائب، ودعاؤهم مقترنٌ بالإخلاص لله الواحد الأحد الّذي هو المنقذ لهم في جميع أمورهم. [آملي، العقيدة من خلال الفطرة في القرآن ص46]

فقوله ـ تعالى ذكره ـ يشير إلى أنّ هٰؤلاء المشركين إذا ركبوا السفينة في البحر، وخافوا الغرق والهلاك فيه دعوا الله مخلصين له الدين، وأخلصوا لله عند الشدّة الّتي نزلت بهم بالتوحيد، وأفردوا له الطاعة، وأذعنوا له بالعبوديّة، ولم يستغيثوا بآلهتهم وأندادهم [ظ: الطبري، جامع البيان، ج21، ص17] إذ يوجد في داخل قلب الإنسان دائمًا نقطةٌ نورانيّةٌ، وهي خطّ ارتباطه بما وراء عالم الطبيعة، والطريق إلى الله، غير أنّ التعليمات الخاطئة والغفلة والغرور ـ وخاصّةً عند السلامة ووفور النعمة ـ تلقي عليها أستارًا، غير أنّ طوفان الحوادث يزيل هٰذه الأستار، وتتجلّى نقطة النور آنذاك.

وعلى هٰذا، فإنّ أئمّة المسلمين كانوا يرشدون المتردّدين في مسألة (معرفة الله) الغارقين في الشكّ والحيرة، إلى هٰذا الأصل. [ظ: الشيرازي، تفسير الأمثل، ج12، ص449] أي أنّهم يذكّرونهم بهٰذه الآيات الشريفة، الّتي تتجلّى فيها الفطرة والارتباط بالله ـ تعالى ـ من خلال الشدائد الّتي يمرّ بها الإنسان، وسرعان ما تعود فطرتهم إليه جلّ شأنه.

شبهة عدم فطريّة الاعتقاد بالله

هناك شبهةٌ قد تكون عالقةً في بعض الأذهان ومفادها: من قال إنّ جذور الدين عميقة في فطرة الإنسان ووجدانه؟ مع العلم أنّنا نجد بالحسّ والمشاهدة أنّ مختلف الأديان والملل تؤصّل وتبحث عن الدين وعن الإلٰه، وهٰذا ما نجده على طول التاريخ البشريّ، فإذا كان الأمر فطريًّا لما كانت هناك حاجةٌ لكلّ هٰذه الأدلّة على وجود الإلٰه؟

الجواب:

قد تقدّم أنّ الإنسان مقرٌّ بربوبيّة الله بمقتضى العهد والميثاق الإلٰهيّ، وأيضًا ما نجده في الواقع الخارجيّ عندما يستشعر الإنسان بالخطر الحقيقيّ فيلجأ بفطرته إلى الله تعالى، والسببُ في غياب الفطرة هو الركام الثقافيّ الّذي ينشأ تحته الإنسان وفي محيطه الأسريّ والاجتماعيّ.

فالمنطق العقلائيّ يرشدنا إلى أنّه في قرارة كلّ إنسانٍ ميلٌ إلى الحقيقة والقدرة المطلقة، والعلم المطلق، ففطرة الإنسان تبحث عن الوجود المطلق، وغايته هو الحيّ الّذي لا يموت، وسريرة الإنسان تنزع إلى تلك الحقيقة. [ظ: جوادي آملي، العقيدة من خلال الفطرة في القرآن، ص 29]

ومن هنا نعتقد أنّه لا خلاف في أصل (وجود الله) والالتفات إلى ما وراء المادّة، وإنّما الخلاف وقع في خصوصيات هٰذا الاعتقاد، وليس في جوهره وأصله. وبهٰذا يتّضح أنّ الصراع قائمٌ حول التفاصيل والخصوصيّات، وأمّا أصل العقيدة والإيمان بوجود الله فقد اتّفقت عليه كلمة البشريّة على مدار التاريخ الإنسانيّ الطويل [سبحاني، مفاهيم القرآن، ج 1 ص 38]؛ لذا نجد بعض علماء الغرب يقرّ بهٰذه الحقيقة.

يقول ماكس مولر: «لقد خضع أسلافنا (لله) في عصور لم يكونوا قادرين فيها حتّى على إطلاق اسمٍ على الله» [المصدر السابق، ج 1 ص 38].

ويقول ويليـــم جيمز: «إنّي أقرّ تمامًا بأنّ القلب هو المصدر للحياة الدينيّة» [ظ: الشيرازي، نفحات القرآن، ج3 ص 98] ويقصد بالقلب الفطرة، بمعنى (الوجدان).

وهناك قراءةٌ وتأصيلٌ للشهيد مطهري حول فطريّة المعرفة بالله تعالى، وناقش أفكارًا كثيرةً لفلاســفة الغرب [أفلاطون وهيوم وجون لوك وكانط] وغيرهم. ووصل إلى نتيجةٍ مؤدّاها: أنّ في الإنســان فطرةً وأن ما أتى به الأنبياء كان استجابةً لنداء هٰذه الفطرة، وللرغبة الكامنة في أعماق الإنسان. فالعلماء قد يختلفون في تعبيراتهم عن الفطرة ولٰكنّ مبدأ القول بوجود اسم الفطرة، وأنّ التوحيد في طبيعة الإنسان، فذاك ممّا لا يختلف عليه. [مطهري، الفطرة، ص 196 و197]

إذن هناك نزوعٌ فطريٌّ نحو بارئ هٰذه النفس، يدركه كلّ فردٍ من بني الإنسان، وهٰذا الإدراك وجدانيٌّ قلبيٌّ، يتحسّـــس ويشعر بوجود صانعٍ لهٰذا الكون، ويعلم به علمًا حضوريًّا؛ ولذا نجد هٰذا المعنى جليًّا في كلام الإمام عليٍّ عليه السلام حينما قال: «لا تدركه العيون بمشاهدة العيان، بل تدركه القلوب بحقائق الإيمان» [محمد عبده، شرح نهـج البلاغة، خطبة 174]. وقول الإمام الحســين عليه السلام في دعاء عرفة: «متى غبت حتّى تحتاج إلى دليلٍ، عميت عينٌ لا تراك» [القمي، مفاتيح الجنان، ص 339]، من هنا يتبيّن أنّ الشبهة واهيةٌ وغير تامّةٍ.

تطبيقات المنهج الفطريّ في القرآن

نقصد بالتطبيق في هٰذا البحث الحقل والنطاق الّذي نرى للفطرة مســاحةً له، وإنّ الوجــدان البشريّ ينفعل ويتفاعل مع ما يـــراه من آيات الكون وظواهره الّتي تدفعه دفعًا للإيمــان بخالقٍ لهٰذه الحياة، ولعلّنا نلمــس ذٰلك من خلال الظواهر القرآنيّة التالية:

1. ظاهرة الرزق:

القرآن الكريم يُلفت الأنظــار إلى قدرته ـ تعالى ـ وجليل حكمته في صنعه، فيحيي فطرته ويمهّد الإنسان إلى العود إلى ربّه وخالقه، ومن الآيات في هٰذا المجال:

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة فاطر: 3]، وقال تعالى: ﴿أَمَّنْ هَٰذَا الَّذِي يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُ﴾ [سورة الملك: 21]، وغيرها من الآيات.

فلو تأمّل الإنسان منطوق هٰذه الآيات الشريفة واستنطقها بعقلٍ مجرّدٍ، سيجد أنّ الفطرة تدلّه على الإيمان والتصديق بخالقٍ وهب له الحياة والرزق، فأفاض عليه من نعمه الّتي لا تُعدّ ولا تُحصى، فالخطاب القرآنيّ يناغم الفطرة الإنسانيّة، ويؤكّد لها أنّ الله لا يغفل عنكم، وهو الّذي يرسل لكم من السّماء نور الشمس الّذي يهبُ لكم الحياة، وقطرات المطر الّتي يحيي بها الأرض، والنّسيم الّذي يُنمي الأرواح، ومن الأرض يُنبت لكم أنواع النباتات والفواكه، وفي باطنها أنواع المعادن والثروات. فلا بدّ لكم أن تعرفوا أن لا معبود سواه، وهو وحده الجدير بالعبادة، فكيف تنحرفون عن الصراط المستقيم وتجعلون هٰذا الخالق العظيم واهب الرزق وراء ظهوركم، وتسجدون لغيره. [انظر: الشيرازي، نفحات القرآن، ج2 ص 277]

إنّ فطرتكم الّتي أوجدها فيكم تأبى ذٰلك ولا بدّ أن تستجيب لهٰذا النداء الربّانيّ، فحديث القرآن يلفت انتباه الإنسان إلى فطرته، ويمهّد له الطريق لعودته إلى ربّه، وذٰلك بإشعاره أنّه ليس من شأنه أن يكون منكرًا، نعم، قد يكون غافلًا، ولٰكن عندما ينبّههم يعترفون بالحقّ، فعندما يستفهمهم - جلّ وعلا - عن الرزق أو الموت، تجدهم يذعنون، ﴿فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [سورة يونس: 31].

وفي معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ...﴾ [سورة فاطر: 3] ينقل عن بعض المفسّرين قولهم: «لمّا قرّر في الآية السابقة أنّ الإعطاء والمنع لله سبحانه لا يشاركه في ذٰلك أحدٌ، احتجّ في هٰذه الآية بذٰلك على توحّده في الربوبيّة، وتقرير الحجّة أنّ الإلٰه إنّما يكون إلٰهًا معبودًا لربوبيّته، وهي ملكة تدبير أمر الناس وغيرهم، والّذي يملك تدبير الأمر بهٰذه النعم الّتي يتقلّب فيها الناس وغيرهم ويرتزقون بها هو الله - سبحانه - دون غيره من الآلهة الّتي اتّخذوها؛ لأنّه - سبحانه - هو الّذي خلقها

دونهم، والخلق لا ينفكّ عن التدبير ولا يفارقه، فهو ـ سبحانه ـ إلٰهكم لا إلٰه إلّا هو؛ لأنّه ربّكم الّذي يدبّر أمركم؛ بهٰذه النعم الّتي تتقلّبون فيها، وإنّما كان ربًّا مدبّرًا بهٰذه النعم؛ لأنّه خالقها وخالق النظام الّذي يجري عليها» [الطباطبائي، الميزان، ج17 ص15].

2. ظاهرة الحياة والموت

تتناول ظاهرة الحياة والموت الفكر الإنسانيّ بشكلٍ عامٍّ، ففكرة الموت وانتهاء الحياة، تشكّل هاجسًا عند الإنسان؛ لذٰلك تجده دائم التفكير بها، فتراه يستفهم ويسأل نفسه: لماذا جئت إلى الدنيا؟ ولماذا أذهب؟ وماذا سأواجه بعد الموت؟

هنا يأتي دور الفطرة والوجدان ليعود الإنسان إلى خالقه، والقرآن الكريم في آياتٍ كثيرةٍ يُلفت الإنسان إلى حقيقة وجود الله تبارك وتعالى، وأنّه هو المدبّر والربّ والوارث، وبذٰلك يزيل عنه ما كان يثيره من تساؤلاتٍ، فيهزّ وجدانه بها ويوقظه نحو بارئه، ومن الآيات الّتي جاءت لبيان هٰذه الحقيقة، قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [سورة الروم: 40]، وقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [سورة البقرة: 28].

عند التأمّل في منطوق هٰذه الآيات الشريفة نجد أنّ القرآن يناغم فطرتهم، ويلامس وجدانهم؛ ليبعدهم عن الشرك بالله؛ ولذا نجد أنّ القرآن الكريم وجّه الخطاب إلى المشركين كذٰلك، وقد أشار بعض المفسّرين قائلًا: «لعلّ هٰذا التعبير هو لأنّ مسألة المعاد والحياة بعد الموت لها "جنبةٌ" فطريّةٌ، والقرآن هنا لا يستند إلى معتقداتهم، بل إلى فطرتهم» [الشيرازي، الأمثل، ج 12 ص 543].

هٰذا خطابٌ للفطرة بكل تجليّاتها، وهو حاضرٌ في وجدان الإنسان ونفسه، فيتقبله شيئًا فشيئًا؛ ليكون راسخًا ومغروسًا في عقيدته.

2. المنهج العقليّ:

لقد اهتمّ القرآن بالعقل وأعطاه ميزةً كبيرةً؛ لأنّ العقل هو أداة التفكير، والأداة الّتي يعقل بها الإنسان، فهو الحجّة الباطنة، كما أنّ الرسل هم الحجّة الظاهرة [ظ: الكليني، الكافي، ج1 ص16]، وهو المعيار للتمييز بين الخير والشرّ، بل إنّ إدراك الخير كلّه يكون بواسطة العقل، فعن رسول الله ﷺ، قال: «إنّما يدرك الخير كلّه بالعقل، ولا دين لمن لا عقل له» [ظ: الحراني، تحف العقول، ص44]، «فالعقل جعله الله زينةً لخلقه ونــورًا لهم، فبالعقل عرف العباد خالقهم، وأنّهم مخلوقون، وأنّه المدبِّر لهم، وأنّهم المدبَّرون، وأنّه الباقي وهم الفانون، واســتدلّوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه، من سمائه وأرضه، وشمسه وقمره، وليله ونهاره، وبأنّ لهم خالقًا ومدبّرًا، لم يزل ولا يزول، وعرفوا به الحســن من القبيح، وأنّ الظلمة في الجهل، وأنّ النور في العلم، فهٰذا ما دلّهم، عليه العقل» [ظ: الكليني، الكافي، ج1 ص29].

والإسلام هو دين العقل والتعقّل والفكر، فالعقل نعمةٌ كبيرةٌ وهبها الله لنا، وهٰذه الهبة العظيمة هي وسيلةٌ ربّانيّةٌ لتســديد خطوات الإنسان نحو الأصلح والأكمل، ولعلّنا لا نجد سورةً من القرآن إلّا ونجد للعقل نصيبًا فيها؛ ومن هنا لا بدّ لنا أن نفهم أوّلًا ماهيّة العقل؟ ومن ثمّ نلج في تطبيقاته في العقيدة من القرآن.

تعريف العقل

العقل كأيّ مفهومٍ آخر له معانٍ مختلفــةٌ في أصل اللغة، اختصرها ابن منظورٍ في ثلاثة موارد، هي: المنع، والجمع، والحبس والإمســاك [ظ: ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص 458 و459]. وكلّهــا تعطي معنًى واحدًا وهو المنع، ســوى مفردة الجمع، وبالتأمــل فهي تعود أيضًا إلى المنع، قالوا: «عَقَلْت البَعيرَ إذا جَمَعْت قوائمه» [المصدر الســابق، ص458]، أي منعت قوائمه ولا يستطيع الحركة. ولعلّ وجه التسمية بالمنع هي كونه يمنع صاحبه عن التورّط في المهالك، ويحبسه عن ذميم القول والفعل [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4 ص 69]. فالعقل يمسك ما علمه، ويضبط ما فهمه فهو عقولٌ وعاقلٌ.

وللعقل في الاصطلاح أيضًا تعريفاتٌ مختلفةٌ، فهناك من يصفه: بأنّه «غريزةٌ يلزمها العلم بالضروريّات عند سلامة الآلات» [الخواجة الطوسي، كشف المراد، ص 251]. وهناك من يرى أنّ: «لفظ (العقل) مشترك بين قوى النفس الإنسانيّة وبين الموجود المجرّد في ذاته... أمّا القوى النفسانيّة فيقال عقلٌ علميٌّ وعقلٌ عمليٌّ. والعلميّ هو الّذي من شأنه الاستعداد المحض من غير حصول علمٍ ضروريٍّ أو كسبيٍّ.. وأمّا العمليّ فيطلق على القوّة الّتي باعتبارها يحصل التميّز بين الأمور الحسنة والقبيحة وعلى المقدّمات الّتي يستنبط بها الأمور الحسنة والقبيحة وعلى فعل الأمور الحسنة والقبيحة» [المصدر السابق، ص 251 و 252].

وهناك من فسّره: بأنّه القوّة المتهيّئة لقبول العلم، ويقال للّذي يستنبطه الإنسان بتلك القوّة (عقلٌ) [ظ: الغزالي، إحياء علـوم الدين، ص124]، وهناك من يذهب إلى أنّه: أداة الإدراك والفهم، والنظر والتلقّي والتمييز والموازنة، وهو وسيلة الإنسان لأداء مسؤوليّة الوجود والفعل، في عالم الشهادة والحياة [أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ص 119].

ومن خلال ما تقدّم، فالعقل هو ملكةٌ وقوّةٌ مودعةٌ في النفس؛ لإدراك حقائق الأشياء وتمييزها وفهمها بشكلٍ صحيحٍ.

العقل في النص القرآنيّ

العقل في القرآن يمكن تعريفه بأنه: النور الّذي أفاضه الله سبحانه على الأرواح الإنسانية، فهو ملاك التكليف والثواب والعقاب، وبه يجب الإيمان وما يترتب عليه وتصديق الأنبياء والإذعان لهم، وبه يتميّز الحق من الباطل والشر من الخير والرشد من الغي، وبه يعرف الحُسن والقُبح والجيد والرديء والواجبات والمحرّمات الضروريّة العقليّة الذاتيّة، ومكارم الأخلاق ومحاسنها ومساوئ الأعمال ورذائلها [انظر، الملكي، توحيد الإمامية، ص 21].

ومن هنا نجد النص القرآنيّ يخاطب العقل ويحثه على إعماله؛ لإدراك معرفة الله تبارك وتعالى، فتارةً يأتي الخطاب بلفظ (الألباب)، وتارةً بلفظ (النهى)، وأخرى

(التفكّر) أو (التفقّه) وعلى سبيل المثال نذكر منها:

قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة البقرة: 242].

وقوله تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [سورة إبراهيم: 52]، وقوله تعالى: ﴿كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَىٰ﴾ [سورة طه: 54].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة الأنعام: 50]، وقوله تعالى: ﴿انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ لَهُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ [سورة الأنعام: 65].

منطوق هٰذه الآيات الكريمة يشير إلى أنّ الله وهب لهٰذا الإنسان العقل، ولا بدّ أن يتأمّل ويفكّر لينال الحقائق، ومن ثمّ يفقهها بشكلٍ منطقيٍّ؛ لأنّ معرفة الله - تعالى - بالأساس حكمٌ عقليٌّ، ولا يجوز التقليد في مسائل الاعتقاد من التوحيد والنبوّة والمعاد، فلا بدّ من التأمّل في نظام الكون بشكلٍ عامٍّ، والتأمّل في جمال الخلق من خلال ما أبدعته اليد الإلٰهيّة، وهٰذا كلّه كاشف عن أنّ العقل له أهمّيّةٌ كبيرةٌ، بحيث يعدّ الطريق والأداة لمعرفته جلّ وعلا؛ لذٰلك فالقرآن يعدّه مصدرًا أساسيًّا لاستنباط الكثير من المعارف وفي كلّ مناحي الحياة. يقول بعض المفسّرين: «إنّ الله - تعالى - أمر الناس بإعمال العقل والفكر في الآيات الآفاقيّة والأنفسيّة إجمالًا في موارد من كلامه، وتفصيلًا في موارد أخرى كخلق السماوات والأرض والجبال والشجر والدوابّ والإنسان واختلاف ألسنته وألوانه، وندب إلى التعقّل والتفكّر والسير في الأرض، والنظر في أحوال الماضين وحرّض على العقل والفكر ومدح العلم بأبلغ المدح» [الطباطبائي، الميزان، ج3 ص 57].

هٰكذا نجد الشهيد الصدر يؤكّد على العقل الاستدلاليّ ومكانته في الإسلام، يقول: «في رأي الإسلام لإنشاء الفكر الحرّ يجب أن ينشئ في الإنسان العقل الاستدلاليّ أو البرهانيّ الّذي لا يتقبل فكرة دون تمحيصٍ، ولا يؤمن بعقيدةٍ ما لم تحصل على برهانٍ؛ ليكون هٰذا العقل الواعي ضمانًا للحرّيّة الفكريّة، وعاصمًا للإنسان من التفريط بها، بدافعٍ من تقليدٍ أو تعصّبٍ أو خرافةٍ. وفي الواقع إنّ هٰذا

جزءٌ من معركة الإسلام لتحرير المحتوى الداخليّ للإنسان، فهو كما حرّر الإرادة الإنسانيّة من عبوديّة الشهوات كما عرفنا سابقًا، كذٰلك حرّر الوعي الإنسانيّ من عبوديّة التقليد والتعصّب والخرافة. وبهٰذا وذاك فقط أصبح الإنسان حرًّا في تفكيره وحرًّا في إرادته» [الصدر، المدرسة القرآنيّة، ص 106].

العقل في النصّ الروائيّ

وأمّا النصّ الروائيّ: فأنقل في هٰذا المجال روايةً للشيخ الكلينيّ ـ طيّب الله ثراه ـ في كتابه (الكافي) بسنده عن الإمام الصادق ، قال:

«دعامة الإنسان العقل، والعقل منه الفطنة والفهم والحفظ والعلم، وبالعقل يكمل، وهو دليله ومبصره ومفتاح أمره، فإذا كان تأييد عقله من النور كان عالمًا، حافظًا، ذاكرًا فطنًا، فهمًا، فعلم بذٰلك كيف، ولم، وحيث، وعرف من نصحه ومن غشّه، فإذا عرف ذٰلك عرف مجراه وموصوله ومفصوله، وأخلص الوحدانيّة لله، والإقرار بالطاعة، فإذا فعل ذٰلك كان مستدركًا لما فات، ووارِدًا على ما هو آتٍ، يعرف ما هو فيه، ولأيّ شيءٍ هو ها هنا، ومن أين يأتيه، وإلى ما هو صائرٌ، وذٰلك كلّه من تأييد العقل» [الكليني، الكافي، ج 1 ص 25].

والتأمّل في دلالة هٰذا النصّ الّذي يتواءم ويتوافق تمامًا وينسجم مع روح القرآن ومضمونه يكشف أنّ العقل هو الدعامة والأساس لكلّ المعارف والعلوم، بل إنّ إثبات الإنسانيّة للإنسان وتحقّقها وقيام معناها إنّما هو بالعقل، كما أنّ إثبات السقف وقيامه بالعماد؛ لظهور أنّ الإنسان ليس مجرّد هٰذا الهيكل المخصوص، وإلّا لما كان بينه وبين الصور المنقوشة على الجدار أو المصنوعة من الحجر والخشب فرقٌ، بل الإنسان إنسانٌ بما وجد فيه من العقل الّذي هو منشأ المعارف والكمالات ومبدأ العلوم والملكات. [انظر، المازندراني، شرح أصول الكافي، ج1 ص305]

تطبيقات المنهج العقليّ في القرآن

من الأمور الّتي تـكاد تكون واضحةً هي أنّ خطابات القرآن للإنسـان تأتي بمنطقٍ سـهلٍ ومؤثّرٍ، بحيث يخاطـب العقل بلغته والوجـدان بلغته، ولعلّ سرّ الإبداع في القرآن يكمن في هٰذه الصفة، صفة الوضوح والجاذبيّة ومن ثمّ الإيمان والتصديق. وفي هٰذا المجال سوف نذكر بعض الآيات القرآنيّة الّتي تصبّ في ترسيخ عقيدة الإنسان من خلال هٰذا المنهج.

1. الاعتقاد بالصانع المدبِّر

وهٰذا ما نلمسـه في قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة البقرة: 164].

الآية الكريمة تشير إلى نظام العليّة والمعلول، فحركة الشمس والقمر والنجوم وتقلّب الليل والنهار وكيفيّـة إنبات النبات، وإحياء الأرض وحركة الرياح، كلّها تكون خاضعةً لنواميس وقوانين تحكمها، وإنّ من ورائها مدبّرًا حكيمًا قديرًا، فلا بدّ للإنسـان من إعمال العقل للوصول إلى الإيمان بهٰذه الحقائق، وبأنّ لها موجدًا وصانعًا ومدبّرًا. قال السيّد الطباطبائيّ في تفسير هٰذا النصّ القرآنيّ: «وإجمال الدلالة أنّ هٰذه السـماوات الّتي قد علتنا وأظلّتنا على ما فيها من بدائع الخلقة، والأرض الّتي قد أقلّتنا وحملتنا مع عجيب أمرها وسـائر ما فيهـا من غرائب بالتحوّلات والتقلّبـات كاختلاف الليل والنهار، والفلك الجارية، والأمطار النازلة، والرياح المصرّفة، والسـحب المسخّرة؛ أمورٌ مفتقرةٌ في نفسها إلى صانعٍ موجدٍ، فلكلٍ منها إلٰهٌ موجدٌ، وهٰذا هو الحجّة الأولى» [الطباطبائي، الميزان، ج 1 ص 396].

كما نجد التفاتةً للفخر الرازي في ترتيب هٰذه الموارد (خلق السماوات والأرض، ثمّ اختلاف الليل والنهار، ثمّ الفلك الّتي تجري...)، بقوله: «وأظنّ أنّ سـبب هٰذا الترتيب أنّه قيل إن كنتم من المؤمنين فافهموا هٰذه الدلائل، وإن كنتم لسـتم من

المؤمنين بل أنتم من طلّاب الحقّ واليقين فافهموا هٰذه الدلائل، وإن كنتم لستم من المؤمنين ولا من الموقنين، فلا أقلّ من أن تكونوا من زمرة العاقلين، فاجتهدوا في معرفة هٰذه الدلائل» [الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج27 ص 260].

فالآية ترسّخ بشكلٍ واضحٍ عقيدة الإنسان وتأصيلها في النفس الإنسانيّة، من خلال حجّيّة العقل، والنصوص الروائيّة لا تبتعد عن روح القرآن، فالإمام الكاظم عليه السلام يخاطب هشام بن الحكم بقوله:

«يا هشام، إنّ الله ـ تبارك وتعالى ـ أكمل للناس الحجج بالعقول، ونصر النبيّين بالبيان، ودلّهم على ربوبيّته بالأدلّة، فقال: ﴿وَ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ۞ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة البقرة: 163 و164] [الكليني، الكافي، ج 1 ص 13].

2. الاعتقاد بالنبوة

القرآن الكريم له أسلوبٌ خاصٌّ في ترسيخ الاعتقاد بعقيدة النبوّة، بحيث يرسّخها في عقول بعض المشركين من خلال إنكاره لنمط تفكيرهم الساذج، فقد كانوا يرون أنّ النبيّ يجب أن لا يكون بشرًا من سنخهم، ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَن قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [سورة الإسراء: 94] فعقلهم لا يتقبل ذٰلك؛ لذٰلك طالبوا بأن يكون لهٰذا الرسول ملك يسدّده بالإنذار؛ لكي يؤمنوا به، كما نجده في بعض الآيات الكريمة التالية:

قال تعالى: ﴿لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا﴾ [سورة الفرقان: 7].

كذٰلك قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ﴾ [سورة الأنعام:8]؛ لذٰلك جاء الإنكار القرآنيّ لإثارة عقولهم، ﴿قُل لَّوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَّسُولًا﴾ [سورة الإسراء: 95].

فكلمة (قُلْ) جواب لشبهتهم، لو كان في الأرض ملائكةٌ يمشون كما يمشي بنو آدم مطمئنّين ساكنين فيها؛ لنزّلنا عليهم من السماء ملكًا رسولًا؛ لتمكّنهم من الاجتماع به والتلقّي عنه. وأمّا الإنس فعامّتهم عماةٌ عن إدراك الملك والتلقف منه، فإنّ ذٰلك مشروطٌ بنوعٍ من التناسب والتجانس، وليس إلّا لمن يصلح للنبوّة. [الفيض الكاشاني، تفسير الأصفى، ج3 ص 223]

ثمّ يخاطبهم تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ... قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [سورة الأنعام: 9_11]، فهٰذه دعوةٌ صريحةٌ للعقول، الّتي لا بدّ أن تتعاطى وتفكّر وتهتدي للإيمان بالنبيّ الّذي جاء لخيرهم وهدايتهم إلى الطريق المستقيم.

كذٰلك الحال نجد إنكار القرآن عليهم في مسألة السحر والشعر الّذي اتّهم به النبيّ الأكرم ﷺ، قال تعالى: ﴿قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ [سورة الشعراء: 27] والقرآن يدحض هٰذه الدعاوى من خلال العقل، ويرسّخ مفهوم النبوّة في فكرهم، وهٰذا ما نجده صريحًا في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [سورة سبإ: 46]، والمعنى أنّ رسول الله أمرهم بإعمال العقل، وذٰلك بأن تنهضوا وتنتصبوا لوجه الله، متفرّقين حتّى يصفو فكركم، ويستقيم رأيكم اثنين اثنين، وواحدًا واحدًا، وتتفكّروا في أمري، فقد صاحبتكم طول عمري على سدادٍ من الرأي وصدقٍ وأمانةٍ ليس فيّ من جِنَّةٍ، ما أنا إلّا نذيرٌ لكم، فصحبتي ممتدّةٌ أربعين عامًا من حين الولادة إلى حين البعثة، ولم تعهدوا منّي اختلالًا في فكرٍ أو خفّةٍ في رأيٍ أو أيّ شيءٍ يوهم أنّ بي جنونًا [انظر: الطباطبائي، الميزان، ج 16، ص 388] أليس هٰذا دليلًا عقليًّا لصحّة نبوّتي الّتي أنبأكم الله بها؟!

3.الاعتقاد بالبعث والحساب

القرآن الكريم يؤصّل لنا بالدليل العقليّ مسألة البعث والحساب؛ ومن العبث أن يكون وجود هٰذا الإنسان في هٰذه الدنيا للّهو واللعب، بل هناك حساباتٌ إلٰهيّةٌ دقيقةٌ، فلا يترك سدًى أبدًا، ولا بدّ من تكليفه ومن ثمّ الجزاء الإلٰهي. ومن الشواهد على ذٰلك:

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ﴾ [سورة الحج: 5].

وهٰذا خطابٌ عامٌّ وشامل للناس، بعدم الشكّ والريب بيوم البعث، وإن فُرض هٰذا الريب، فدلائل العقل واضحةٌ وشاهدةٌ في خلقتكم على هٰذا التدرّج الرتبيّ، وهٰذا دليلٌ على قدرته وحكمته جلّ شأنه، وإنّ من قدر على خلق البشر من التراب والماء أوّلًا، ثمّ من نطفةٍ ثانيًا، مع أنّه لا تناسب بين التراب والماء، ثمّ قدر على أن يجعل النطفة علقةً، وبينهما تباينٌ ظاهرٌ، ثمّ يجعل العلقة مضغةً والمضغة عظامًا، فهو إذن قادرٌ على إعادة ما بدأه، بل هو أدخل في القدرة من تلك و أهون، وأفعاله هٰذه يتبيّن بها من قدرته وعلمه ما لا يحيط به الوصف و لا يكتنهه الذكر. [انظر: خطيب شربيني، السراج المنير، ج 2 ص 596]

فالله ـ تعالى ـ من خلال هٰذه الآثار الّتي يراها الإنسان بعينه المجردة، يسوق لنا دليلًا عقليًّا ليرسّخ عقيدة الإنسان، وأنّ البعث ممكنٌ، وذٰلك بإزالة الريب عنكم، فإنّ مشاهدة الانتقال من التراب الميّت إلى النطفة ثمّ إلى العلقة ثمّ إلى المضغة ثمّ إلى الإنسان الحيّ، لا تدع ريبًا في إمكان تلبّس الميّت بالحياة. [انظر: الطباطبائي، الميزان، ج 4 ص 344]

فالدلائل كلّها تشير لهٰذه الحقيقة، وهٰذا ما نجده في آيةٍ صريحةٍ أخرى، وذٰلك في قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى ۞ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى ۞ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً

فَخَلَقَ فَسَوَّى ۝ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنثَى ۝ أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾ [سورة القيامة: 36_40].

فالعقل هنا يمنع أن تكون الحياة عبثًا بلا مدبّرٍ وخالقٍ لهٰذه النفس الإنسانيّة، فهو الحكيم القادر على أن يحييها ثمّ يميتها ثمّ ينشرها، وكلّ ذٰلك عليه يسيرٌ.

أيضًا من الأدلّة الّتي ساقها الله ـ تبارك وتعالى ـ في هٰذا المجال، إخراج الأشياء من أضدادها، كإخراج الحيّ من الميّت والميّت من الحيّ، قال تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [سورة الروم: 19].

هٰذه الآية الكريمة يذكر فيها خلقه الأشياء وأضدادها، ليدلّ خلقه على كمال قدرته، فمن ذٰلك إخراج النبات من الحبّ، والحبّ من النبات، والإنسان من النطفة والنطفة من الإنسان، والمؤمن من الكافر والكافر من المؤمن [ظ: الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، ج3 ص 438]، فميدان المعاد وميدان نهاية الدنيا المتمثّل أحدهما بخروج الحيّ من الميت، والآخر بخروج الميّت من الحيّ، يتكرّران أمام أعين الناس، فلا مجال للتعجّب من أن تحيا الكائنات جميعًا، ويعود الناس في يوم القيامة إلى الحياة مرّةً أخرى. [انظر، الشيرازي، الأمثل، ج 12 ص489]

3. المنهج الجدليّ الإقناعيّ

من يتأمّل في آيات القرآن ويتدبّر فيها يجد أن قواعد الإيمان والعقيدة لم تُفرض بشكلٍ قسريٍّ وإلزاميٍّ، بل الله ـ جلّ وعلا ـ أعطى للذهن البشريّ الفسحة في إجالة الفكر وإعمال الذهن، فأعطى للجدل والمناقشة دورًا كبيرًا، لا سيّما في الأمور الّتي تمسّ عقيدة الإنسان، فأسلوب الإقناع من خلال الجدل المنطقيّ والحجّة والبرهان هو المنهج المتّبع للوصول إلى الحقيقة، ولٰكن يجب أن يكون بالّتي هي أحسن وأرفق بالآخر، ولعلّ أوضح مثالٍ على ذٰلك قوله تعالى للمشركين الّذين قالوا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ ۝ قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ﴾ [سورة الزخرف: 23 و24]، فهٰذا الرفق والتلطّف في قوله تعالى:

﴿أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى﴾ يدعم الحجّة ويشـفع لها عند من كان له قلبٌ أو ألقى السمع وهو شهيدٌ. [ظ: الشيرازي، الأمثل، ج 12 ص 489]

ومعلـومٌ أنّ منهجيّة الجدل والإقناع قوامهـا العقل، والمفترض أن نُلحق هٰذا البحثَ بالمنهج العقليّ، ولٰكن إنّما أفردناه باسـتقلالٍ هنا؛ لكي نوضح للقارئ أنّ للقرآن أكثر من أسـلوبٍ في طرح العقيدة والإيمان بها، ولبيان أنّ هٰذا الأسلوب القرآنيّ أكثر رسوخًا وتعميقًا للنفس في زرع العقيدة عند الإنسان.

تعريف الجدل:

للجدل في اللغة معانٍ كثيرة منها: اللدد في الخصومة والقدرة عليها.. ومنها شدّة الفتـل، ومنها المناظرة والمخاصمة. والمراد به الجـدل على الباطل وطلب المغالبة به لإظهار الحقّ، فهو محمودٌ لقوله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَن﴾ [ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص103 ـ 105] ومنها: التخاصم بما يشغل عن ظهور الحقّ ووضوح الصواب، ثمّ استعمل على لسان حملة الشرع في مقابلة الأدلّة؛ لظهور أرجحها، وهو محمودٌ إن كان للوقوف على الحقّ، وإلّا فمذمومٌ. [الزبيدي، تاج العروس، ج14 ص 102]

أمّا الجدل في الاصطلاح فهو ما استعمل في لسان حملة الشرع كما تقدّم في المعنى اللغـويّ، في مقابلة الأدلّة، وهو محمودٌ إن كان للوقوف على الحقّ، وإلّا فهو مذمومٌ، وقد وردت عدّة أحاديث في ذمّ الجدل والنهي عنه، وجدل القرآن ومناقشاته تختلف عمّا هو مألوفٌ من المنازعة والصراع، بل هو جدلٌ مبنيٌّ على براهين واضحةٍ يفهمها المخاطب، وبالّتي هي أحسن ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [سورة النحل: 125].

أيضًا نجد أنّ القرآن الحكيم سـلك في تقرير العقيـدة منهجًا يقوم على تصريف وتفصيل الآيات وبيانها بشكلٍ منطقيٍّ وموضوعيٍّ، قال تعالى: ﴿انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ [سـورة الأنعام: 65]، وتصريف الآيات أي: انظر كيف نوضّح لهم المعالم والدلائل؛ على أمل أن يفهموا الحقائق ويعودوا إلى الله. [الشيرازي، الأمثل، ج4 ص326]

تطبيقات المنهج الجدليّ الإقناعيّ في القرآن

الجدل القرآنيّ يقوم على أســـاس العقـــل كما تقدّم ووضّحنـــا ذٰلك، والهدف منه اظهار الحقّ والإيمان به، وبأســـلوبٍ مقنعٍ ومرضٍ عند الآخر، لا ســـيّما من أراد طلب الحقّ، وقد ســـجّل القرآن الكريم عـــددًا من الوقائع والاعتراضات من المشركين وغيرهم وأبطل حججهم ببيانٍ شـــافٍ ووافٍ، ومن الطرق الّتي سلكها القرآن لغرس العقيدة في هٰذا المجال:

1. وجود الله تعالى

وذٰلك من خلال الاســـتدلال على وجود الله ـ تعـــالى ـ بوجود الأثر على وجود المؤثّر، وهٰذا ما نلحظه في ســـيرة النبيّ إبراهيـــم عليه السلام في مناظرته مع قومه، حينما قال لهم: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ۞ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا..﴾ [ســـورة الأنعـــام: 76 و77]، فكانت محاججته على سبيل الافتراض أو المجاراة والمماشاة والتســـليم، ليصل إلى المبتغى، وهو إثباته لوجوده تبارك وتعالى، في هٰذه الآية اســـتدلّ بالكواكب والقمر وغير ذٰلك، فحقيقة هٰذه الموارد الحدوث، والحادث محتاجٌ إلى محدثٍ ينتهي إليه وليس إلّا الله، وإلّا للزم الدور أو التسلســـل في المؤثّرين إلى ما لا نهاية وهٰذا ممتنعٌ عقلًا، وقد علّق الســـيّد الطباطبائيّ على هٰذه الآية بقوله: «يدلّ على أنّـــه عليه السلام إنّما كان يأخذ ما يلقيه من الحجّة على أبيه وقومه ممّا كان يشـــاهده من ملكوت الســـماوات والأرض، وقد أفاض الله ـ سبحانه ـ اليقين الّذي ذكـــره غايةً لإراءته الملكوت على قلبه بهٰذه المشـــاهدة والرؤية. وهٰذا أوضح شاهدٍ على أن الّذي ذكره عليه السلام من الحجّة كانت حجّةً برهانيّةً ترتضع من ثدي اليقين، وقد أورد في ذٰلك قوله: لا أحبّ الآفلين» [الطباطبائيّ، الميزان، ج7 ص 184].

2. وحدانيّة الله تعالى ومدبّريّته

إثباته في الجدل القرآنيّ نراه من خلال قانـــون وبرهان التمانع، الّذي يدحض قول المشركين في التوحيد، حينما ردّ عليهم بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [سورة الأنبياء: 22]، فذكر ـ سبحانه وتعالى ـ الدلالة على توحيده، وأنّه لا يجوز أن يكون معه إلٰهٌ ســـواه، فلو كان في الســـماء والأرض آلهة سوى الله، لفسدتا وما استقامتا، وفسد من فيهما، ولم ينتظم أمرهم.

وهٰذا هو دليل التمانع الّذي بنى عليه المتكلّمون مسألة التوحيد، وتقرير ذٰلك: أنّه لو كان مع الله ـ سبحانه ـ إلٰهٌ آخر، لكانا قديمين، والقدم من أخصّ الصفات، فالاشـــتراك فيه يوجب التماثل، فيجب أن يكونـــا قادرين عالمين حيّين. ومن حقّ كلّ قادرين أن يصحّ كـــون أحدهما مريدًا لضدّ ما يريده الآخر من إماتةٍ وإحياءٍ... فـــإذا فرضنا ذٰلك، فلا يخلو إمّا أن يحصل مرادهما، وذٰلك محالٌ، وإمّا أن لا يحصل مرادهمـــا، فينتقض كونهما قادرين، وإمّا أن يقع مراد الآخر فينتقض كون من لم يقـــع مراده من غير وجه منعٍ معقولٍ قادرًا، فإذن لا يجوز أن يكون الإلٰه إلّا واحدًا. [ظ: الطبرسي، مجمع البيان، ج7 ص80]

وبذٰلك تمتنع ما تدّعيه الوثنية لامتناع الفساد، وتثبت الوحدانية لله الواحد الأحد.

3. معرفة النبيّ والتصديق برسالته

من الأســـاليب الّتي تتّبع في طرق الإقناع هي الإلزام بما كان يؤمن به الخصم، ومن الآيات الّتي نرى فيها هٰذا الأســـلوب هو ما نزل في شأن اليهود، الّذين رفضوا الاعتراف برســـالة الخاتم محمّدٍ ﷺ، وأنّه لم ينزل فيها شيءٌ من ذٰلك، قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ﴾ [ســـورة الأنعام: 91]، وفي ســـبب نزول هٰذه الآية روى الواحديّ بسنده

عن ابن عبّاسٍ: «قالت اليهود: يا محمّد أنزل الله عليك كتابًا، قال: نعم، قالوا: والله ما أنزل الله من السماء كتابًا فأنزل الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾» [الواحدي النيسابوري، أسباب نزول الآيات، ص147]، فمقتضى الآية الكريمة يدلّ على إلزامهم بما كانوا يؤمنون به سابقًا، وهو أنّ الله ـ تعالى ـ أنزل على بشرٍ وهو موسى عليه السلام الّذي تعترفون به، فهم في الحقيقة كذّبوا وادّعوا سلبًا مطلقًا ﴿إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ والله ـ تعالى ـ فنّد هٰذه الدعوى، بما يعترفون به هم أنفسهم، بإيجابٍ جزئيٍّ مناقضٍ لذٰلك السلب الكلّيّ؛ لأنّهم يعترفون بالتوراة وهي حاضرةٌ بين أيديهم كما أنّهم أصحاب كتابٍ، وبهٰذا تبطل دعواهم بهٰذا المنهج الإقناعيّ في إلزامهم، بحيث يسقط ما في أيديهم ويعترفوا برسالة النبيّ محمّدٍ صلى الله عليه وآله ويصدّقوا برسالته.

4. إثبات المعاد

الإقناع هنا يثبت من خلال برهان التمثيل، ونقصد به إلحاق أحد الشيئين بالآخر، وذٰلك بأن يُفرّع المستدلّ الأمر الّذي يدّعيه على أمرٍ معروفٍ عند من يخاطبه، أو على أمرٍ بدهيٍّ لا تنكره العقول. وقد سلك القرآن هٰذا الدليل بدقّةٍ وحكمةٍ متناهيّةٍ مقرّبًا بين الحقائق القرآنيّة والبداهة العقليّة، وهٰذا ما نراه جليًّا في قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۞ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة يس: 78 و 79].

فاحتجّ بالإبداء على الإعادة وبالنشأة الأولى على النشأة الأخرى، وهٰذا نوع مماثلةٍ بين شيئين؛ إذ كلّ عاقل يعلم ضروريًّا أنّ من قدر على هٰذه، قدر على تلك، وإنّه لو كان عاجزًا عن الثانية لكان عن الأولى أعجز، ولما كان الخلق يستلزم قدرة الخالق على المخلوق وعلمه بتفاصيل خلقه، فأتبع ذٰلك بقوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾، فهو عليمٌ بتفاصيل الخلق الأوّل وجزئيّاته وموادّه وصورته، فكذٰلك الثاني، فإذا كان تامّ العلم كامل القدرة، كيف يتعذر عليه أن يحي العظام وهي رميمٌ؟!

[ظ: ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج1 ص 140]

ممّا تقدّم اتّضح أنّ المنهج الجدليّ هو منهجٌ معظمه قائمٌ على البرهان العقليّ الدقيق، والأصل في هٰذا الجدال هو الإقناع بالّتي هي أحسن، وهي خير وسيلةٍ لبيان وإثبات الحقّ وإبطال الباطل.

4. المنهج القصصيّ التاريخيّ

لقد عني القرآن الكريم بالمنهج القصصيّ، لما تحويه القصّة من خصائص كثيرةٍ، ولعلّ أهمّها هو الأثر النفسيّ الّذي تتركه القصّة في وجدان وذهن الإنسان، لهٰذا نرى أنّ القصّة أخذت مساحةً واسعةً في المحتوى القرآنيّ، بحيث تصل إلى ربع أو ثلث القرآن، والهدف الأسمى لها هو تقرير مسائل العقيدة وتجذيرها وتعميقها في النفوس، وذٰلك من خلال الأسلوب العقليّ أو العاطفيّ الوجدانيّ الّذي يتناغم مع فطرة الإنسان وشعوره بوحدانيّة الله تبارك وتعالى.

تعريف القصّة

القصّة لغةً تعني تتبّع الأثر، وتقصّص الخبر: تتبّعه، واقتصصت الحديث رويته على وجهه [ابن منظور، لسان العرب، ج7 ص74]. والقصص الأخبار المتتبّعة، قال تعالى: ﴿لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ [الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، ص404]. فالمعنى اللغويّ للقصّة هو الإخبار عن الشيء أو تتبّع الأثر، أي أنّ الثاني يتبع الأوّل.

أمّا القصّة في القرآن فهي كلّ خبرٍ موجودٍ بين دفّتي المصحف، أخبر به الله تعالى رسوله محمّدًا ﷺ بحوادث الماضي، بقصد العبرة والهداية، سواءٌ أكان ذٰلك بين الرسل وأقوامهم، أو كان بين الأمم السابقة أفرادًا وجماعاتٍ. [العدوي، معالم القصة في القرآن الكريم، ص 36]

وللقصص القرآنيّة نهجٌ في موضوعها وفي أسلوب أدائها ومقاصدها وغاياتها، فهي في موضوعها نسيجٌ من الصدق الخالص وعصارةٌ من الحقيقة المصفّاة، لا تشوبها شائبةٌ من وهمٍ أو خيالٍ، إنّها لبنةٌ من لبنات الواقع بلا تزييفٍ ولا تمويهٍ

[ظ: الخطيب، القصص القرآنيّ في منطوقه ومفهومه، ص 9]. فالقصّة الّتي تعرض في القرآن ليس فيها شيءٌ من الخيال ولا الشعر، بل هي قصّةٌ واقعيّةٌ وصادقةٌ، فالقرآن لا يريد منّا أن نقرأ التاريخ والقصص فحسب، بل يقول أمعنوا النظر في بداية القصّة وبداية التاريخ، سيروا في الأرض شاهدوا واشهدوا، فالقرآن لا يقصّ قصّة (من هو) بل يقصّ قصّة (ما هو) وفرقٌ كبيرٌ بينهما، والأوّل يشمل الزمان والمكان، أي متى وقعت القصّة وكيف، أمّا الثاني (ما هو) فهو يسأل عن التاريخ، والتاريخ يدور فيه على الّذي قام في الأمر، بأيّ دافعٍ ولأيّ هدفٍ، وبأيّ شكلٍ تشكّل، وبهذا نميّز القصص القرآنيّ عن غيره. [ظ: جوادي آملي، القصة في القرآن، ص23؛ مجلة التوحيد، العدد 30، لسنة 1366 هـ ش]

والّذي يتتبّع القصص القرآنيّة يجد أحداثها كلّها تقريبًا تدور في محيط الدعوة إلى الله، وإلى ترسيخ العقيدة وتصفيتها من العبودية لغير الله، وتوجيهها إلى عبادة الإله الواحد الخالق ربّ العالمين؛ ولذلك كانت دعوات الأنبياء هي الشخصيّة الغالبة في القصص القرآنيّ، بحيث ساغ أن تسمّى القصص باسم صاحب الدعوى، فيقال قصّة يوسف، وقصّة موسى وقصّة نوحٍ. [ظ: الخطيب، القصص القرآنيّ في منطوقه ومفهومه، ص 43]

تطبيقات المنهج القصصيّ في القرآن

ومن التطبيقات لهذا المنهج القرآنيّ في ترسيخ الاعتقاد:

1. وحدانية الله تعالى في قصة نوح

وحدانيّة الله ـ تعالى ـ هي التطبيق الأبرز في هذا المنهج، وهذا ما نجده في قصّة نوحٍ عليه السلام مع قومه. والله ـ سبحانه ـ بدأ بقصّته، وهو أوّل رسولٍ يذكر الله قصّته في القرآن، فقد أرسله ـ تعالى ـ ليحيي عبادة الله بعدما انتشرت عبادة الأصنام، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [سورة الأعراف: 59]، فعندما نقرأ النصّ القرآنيّ في قوله: (يا قوم) فأضافهم إلى نفسه، ليكون جريًا على مقتضى النصح، الّذي سيخبرهم به

عن نفسه، ودعاهم أوّل ما دعاهم إلى توحيد الله تعالى، فإن دعاهم إلى عبادته، وأخبرهم بانتفاء كلّ إلٰهٍ غيره، فيكون دعوةً إلى عبادة الله وحده من غير أن يشرك به في عبادته غيره وهو التوحيد، ثمّ أنذرهم بقوله: ﴿إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ وظاهره يوم القيامة، فيكون في ذٰلك دعوة إلى أصلين من أصول الدين وهما التوحيد والمعاد [ظ: الطباطبائي، الميزان، ج 8 ص 174]، ثم ينبّه قومه لإعمال العقل والتفكّر في آياته الكونيّة من خلال التفكير في السماوات والأرض والأنهار والشمس والقمر وما في ذٰلك من النعم، وعن طريق التفكير في خلقهم أنفسهم، قال ـ تعالى ـ حكايةً عن نوحٍ: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ۝ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا ۝ وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا ۝ مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ۝ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ۝ أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ۝ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا ۝ وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ۝ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا ۝ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا ۝ لِتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا﴾ [نوح: 10ـ20]، وهٰذه دعوةٌ واضحةٌ لكي يعودوا إلى رشدهم ويتفكّروا في خلق الله، والمعنى خلقكم أصنافًا مختلفين، لا يشبه بعضكم بعضًا، ولمّا ذكر هٰذا الدليل من الأنفس على التوحيد، أتبعه بذكر دليل التوحيد من الآفاق على العادة المعهودة في كلّ القرآن. [ظ: الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج30 ص 139]

2. وحدانيّة الله في قصّة إبراهيم

في قصّة نبي الله إبراهيم عليه السلام يتكرر المشهد ولٰكنّ الأسلوب يختلف، فالمخاطب هو العقل الإنسانيّ، يخاطب قومه في حوار مجادلةٍ أو محاججةٍ، أو قل هو حوار توجيهٍ وإرشادٍ ونصحٍ، وخطابه يدور بين الفرد أو الجماعة، قال تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ ۝ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ ۝ قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ ۝ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ۝ أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ۝ قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ۝ قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ ۝ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ ۝ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الشعراء: 69ـ77]، في هٰذه اللوحة القصصيّة القرآنيّة الّتي نجد أنّ

إبراهيـــم النبيّ يدعو قومه إلى عبادة الله تعالى، ويســـتفَهم لتقرير الحجّة عليهم، بدليلٍ عقليٍّ واضحٍ وجليٍّ، فقال لهم: (هل يسمعونكم) أي هل يسمعونكم الجواب عن دعائكم، وهل يقدرون على ذٰلك؟

وتقريـــر هٰذه الحجّة الّتي ذكرها إبراهيـــم عليه السلام: أنّ الغالب من حال من يعبد غيره أن يلتجئ إليه في المســـألة؛ ليعرف مراده إذا سمع دعاءه، ثمّ يستجيب له في بذل منفعةٍ أو دفع مضرّةٍ، فقال لهم: فإذا كان من تعبدونه لا يســـمع دعاءكم حتّى يعرف مقصودكم، ولو عـــرف ذٰلك لما صحّ أن يبذل النفع أو يدفع الضرر، فكيف تستجيزون أن تعبدوا ما هٰذا وصفه؟ [الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 24، ص 142]

وبذٰلك ســـقط من يد قومه ما كانوا يتمسّكون به من حججٍ واهيةٍ، فقد بهتوا لصناعـــة الحجّة لعلمهم أنّ أصنامهم لا تنطـــق، وأولى بهم أن يؤمنوا بالله الواحد الأحد الصمد الّذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحدٌ.

الخاتمة

من خلال ما تقدّم من بحثنا يمكن أن نقول: إنّ القرآن الكريم قد أعطى للعقيدة دورًا كبيرًا في حياة الإنسان، وعمّق في النفس البشريّة مناهجَ ليسلكها الإنسان فتنير دربه وتضيء طريقه، ليبصر النور ويسير على هدًى، وقد أسهم بحثنا في بيان تلكم المناهج وتحديد تطبيقاتها، من خلال الآيات القرآنيّة والرؤى التفسيريّة، ونلخّص ذلك بما يلي:

1. **المنهج الفطريّ**: دلالته على أصول الدين العامّة والخاصّة بوحدانيّة الله تعالى، وقد ذكرنا تطبيقاته المهمّة، من خلال ظواهر تدلّ عليه كالرزق وعلم الغيب وغير ذلك. فكلّها تتناغم مع هذا المنهج وتدفع الإنسان للإيمان بربّه وخالقه.

2. **المنهج العقليّ**: يكاد يكون هو البارز في ترسيخ العقيدة، فالإيمان والاعتقاد بالله والنبوّة والمعاد، شاخصها الرئيس هو العقل، فمعياريّة العقل حاضرةٌ في كلّ بحثنا، وقد ذكرنا دوره في الاعتقاد بصانع الحياة والنبوّة والمعاد، من خلال تطبيقات القرآن وتحليلها وفق منطوق العقل.

3. **المنهج الجدليّ الإقناعيّ**: قوامه العقل أيضًا، ويستهدف الحقائق لذاتها، ويقدّم الحجج والبراهين الدامغة بحيث تكون تامّةً وواضحةً، وتلزم الخصم بموضوعيّةٍ يعترف بها الخصم نفسه، وقد قدّمنا تفصيلًا لمجالاته في مسألة التوحيد ومدبريّة الخالق، ومعرفة النبيّ والتصديق به، وغير ذلك.

4. **المنهج القصصيّ**: للقصّة ومنهجها الدور الفاعل في تجذير العقيدة، من خلال أثرها النفسيّ والوجدانيّ في النفس البشريّة، والقرآن أولاها أهمّيّةً كبيرةً في هذا المجال، فجاءت قصّة نوحٍ وإبراهيم وداوود لتؤكّد هذا الغرض.

قائمة المصادر

1.ابن أبي الحديد، محمد أبو الفضل، شرح نهج البلاغة، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1378هـ

2. ابن القيم الجوزية، إعلام الموقّعين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ.

3. ابن فارس، أحمد بن الحسين، معجم مقاييس اللغة، بيروت، مكتبة الإعلام الإسلامي، ط، 1404هـ.

4. ابن كثير أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار المعرفة بيروت، 1412هـ

5. ابن منظورٍ، جمال الدين محمّد بن مكرمٍ، لسان العرب، قم المقدسة، أدب الحوزة، 1379.

6. أبو سليمان، عبد الحميد أحمد، أزمة العقل المسلم، بيروت، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1425.

7. الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1421هـ

8. آملي، جوادي، العقيدة من خلال الفطرة في القرآن، بيروت، دار الصفوة، ، 1429هـ

9. جوادي آملي، القصة في القرآن، مجلة التوحيد، العدد 30، لسنة 1366 هـ ش.

10. الحراني، ابن شعبة، تحف العقول، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط2، 1404هـ.

11. الخشن، حسين، الدين والفطرة، http://www.al-khechin.com/ /article

12. خطيب شربيني، محمد، السراج المنير، بيروت ،دار الكتب العلمية، ط1، 1425هـ

13. الخطيب، عبد الكريم، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، بيروت دار المعرفة ،1395 هـ.

14. الخواجة الطوسي، نصير الدين، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، قم، انتشارات شكوري، ط3، 1372، هـ

15. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات غريب القرآن، قم، دفتر نشر كتاب ، ط2، 1404 هـ.

16. رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، بيروت، دار المعرفة، 1414 هـ

17. الريشهري، محمد، ميزان الحكمة، قم، دار الحديث، ط1، 1416 هـ.

18. السبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، قم، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ط 5، 1430هـ

19. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، بيروت دار الفكر، 1416 هـ.

20. الشيرازي، مكارم، الأمثل، قم، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، ط1،

1426هـ

21. الشـــيرازي، مكارم، نفحات القرآن،قم، منشورات الإمام علي بن أبي طالب، ط1، 1426.

22.الطباطبائي، محمد حسين، تفســير الميزان، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط5، 1403 هـ.

23.الطبرسي، الفضل بن الحســن، مجمع البيان، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط 1، 1415هـ.

24. الطوسي، محمد بن الحســن، التبيان في تفسير القرآن،بيروت، مكتب الإعلام الإسلامي، ط1، 1409 هـ

25.عبده، محمد، شرح نهج البلاغة، قم، دار الذخائر، ط1، 1412 هـ

26.العدوي، محمد خير محمود، معالم القصة في القرآن الكريم، الأردن، دار العدوي، 2002.

27.الغــزالي، محمد بن محمد، إحيــاء علوم الدين، القاهــرة، دار الفجر للتراث، 1999م.

28.الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفســير الكبير، بــيروت، دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ

29.الفراهيــدي، الخليل بن أحمــد، بيروت، مؤسســة دار الهجرة، ط2، 1410هـ.

30. القمي، عباس، مفاتيح الجنان، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط3، 1430هـ

31. الكاشاني، محسن، الأصفى في تفسير القرآن، بيروت، مكتب الإعلام الإسلامي، ط1، 1418 هـ

32. الكليني، محمد بن يعقوب، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط5، 1363هـ.

33. المازندراني، محمد صالح، شرح أصول الكافي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1421هـ

34. المطهري، مرتضى، الفطرة، بيروت، مؤسسة البعثة، ط1، 1411هـ.

35. الملكي، محمد باقر، توحيد الإمامية، بيروت، وزارة الثقافة والإرشاد، ط1، 1415هـ

36. نهاوندي، محمد، نفحات الرحمن في تفسير القرآن، قم، مؤسسة البعثة، ط1، 1427هـ.

37. الواحدي النيسابوري، علي بن أحمد، أسباب نزول الآيات، القاهرة، مؤسسة الحلبي، 1388هـ

أبوابٌ



حوار مع البروفسور جون أندرو مورو

أجرت مجلّة الدليل حوارًا مع البروفسور جون أنـدرو مورو، وفيما يلي النصّ الكامل للحوار.

ابتداءً نتقدّم إليكم بوافر الشكر والامتنان والتقدير لقبولكم إجراء هٰذا الحوار مع مجلّة الدليل، الرجاء ذكر مقدّمةٍ مختصرةٍ عن حياتكم الشخصيّة، وانتقالكم من المسيحيّة الكاثوليكيّة إلى دين الإسلام الحنيف.

أنا الدكتور جون أندرو مورو (John Andrew Morrow) وُلدت في مونتريال بكندا عام 1971. كنت مسيحيًّا كاثوليكيًّا، وأكملت دراستي الابتدائيّة باللغة الفرنسيّة، ودراستي الثانويّة باللغة الإنجليزيّة، ودراستي الجامعيّة باللغات الإنجليزيّة والفرنسيّة والإسبانيّة. اعتنقت الإسلام في السادسة عشرة من عمري، وبعد ذٰلك اتّخذت اسم (إلياس عبد العليم إسلام). حصلت على شهادة البكالوريوس، والماجستير، والدكتوراه في جامعة تورونتو، حيث تخصّصت في الدراسات الإسبانيّة، والدراسات الإسلامية، ثمّ تابعت دراستي العليا في اللغة العربيّة في المغرب والولايات المتّحدة. وإلى جانب تعليمي الغربيّ، أكملت دورةً كاملةً من الدراسات الإسلاميّة الحوزويّة التقليديّة بشكلٍ (شخصيٍّ) مستقلٍّ،

وكذلك تتلمذت على يد مجموعةٍ من علماء أهل السنّة، والشيعة. أمضيت أكثر من عقدٍ ونصفٍ في الولايات المتّحدة، عملت خلالها في مختلف الجامعات بما فيها جامعة بارك (Park University)، وجامعة الولاية الشماليّة (Northern State University)، وجامعة نيو مكسيكو الشرقيّة (Eastern New Mexico University)، وجامعة فرجينيا (University of Virginia)، وكليّة آيفي التقنية (Ivy Tech)، حيث تمّ تعييني بالإجماع أستاذًا جامعيًّا بدرجةٍ كاملةٍ. عملت أستاذًا للإسبانية المتقدّمة، والثقافة الإسلاميّة، والأدب العالميّ في المعهد العائم للتعليم الفصليّ (Institute for Shipboard Educations Semester). وبعيدًا عن التزاماتي الأكاديميّة، أدير مؤسّسة العهود (Covenants Foundation)، وهي مؤسّسةٌ مكرّسةٌ لنشر الإسلام التقليديّ الحضاريّ، وتعزيز الوحدة الإسلاميّة، وحماية المسيحيّين المضطهدين، وتحسين العلاقات بين المسلمين وأتباع الديانات الأخرى، وأنا أسافر باستمرارٍ إلى أنحاء العالم لتعزيز مبادئ السلام والعدالة.

منذ عام 1987 وحتّى الآن واصلت دراساتي الإسلاميّة التمهيديّة والمتوسّطة والمتقدّمة في النحو والصرف، والبلاغة، والأدب، والمنطق، والعقائد، والفقه وأصوله، والتفسير، والدراية، والرجال، والكلام، والفلسفة، والحكمة، والعرفان، والأخلاق، والتاريخ... إلخ.

وقد ألّفت عددًا من الكتب طبع منها:

1. عهود النبيّ محمّدٍ مع مسيحيّي العالم.
2. الإسلام الشيعيّ: أصلٌ أم بدعةٌ؟
3. كلمات الله للنبيّ محمّدٍ: أربعون حديثًا قدسيًّا.
4. صورٌ وأفكارٌ إسلاميّةٌ: مقالاتٌ حول الرمزيّة المقدّسة.
5. الدين والثورة: الإسلام الروحيّ والسياسيّ عند إرنستو كاردنال.

6. بصائر إسلاميّةٌ: كتاباتٌ ومراجعاتٌ.

7. موسوعة طبّ الأعشاب الإسلاميّ.

8. عناصر الهنود الحمر في شعر إرنستو كاردنال: الأسس الأسطوريّة في الرواية الشعبيّة.

9. العربيّة، والإسلام، ومعجم الله: كيف تشكّل اللغة مفهومنا عن الله.

ومن كتبي الّتي لم تطبع بعد:

1. العثور على دبليو دي فارد: كشف هوية مؤسّس أمّة الإسلام.

2. الشيعة في المغرب والأندلس.

3. الإسلام للناس المحلّيّين.

4. ما ليس هو الإسلام.

5. طعم الأحاديث.

وغيرها...

كنت مثل الجميع مؤمنًا عندما جئت إلى هٰذا العالم. فكما قال رسول الله ﷺ: «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة». ونتيجةً لذٰلك نحن جميعًا مؤمنون بطبيعتنا، وليس سوى أسرنا ومجتمعاتنا هي الّتي تحوّلنا إلى يهودٍ أو مسيحيين أو مجوسٍ أو مشركين أو زنادقةٍ أو ملحدين.

كنت أشعر دائمًا بحبّ الله، وأشعر دائمًا بوجود الله. لم أكن أصلّي سوى للإلٰه الواحد. لم أكن أؤمن أنّ يسوع هو الله، ويمكن أن أقبل أنّه "ابن الله" بالمعنى الروحيّ، ولٰكنّي لم أكن أرى قط أنّه خالدٌ لا يموت. كنت أعبد خالق الكون

وليس خلقه. كنت أرى يسوع مصدرًا للشفاعة، وبالتّأكيد لم أكن أعتقد أنّ الله يتكوّن من ثلاثة أقانيم حسب الاعتقاد المسيحيّ (الأب - الابن - الروح القدس) بالنسبة لي، كان الله ولا زال وسوف يكون دائمًا وأبدًا واحدًا أحدًا. عندما كنت في سنّ المراهقة، وعندما فهمت اللاهوت المسيحيّ بصورةٍ أفضل، أدركت أنّني لم أكن مسيحيًّا؛ بل كنت في الحقيقة أبحث عن طريقٍ يوصلني إلى الله. درستُ جميع الأديان بتعمّقٍ ووجدتُ أنّ الإسلام - أي التسليم للواحد الأحد - هو بيتي. لقد كانت رحلةً إلى عمقٍ روحيٍّ.

وهٰذا لا يعني الازدراء بأي دينٍ أو معتقدٍ، فأنا أحترم الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة بشكلٍ كبيرٍ، وقد تعلّمت أن أحبّ الله وأعبده. تعلّمت الكثير عن أنبياء الله ورسله عليهم السلام، تعلّمت الوصايا العشر وشريعة موسى عليه السلام، تعلّمت الآداب والأخلاق، تعلّمت القانون الطبيعيّ والقانون الكنسيّ.

أنا لست جاحدًا للمسيحيّة الحقيقيّة لأنّها شريعةٌ وتعاليم أنزلها الله تعالى، وهٰذا الأمر أكّده الله - سبحانه - في وحيه المنزل على النبيّ الخاتم صلى الله عليه وآله إذ قال: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [سورة الشورى: 13]. نعم لدينا اختلافاتٌ عقديّةٌ وتشريعيّةٌ ولٰكنّها اختلافاتٌ لا تدعو إلى القطيعة، بل القرآن الكريم أكّد على ضرورة حلّ تلك الاختلافات بالحكمة والحوار المتمدّن، قال الله تعالى: ﴿ولا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَ إِلَهُنَا وَ إِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 46]، وهٰذا الأمر الإلٰهي في ضرورة الحوار والمجادلة معهم بكلّ احترام نابعٌ من الإيمان بضرورة الاعتراف بعناصر الحقيقة، واحترامها أينما وُجدت. وهٰذا هو السبب الّذي جعل رسول الله صلى الله عليه وآله يعطي عهود الأمان والحماية لأهل الكتاب.

ما هي دواعي اختياركم لمذهب أهل البيت عليهم السلام دون المذاهب الإسلاميّة الأخرى؟

أنا أحترم جميع المذاهب في الإسلام، ولٰكنّي أعتقد أنّ مدرسة أهل البيت عليهم السلام لها وضعٌ خاصٌّ؛ إذ إنّها وصلت إلينا من خلال أئمّة آل البيت عليهم السلام ، وسنّتهم امتدادٌ لسنّة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله الّذي أمرنا باتّباعهم في حديث الثقلين، إذ قال صلى الله عليه وآله : «إنّي تاركٌ فيكم الثقلين: أوّلهما كتاب الله فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به»، فحثّ على كتاب الله ورغّب فيه، ثمّ قال: «وأهل بيتي، أذكّركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي» [مسلم، صحيح مسلمٍ، ج 2، ص 238]. فسنّتهم عريقةٌ وغنيّةٌ وحيّةٌ في الاجتهاد، ولها القدرة على استيعاب كلّ المستجدّات في حياتنا المعاصرة.

نرجو منكم تقديم بيانٍ مختصرٍ لضرورة العقيدة بشكلٍ عامٍّ وأهمّيّتها في حياة الإنسان.

الإيمان مثل الهواء والماء وضوء الشمس، فهو ضروريٌّ للحياة، وبدونه يموت الإنسان موتًا روحيًّا، فالعقيدة والدين ليسا ضرورةً فحسب، بل هما فطرةٌ تفرض نفسها، وتعدّ جزءًا من حياة الإنسان ووجوده وكيانه، كذٰلك فإن الدافع الأساسيّ للكثير من أفعالنا وسلوكيّاتنا هو الرغبة في الكمال، ولن نجد إنسانًا يرغب في النقص في وجوده؛ ولهٰذا يسعى وبحسب وسعه لإزالة كلّ النقائص عن نفسه؛ ليبلغ كماله المنشود، وكذا فإنّ رغباته الفطريّة لا تتحدّد بحدود الحاجات الطبيعيّة، بل تتجاوزها، ومن جهةٍ أخرى يملك قوّة العقل الّذي يمكنه الحكم على الأفعال الاختياريّة وتقويمها، فيما لو كان مطّلعًا على كمالات الإنسان ومستوياتها، وهٰذا لا يتمّ إلّا برؤيةٍ صحيحةٍ شاملةٍ للكون والحياة، فهٰذه المعارف النظريّة الّتي نسميها العقيدة تشكّل المسائل الرئيسة للرؤية الكونيّة، وهي بدورها تشكّل الحاجة الأساسيّة للإنسان في مسيرته الدنيويّة لنيل الكمال، أدعو الله أن يروي ظمأنا من ماء الكوثر.

الأستاذ الدكتور كما تعلمون فإنّ عالمنا الإسلاميّ يتعرّض إلى هجمةٍ فكريّةٍ وعقديّةٍ شرسةٍ من قبل فئاتٍ من خارج المنظومة الإسلاميّة، ما هي برأيكم أهم الأسباب لذٰلك؟ وما هي سبل معالجتها؟

الإسلام يتعرّض للهجوم، والأخلاق تتعرّض للهجوم، والعدالة تحت الحصار؛ لأنّ القدرة والسلطة في عالمنا اليوم تنحصر في يد ثلّة من الانتهازيّين الفاسدين الّذين يرون في تعاليم دين الإسلام والأخلاق والعدالة تهديدًا حقيقيًّا لمصالحهم الضيّقة؛ لهٰذا يحاولون بشتّى الوسائل والطرق تشويه صورة الإسلام الناصعة.

فيجب على المسلمين الجهاد الفكري؛ وأعني به جهاد الكلمة بالكلمة، والفكرة بالفكرة، والثقافة بالثقافة، والعلم بالعلم. نحن بحاجةٍ إلى استلهام نهضةٍ إسلاميّةٍ، فلا توجد هناك حاجةٌ لحلولٍ ساذجةٍ وبسيطةٍ، بل نحن بحاجةٍ إلى تنفيذ استراتيجيّةٍ شاملةٍ لإحياء الحضارة الإسلاميّة والمشروع الثقافيّ الإسلاميّ، وهٰذه المسؤوليّة تقع على عاتقنا جميعًا، كلٌّ بحسب إمكانيّاته.

كيف يمكن مواجهة الفهم الإنحرافيّ لتعاليم الإسلام من الناحية الفكريّة والعقديّة الّتي يطرحها بعض المغرضين والجاهلين بتعاليم الإسلام من داخل المنظومة الإسلاميّة؟

الإسلام نظامٌ منفتحٌ، فينبغي أن نسمح لحرّيّة الفكر ضمن أوسع المعايير الممكنة، وإلّا فإنّ كلّ تقدّمٍ سيختنق. وطالما أنّ المرء سيتّفق على المبادئ الأساسيّة، فإنّ الإسلام سيوفّر له قدرًا كبيرًا من الحرّيّة والمرونة. الإسلام طيّعٌ إلى حدٍّ كبيرٍ وقابلٌ للتكيّف مع تغيّر الأزمنة والظروف، وينتمي بالفعل إلى كلّ عصرٍ، ولا يمكننا فرض المعتقدات والممارسات على الناس، فالإنسان خلق حرًّا.

نحن بحاجةٍ إلى تثقيف الناس، وبحاجةٍ إلى تعزيز التفكير الانتقاديّ، نحن بحاجةٍ إلى تقديم الإسلام كنموذجٍ اجتماعيٍّ وسياسيٍّ واقتصاديٍّ سليمٍ، نحن بحاجةٍ إلى التأكيد على أنّ الإسلام ملتزمٌ بالعدالة بكلّ معانيها وتجلّيّاتها.

انطلاقًا من السؤال السابق، ما هو الدور الّذي يمكن أن تؤدّيه المؤسّسات العلميّة الدينيّة العقديّة المختصّة، وكذٰلك النخب الفكريّة بهٰذا الخصوص؟

أعتقد أنّه يجب أن نستخدم الإقناع المنطقيّ العقليّ في الحوار مع الآخر، فبدلًا من عرض الإلحاد على أنّه أمرٌ سلبيٌّ، يمكننا استخدام علم النفس المضادّ، والتعامل مع الإلحاد على أنّه أمرٌ إيجابيٌّ. إنّ إعلان "لا إلٰه" هو النصف الأوّل من الشهادة، والملحدون في نصف الطريق هنا، ونحن بحاجةٍ فقط لإدخال "إلّا الله"، وإقناعهم أنّ "محمّدًا رسول الله". وهٰذه هي طبيعة الناس؛ إذ هم يتبنّون معتقداتٍ، فإمّا أن يعتقدوا بشيءٍ صحيحٍ أو أن يعتقدوا بشيءٍ خاطئٍ. فإذا كان الناس يرفضون الدين بناءً على العقل، فإنّهم على الأقلّ يفكّرون، وبالتالي هناك أملٌ.

في بعض الحالات، لا يرفضون الدين في حدّ ذاته أو ينكرون الله في حدّ ذاته، بل يرفضون التفسيرات الّتي أعطيت لهم. فلو كان الخيار بين الدين والعقل، فعلى المرء أن يختار العقل؛ لأنّ العقل سوف يقود دائمًا إلى الدين. ومع أن الدين يؤدّي دائمًا إلى العقل، ولٰكنّ الفهم الخاطئ لتعاليم الدين يؤدّي إلى الابتعاد عن حكم العقل.

وهٰذا هو السبب في أنّ كتب الشيعة الحديثيّة تبدأ بـ "باب العقل"، في حين أنّ كتب أهل السنّة الحديثيّة تبدأ بـ "باب الإيمان". وليس علينا سوى النظر إلى السلفيّين، والوهّابيّين، والتكفيريّين لمعرفة مدى خطورة التخلّي عن العقل، والاستدلال المنطقيّ، والتفكير الانتقاديّ.

ولا شكّ أنّ المؤسّسات الدينيّة تلعب دورًا حاسمًا في إحياء الإسلام، فهي الطليعة، وهي بحاجةٍ الى أهدافٍ قابلةٍ للتحقيق وقابلةٍ للقياس والتقييم. إنّها بحاجةٍ إلى العمل من خلال التعاون بدلًا من التنافس، ويجب عليها استخدام كلّ الوسائل لإيصال الرسالة إلى عامّة الناس.

الأستاذ الدكتور.. من المعضلات الفكريّة والعقديّة الّتي أصابت بعض المجتمعات البشريّة هي مسألة الإلحاد واللا دينيّة، ما هي بنظركم أهمّ الأسباب الّتي أدّت إلى انتشار هٰذه الظاهرة والطرق المثلى لمواجهة هٰذه المشكلة والحدّ منها؟

هناك ارتباطٌ واضحٌ بين العلمانيّة والمادّيّة، وهناك صلةٌ واضحةٌ بين الحداثة والإلحاد. فنحن بحاجةٍ لمحاربة الإلحاد بالإيمان، وردّ الشرّ بالخير، ونحن بحاجةٍ إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأفضل طريقةٍ ممكنةٍ. نحن بحاجةٍ إلى أن نبيّن للناس طريقةً أفضل للحياة. فالحياة بدون الروحانيّة مثل وردةٍ ونبتٍ من دون مطرٍ يذبل ويموت. ستكون حياةً فارغةً لا معنى لها، جوفاء لا قيمة لها.. إنّها حياةٌ ليست سوى مقدّمةٍ لموتٍ أبديٍّ.

التوجّه إلى الإسلام وتعاليمه الإنسانية الراقية أفضل من التوجّه إلى زخرف هٰذا العالم الزائل؛ فالإسلام يهب الحياة الأبديّة. يقدّم الإسلام للأفراد الفرصة ليعيشوا حياةً مثمرةً هادفةً، أن يكونوا في هٰذا العالم المادّيّ ولٰكنّهم ليسوا منه.

كيف يتسنّى لنا ونحن نعيش عصر التطوّر التقنيّ والعلميّ تأصيل الفكر العقديّ لدى شبابنا المسلم، والحفاظ عليهم من الانزلاق والانحراف الفكريّ والعقديّ؟

تحدّثوا إلى الناس بلغتهم، تواصلوا مع الشباب وتحدّثوا إليهم، أشركوهم واعهدوا إليهم بالأمور، الشباب هم مستقبلنا، مستقبل ديننا، ومستقبل كوكبنا يعتمد عليهم. امنحوهم حرّيّة التعبير عن الرأي وحرّيّة الاختيار. يجب أن نحبّب لهم الدين وتعاليمه السامية بوسائل يفهمونها، الطريقة والوسيلة لإيصال تعاليم الدين للشباب مهمّةٌ جدًّا.

من أهداف المشروع الفكريّ والعقديّ لمؤسّسة الدليل تشييد المنظومة الفكريّة على أسسٍ محكمةٍ، من وجهة نظركم ما هي الطرق والأساليب والآليّات لتحقيق هٰذا الهدف؟

أناشد جميع المؤسّسات والمفكّرين والعلماء والمثقّفين والناس العادّيّين لتوطين

أنفسهم على المبادئ الأساسـيّة والحقوق والحرّيّات الموجودة في عهود النبيّ مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى، حيث فيها لآلئ الحكمة. نحن بحاجةٍ إلى مشاركتها مع العالم بكلّ فخرٍ واعتزازٍ؛ إذ إنّها يمكن أن تثرينا جميعًا. إنّها تمثّل سندًا لأمّة محمّدٍ ﷺ، وتمهّد الطريق لعودة المنجي العالميّ في آخر الزمان الإمام الغائب المنتظر عجل الله فرجه، وتمهّد للرجوع المبارك للمسيح عليه السلام.

ما هي وسائل الارتباطات الحديثة المؤثّرة في العقليّة الغربيّة؟

الناس هم نتاج بيئتهم، ومن أجل فهم الفكر الغربيّ، تحتاج إلى فهم التاريخ بأوسع معانيه. فإذا كان الغربيّون قد وصلوا إلى مكانٍ ما من خلال الفكر، فإنّما هو نتيجة لمسارٍ معقّد، والمسارات المختلفة تؤدّي إلى اتّجاهاتٍ مختلفةٍ. فالكثير من الغربيّين تحوّلوا عن الدين لأنّه تحدّى العقل وناقض العلم. وقد كانوا مستائين من الدين؛ لأنّه كان عنصريًّا ومبغضًا للنساء وقمعيًّا، بل أكثر من ذٰلك، فإنّه كان مستغَلًّا من قِبل أصحاب السلطة. وباختصارٍ كان لهم كلّ الحقّ في رفض الدين كمؤسّسةٍ.

يتعيّن على القادة المسلمين أن يتعلّموا من هٰذه الدروس، وإلّا فإنّهم قد يأخذون الناس عن غير قصدٍ بعيدًا عن الإسلام. السياسة والخطط السياسيّة لها عواقب طويلة المدى وغير مقصودةٍ. ومع أنّ الكثير من الغربيّين أصبحوا علمانيّين، غير أنّ الكثير منهم أعادوا ارتباطهم مع مختلف الديانات الروحيّة، بما فيها اليهوديّة والمسيحيّة والبوذيّة والإسلام؛ من أجل أن يعيشوا حياةً أكثر توازنًا. هناك الكثير من المشاكل في الغرب، ولٰكن هناك الكثير من المشاكل في العالم الإسلاميّ أيضًا.

ما لدينا من القواسم المشتركة هو الأمل: الأمل في مستقبلٍ أفضل وأكثر عدالةً، وأن لا نبتعد عن الدين ولا نتخلّى عنه أبدًا.

هــل يوجد اليوم في العالم الغربيّ تفكيكٌ بَيَن القراءات المختلفة للدين الإســلاميّ، وتمييزٌ بين الفهم المتشــدّد الّذي يتبنّاه الفكر الســلفيّ الوهّابيّ لتعاليم الإســلام وبــين الفهم المعتدل الوســطيّ الّذي يتبنّــاه مذهب أهل البيت عليهم السلام لدى غير المسلمين؟

بالنسبة للكثير من الغربيّين، يُعدّ الفكر التكفيريّ الإسلام بعينه، والإسلام هو الفكر التكفيريّ بعينه، والمســؤول عن هٰذا التشويه هو وسائل الإعلام؛ نظرًا لأنّها تخدم مصالح أســيادها. والكثير من رموز المسلمين أيضًا يتحمّلون مسؤولية تعزيز هٰذه المفاهيم الخاطئة. ولحســن الحظّ هناك العديــد من المجموعات، مثل مبــادرة العهود [عهود النــبيّ مع أهل الكتاب] الّتي تعمــل جاهدةً لتصحيح هٰذه المفاهيم الخاطئة؛ لبناء جسور التقارب والتفاهم، وتعزيز التسامح والتعدّدية. نحن بحاجةٍ إلى تعزيز الوحدة في إطار التنوّع، مع وضع القضايا الثانويّة جانبًا، والتركيز على القواسم المشتركة والعالميّة.

نعم ظهرت بوادر لدى بعض المفكّرين والمتخصّصين في الدراســات الدينيّة في التمييز بين الفهم المتشدّد الّذي يتبنّاه الفكر السلفيّ الوهّابيّ لتعاليم الإسلام وبين الفهم المعتدل الوســطيّ الّذي يتبنّاه مذهب أهل البيــت عليهم السلام ، ولٰكنّنا بحاجةٍ إلى العمل أكثر لايصال تعاليم الإسلام وفق رؤية أهل البيت إلى مناطق العالم كافّةً.

هل من كلمةٍ أخيرةٍ لمجلّة الدليل؟

أتقدّم لمجلّتكم الموقّرة بوافر الشكر والامتنان.

وندعو الله ـ ســبحانه وتعالى ـ أن يوفّقنا جميعًا في تجاوز هٰذه الأزمنة الصعبة. وضمن كلمات الوداع مع قرّائكم الكرام، فإنّني في الحقيقة أناشــدهم وأحثّهم على قراءة عهود النبيّ محمّدٍ صلى الله عليه وآله ؛ إذ إنّ هٰذه المصادر الأساسيّة توفّر حلولًا للمشاكل الّتي نواجهها في العالم اليوم.

مصطلح الرؤية الكونيّة

د. عادل لغريب

مقدّمةٌ

مصطلح (الرؤية الكونيّة) بالألمانيّة (Weltanschauung) وبالإنجليزيّة (Cosmic Vision) - أو ما يرادفه - شاع في العقود الأخيرة في كلّ الكتابات الّتي تتعلّق بالأسئلة الكبرى في الدين والفلسفة والعلوم، حتّى أصبح مفهومًا مفتاحيًّا في إدراك حقيقة الوجود الإنسانيّ، بل أضحى يحتلّ - في نظر الكثيرين - مكانةً عميقةً في فهم جوهر النشاط العلميّ؛ إذ يقوم هٰذا المفهوم بدورٍ حاسمٍ في الممارسة العلميّة.

وبالرغم مــن أنّ مفهوم الرؤية الكونيّة يتخلّل مختلف حقول وأنســاق المعرفة الإنسانيّة؛ من فلسفةٍ وعلومٍ اجتماعيّةٍ وطبيعيّةٍ، وفنونٍ وجماليّاتٍ، وعلوم تطبيقيّةٍ وغيرها. بيد أنّ الدارس يلحظ المكانة المركزيّة الّتي يحتلّها الدين في بلورة وبناء الرؤى الكونيّة.

من هنا نسعى ضمن هٰذا الباب، إلى تقديم رؤيةٍ إجماليّةٍ حول مصطلح (الرؤيّة الكونيّة) في إطار توظيفه الفلسفيّ والعقديّ والدينيّ.

المفردات الدلاليّة: الرؤية الكونيّة، العالم، الآيديولوجيا.

تعريف الرؤية الكونيّة:

"الرؤية الكونيّة" ترجمةٌ عربيّــةٌ للاصطلاح الألمانيّ (Weltanschauung)، ومعناه في لغته الأصليّة المنظــور أو النظر إلى العالم. المفهوم ذاته مســتخدمٌ في لغاتٍ أخرى بتعبيراتٍ متعــدّدةٍ، من قبيل: صورة العالم، والنظرة إلى العالم، وفرضيّات العالم، والنظرة الخارجيّة إلى العالم، والتخطيط التصوّريّ، والنظرة الكلّيّة، وغيرها.

ظهر هٰذا المصطلح لأوّل مرّةٍ في كتاب كانط (1724_1804م) (نقد ملكة الحكم)، باسم بدهيّات العالم (World Intuition) بمعنى تأمّل العالم الراجع إلى الإحساسات. لٰكنّ هٰــذا الاســتعمال سرعان ما انتهى تحت نفــوذ معنًى جديــدٍ أعطي لتعبير (Weltanschauung) بواســطة الرومانسيّين، وتحديدًا بواسطة شيلنغ الّذي ذهب إلى أن هٰذا الاصطلاح لا يرجع مباشرةً إلى الملاحظة الحسّيّة، بل إلى الوعي والمعرفة غير الحسّيّة [أبو زيد، العلم والنظرة العربية إلى العالم، ص 81]. فأصبحت الكلمة تقترب من المعنى الّذي تعوّدنا عليه اليوم كما سيأتي. لٰكنّ استخدامه على نطاقٍ واسعٍ وبصورةٍ تشير إلى الدلالات المعاصرة ينسب إلى الألماني وليلهام دلثاي (1833 _ 1911).

وفي العالمين العربيّ والإسلاميّ، اســتخدمت العديد من الاصطلاحات الّتي تعادل المصطلــح الألمــانيّ: (Weltanschauung) نظير (الرؤية الكونيّــة)، أو (النظرة إلى العالم)، أو (رؤية العالم) أو (التصوّر الكلّيّ للعالم) وغيرها. ونحن في هٰذا المقال سنعتمد مصطلح (الرؤية الكونيّة)؛ لأنّه الأكثر استعمالًا في المحافل العلميّة والفكريّة.

دلالة المصطلح

مع أنّ هٰذا المصطلح حديثٌ نسبيًّا، بيد أنّ دلالته ومفهومه قديمان، ومتجذّران في العقلية الإسلاميّة والفكر الإنسانيّ بشكلٍ عامٍّ.

إنّ أسئلةً من قبيل: من أنا؟ ومن أين جئت؟ وماذا أفعل في هٰذا العالم؟ وإلى أين سأنتهي؟ تسمى بالأسئلة الكلّيّة أو الأسئلة الغائية أو الأسئلة الكبرى والمصيريّة، وهي أسئلةٌ شغلت الفكر الإنسانيّ على مدى التاريخ، والسبب في ذٰلك أنّ هٰذه الهواجس ترتبط بالرغبة العميقة والحاجة الأصيلة من فطرة الإنسان في البحث عن إجاباتٍ لتلك الأسئلة، لٰكنّ أمر هٰذه الأسئلة لا يبقى مجرّد إحساسٍ فطريّ، بل يتحوّل إلى جهودٍ عقلانيّةٍ منظّمةٍ تبنى عليها نظريّاتٌ، ويُلتزم وفقها بآيديولوجيات. فالإجابة عن تلك الأسئلة هي (الرؤية الكونيّة). وهٰذه هي الدلالة.

لٰكنّ المصطلح كان يستخدم في سياقاتٍ مختلفةٍ للدلالة نفسها. ففي تراثنا الإسلاميّ مثلًا، كانت قضايا الإيمان، وكان الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله و... هو الإجابة عن تلك الأسئلة، ومع تطوّر البحث الفكريّ والفقهيّ استخدمت مصطلحاتٌ جديدةٌ فكانت العقيدة ـ على سبيل المثال ـ بحثًا في قضايا الإيمان، ثمّ تحوّل البحث في العقيدة إلى علم الكلام، حيث وظّف علم الكلام للعقيدة. وهٰكذا بالنسبة للرؤية الكونيّة، فقضايا الإيمان أو قضايا العقيدة أو الرؤية الكونيّة هي مصطلحاتٌ سادت الفكر الإسلاميّ في سياق تعبيرها عن إجابات الأسئلة الكبرى.

قبل الشروع بالتعريف يجدر بنا الإشارة إلى أنّ المراد من (الرؤية) ليس (الإحساس) بالكون أو العالم، بل المراد من (الرؤية) هنا هو (المعرفة). فالرؤية الكونيّة هي رؤيةٌ ولٰكنّها ليست رؤية بصرٍ، بل هي إدراكٌ عقليٌّ عميقٌ متجذّرٌ. في ضوء هٰذا المعنى ستكون (الرؤية الكونيّة) مرتبطةً ارتباطًا وثيقًا بمشكلة (المعرفة).

وهٰكذا أيضًا بالنسبة إلى مفردة (الكونيّة)، حيث ينبغي عدم الخلط بينها وبين (الكونيّ)، وإن اشتركا في النسبة إلى الكون. فـ (الكونيّ) يهتم بالبحث عن القوانين العامّة للظواهر الكونيّة على صعيد النشأة، وطبيعة العلاقة بينها، وهو ما يعرف

بـ (علم الكون)، بينما ترمز مفردة (الكونيّة) إلى تساؤل الإنسان حول مبدإ وجود العالم [صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص 248].

تعريف بعض العلماء للرؤية الكونيّة

بناءً على ذٰلك، قدّمت للرؤية الكونيّة عدّة تعريفاتٍ نذكر منها: ما جاء في المعجم الفلسفيّ لمراد وهبة، بأنّها: «تصوّرٌ عامٌّ عن العالم وعن مكانة الإنسان في هٰذا العالم وتفسير الكون والحياة. والرؤية الكونيّة تفترض نسقًا من القيم» [وهبة، المعجم الفلسفي، ص 335]، وقد عرّفها الشيخ مصباح يزدي في كتابه دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة بأنّها: «مجموعةٌ من المعتقدات والنظرات الكونيّة المتناسقة حول الكون والإنسان، بل وحول الوجود بصورةٍ عامّةٍ» [مصباح يزدي، دروس في العقيدة الإسلاميّة، ص 35]. أمّا الأستاذ مرتضى مطهري فيذهب إلى أنّ الرؤية الكونيّة هي «الأساس والخلفيّة الفكريّة الّتي يستند إليها اعتقادٌ معيّنٌ ليصيغ بها نظرته إلى الكون والوجود، ويقوم بتفسيره وتحليله» [مطهري، الرؤية الكونية التوحيدية، ص 8].

أنواع الرؤى الكونيّة

تنتشر بين الناس الكثير من أنواع الرؤى الكونيّة، ولٰكن يمكن تقسيمها جميعًا على أساس الإيمان بالغيب وإنكاره إلى قسمين جامعين: الرؤية الكونيّة الإلٰهيّة، والرؤية الكونيّة المادّيّة.

وقد أطلق على مَن يتبنّى الرؤية الكونيّة المادّيّة في العصور السابقة اسم (الطبيعيّ) و(الدهريّ)، وأحيانًا (الزنديق) و(الملحد)، وأمّا في عصرنا فيطلق عليه (المادّيّ).

أ. الرؤية الكونيّة المادّيّة: يعتقد بعض الأفراد أنّ الوجود يساوي المادّة، وأنّه لا وجود لشيءٍ آخر وراء المادّة والمادّيّات. في تصور هٰؤلاء لا يوجد هناك هدفٌ من خلق العالم ووجوده، بل لا حاجة - في نظرهم - إلى القول بوجود خالقٍ للعالم. تسمّى هٰذه النظرة والرؤية الّتي يتبنّاها

هٰؤلاء الأفراد بـ (الرؤية الكونيّة المادّيّة).[مصباح يزدي، پاسدارى از سنگرهاى ايدئولوژيك، ص289، 379، 380]

ب. الرؤيـــة الكونيّة الإلٰهيّة: يرى بعضٌ آخـــر أنّ العالم تركيبٌ من المادّة وغير المادّة، وأنّ له هدفًا ونظمًا، وأنّ مختلف ظواهره لا تســـتغني عن وجود الخالق المبرّإ من المادّة والمادّيّات. وهٰذه النظرة تســـمّى (الرؤية الكونيّة الإلٰهيّة).[مطهري، مجموعه آثار، ج1، ص 406].

وعلى أســـاس ذٰلك نقول: إنّ مجال الرؤية الكونيّـــة لا يتحدّد بحدود المعتقدات الدينيّة؛ لأنّ كلمة (الرؤية الكونيّة) شاملةٌ للمعتقدات الإلحاديّة والمادّيّة، والإلٰهيّة.

معيار قبول الرؤية الكونيّة:

وحيث إنّ هناك رؤًى كونيّةً متعدّدةً في معرفة الوجود، فمن اللازم أن يكون بين أيدينا معيارٌ يمكننا مـــن خلاله قبول رؤيةٍ معيّنةٍ وترجيحها على غيرها. والشروط التالية معيارٌ لانتخاب الرؤية الكونيّة المناسبة:

1. أن تكـــون قادرةً على الإجابة عن الأســـئلة الكبرى الّتي تواجه الإنسان مثلما ذكرنا.
2. تمتلك قيمةً علميّةً وواقعيّةً.
3. ثابتةٌ، بحيث يمكن الاعتماد عليها دائمًا.

هٰذه الـــشروط الثلاثة في غاية الحسّاســـيّة والأهمّيّة، خاصّـــةً إذا تعلّق الأمر بالترجيـــح بين مختلف الرؤى الكونيّة الموجودة، فالبعض مثلًا يولي العلم التجريبيّ مكانةً عاليةً؛ ولذٰلك يظنّ بـــأنّ الرؤية الكونيّة العلميّة الّتي تشـــبه كثيرًا (الرؤية الحسّيّة) هي المفيدة والأفضل. والأمر ليس كذٰلك.

4. لا بدّ أن تكون الرؤية الكونيّة مســـتندةً إلى العقل: بمعنى أنّها

تقبل الإثبات والاستدلال.

5. تضفي على حياة الإنسان والعالم معنًى.

6. تبعث على النشاط والحيويّة.

7. يتوجّب أن يكون لها القدرة على خلع الأهداف الإنسانيّة والاجتماعيّة بغطاء القدسيّة.

8. أن تبعث على الانضباط والالتزام وتحمّل المسؤوليّة. [مطهري، المذكرات، ج2، ص 358]

الرؤية الكونيّة والآيديولوجيا:

يجدر بنا قبل الشروع في تحديد نوعيّة العلاقة القائمة بين الرؤية الكونيّة والآيديولوجيا، أن نبيّن المراد من مفردة (الآيديولوجيا)؛ لأنّ فهم العلاقة بين الطرفين لا يتأتّى إلّا بعد فهم كلّ واحدٍ منهما.

(الآيديولوجيا) مصطلحٌ دخيلٌ على اللغة العربيّة، وقد استعمل في عدّة معانٍ مختلفةٍ؛ وذلك نتيجةً لاختلاف المجالات والوظائف السياسيّة والاجتماعيّة والقيميّة وغيرها. [العروي، مفهوم الآيديولوجيا، ص 10 ـ 13؛ مجموعة من المؤلفين، الآيديولوجيا، ص 20]

لكن يمكن القول إنّ لمصطلح الآيديولوجيا معنيين، أحدهما أعمّ من الآخر:

أوّلهما: مطلق النظام الفكريّ والعقديّ، والمقصود بذلك أنّها تشتمل على الأفكار النظرية الّتي تبيّن الواقعيّات الخارجيّة الّتي ليس لها ارتباطٌ مباشرٌ مع سلوك الإنسان، والأفكار العمليّة المتعلّقة بسلوك الإنسان. [مصباح يزدي، ايدئولوژي تطبيقى، ج1، ص 3]

ثانيهما: النظام الفكريّ المحدّد لنمط سلوك الإنسان. والمقصود بذلك مجموعةٌ

من الآراء الكلّيّة المتناسقة حول سلوك الإنسان وأفعاله. [المصدر السابق].

وعندما تستخدم الآيديولوجيا في قبال الرؤية الكونيّة، فالمقصود منها هو المعنى الخاصّ الّذي يعني مجموعة الأفكار العمليّة الّتي تحدّد الشكل العامّ لسلوك الإنسان. [مصباح يزدي،آموزش عقائد، ص 12].

بعد تعرّفنا على المراد من معنى الآيديولوجيا، والمعنى المراد من الرؤية الكونيّة، نقول:

إنّه من دون الإجابة عن تلك الأسئلة الكبرى المتقدّمة، لا يبقى لدينا أيّ أساسٍ لتكوّن الرؤية الكونيّة، ومع انتفاء الرؤى الكونيّة العامّة لا يصل المجال كذلك إلى الآيديولوجيا؛ لأنّ الآيديولوجيا هي القضايا المتضمّنة لعبارة: (ينبغي أن تفعل كذا) و(ينبغي أن لا تفعل كذا). فعلى سبيل المثال نرى أنّ الحكم الآيديولوجيّ العمليّ الّذي يقول: (يجب أو ينبغي عبادة الله تعالى) منبثقٌ عن رؤيةٍ كونيّةٍ مستندةٍ إلى الحكم العقليّ النظريّ القائل: (إنّ الله خالق كلّ شيءٍ).

ولذلك فإنّ الظفر بآيديولوجيا صحيحةٍ - بمعنى النظام السلوكي - يتوقّف على التمتّع برؤيةٍ كونيّةٍ صحيحةٍ، وما لم تتحدّد الرؤية الكونيّة بصورةٍ واضحةٍ وبعيدةٍ عن الشبهات فلا أمل في الحصول على الآيديولوجيا المطلوبة الّتي تعبّد الطريق وتنشّط العمل، فما دمنا لا نعرف (ما هو الموجود) فإنّنا لا نستطيع أن نعرف (ما ينبغي أن يوجد).

ممّا ذكرناه تتّضح العلاقة الوطيدة الّتي تربط الآيديولوجيا بالرؤية الكونيّة، فإذا كانت الأخيرة قائمةً على أساس الرؤية التوحيديّة والإيمان بالله - تعالى - والمعاد والنبوّة والوحي، فإنّ السلوك العمليّ الّذي تتطلّبه مثل هذه الرؤية يختلف تمامًا عن السلوك العمليّ الّذي تتطلّبه الرؤية الكونيّة المادّيّة الّتي تتبنّى إنكار تلك المحاور الثلاثة.

يقول العلّامة مطهّري: «لماذا نرى هذا الفرد يدافع عن هذه الآيديولوجيا، بينما

يدافع الآخر عن آيديولوجيا أخرى، ولو ســألنا هٰذا الفرد أو ذاك عن السبب الّذي أدّى به إلى الاعتقاد بهٰذه الآيديولوجيا دون تلك لوجدنا أنّ الجواب يأتي من خلال الرؤية الكونيّة الّتي يحملها الفرد عن الإنســان والعالــم والتاريخ والوجود. وعليه فالآيديولوجيات هي وليدة الرؤى الكونيّــة، فإذا اختلفت هٰذه الرؤى بعضها عن بعض فإنّها ســتؤدّي إلى تفاوت واختلاف الآيديولوجيات فيما بينها؛ لأنّ الأساس الفكريّ الّذي تنطلق منه الآيديولوجيا هو التفسير الّذي يملكه الإنسان عن العالم والإنسان والوجود» [مطهري، المعرفة، ص 13].

فإن لم يؤسّس الإنسان رؤيته الكونيّة، فسيقع في تخبّطٍ وتناقضٍ وانحرافٍ من الناحية العمليّة والسلوكيّة.

إنّ حياة الإنسان لا يمكن أن تتّســم بالطابع الإنسانيّ ما لم تكن مستندةً على رؤيةٍ كونيّةٍ واقعية وآيديولوجيا ســليمةٍ. وعلى ضــوء هٰذين المعنيين يمكن أن يعدّ النظام العقديّ والأصوليّ لكلّ دينٍ رؤيته الشــاملة، ونظام أحكامه العمليّة الكلّيّة آيديولوجيا، ويتمثّلان في أصول الدين وفروعه.

وكلّما اشــتدّ اعتقاد الإنسان ورؤيته الكونيّة انعكس ذٰلك على مستوى سلوكه وعمله، فمثلًا جاء في قوله تعــالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ ۞ فَذَٰلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ﴾ [الماعون: 1 و2]، والتكذيب بالدين يمثل جانبًا اعتقاديًّا ورؤيةً كونيّةً خاصّةً تولّد عنها فعلٌ وسلوكٌ وهو أكل مال اليتيم.

قائمة المصادر

1.العروي، عبد الله، مفهوم الآيديولوجيا، بـــيروت، المركز الثقافي العربي، ط5، 1993م.

2. عبـــد الله العبود، علي، الرؤية الكونيّة الإلهيّة، بيروت، نور للدراســـات، ط2، 2012م.

3. أبو زيد، ســـمير، العلم والنظرة العربية إلى العالم، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2009م.

4. مصباح يزدي، محمدتقي، دروس في العقيدة الإســـلاميّة، طهران، المشرق للثقافة والنشر، ط2، 2007م.

5. مصباح يزدي، محمدتقي، نظرية المعرفة، بيروت، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، دار المحجة البيضاء، ط1، 2001م.

6. وهبة، مراد، المعجم الفلسفيّ، بيروت، دار القباء الحديثة، ط1، القاهرة، 2007م.

7. المطهري، مرتضى، الرؤيـــة الكونيّة التوحيدية، بيروت، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، منظمة الإعلام الإسلاميّ، ط2، 1989م.

8. المطهري، مرتضى ، المعرفة، قم، صدرا، ط2، 1385.

9. صليبا، جميل ، المعجم الفلسفيّ، قم، ذوي القربى، ط1، 2006م.

10. مجموعةٌ من المؤلّفين، الآيديولوجيا، بيروت، ترجمة: محمد ســـبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، ط 2، الدار البيضاء، 2006.

قراءةٌ في كتاب (الإنسان والعقيدة) للعلاّمة السيّد محمدحسين الطباطبائيّ

الشيخ علي الأسدي

الدافع وراء اختيار هٰذا الكتاب ليكون كتاب العدد لقراءته وتسليط الضوء عليه هو أنّه يمتاز بثلاث ميزاتٍ مهمّةٍ: الأولى: المؤلِّف، والثانية: المنهج المتّبع في هٰذا الكتاب والثالثة: المؤلَّف.

أمّا الأولى: فالمؤلِّف هو العلّامة النحرير والفيلسوف الإلٰهيّ السيّد محمدحسين الطباطبائيّ ﭬ صاحب تفسير (الميزان في تفسير القرآن) الّذي يعرفه القاصي والداني.

أمّا الثانية: التنوّع في المنهج، فإنّه اتّبع في تحقيق مسائله مناهج تختلف من رسالةٍ إلى أخرى ومن فصلٍ لآخر، فقد نجده في بعض الفصول اتّبع المنهج العقليّ الصرف، وفي آخر النقليّ الصرف، وفي بعضها لفّق بين المنهجين؛ ولهٰذا فهو لم يعتمد على منهجٍ واحدٍ في هٰذه الرسائل.

أمّا الثالثة: وهي المؤلَّف فالكتاب البالغ (350) صفحةً، يضمّ في طيّاته وصفحاته خمسًا من الرسائل المهمّة، وإن كانت صغيرةً في حجمها، ولٰكنّها كبيرةٌ

في محتواها ومادّتها، وقد كانت متفرّقةً في كتيّباتٍ صغيرةٍ فجُمعت في كتابٍ واحد سمّي (الإنسان والعقيدة)، والهدف من ذٰلك هو الحفاظ عليها من الضياع، ولتتشكّل من مجموعها منظومةٌ علميّةٌ ومعرفيّةٌ متكاملةٌ، هدفها الأساس الإجابة عمّا يدور في ذهن الإنسان من أسئلةٍ يطرحها بين الحين والآخر حول مراحل وجوده ونشأته ومآله وما يحصل له من كمالاتٍ في النشأتين؛ لهٰذا أصبحت معرفة هٰذه المراحل محلّ اهتمامٍ كبيرٍ من قبل بعض فئات المجتمع الّتي تبحث عن الحقيقة لغرض الارتقاء من عالم الانحطاط إلى عالم الرقيّ والتكامل، وفيما يلي ذكرٌ لعناوين رسائل هٰذا الكتاب مع ما تضمّنته من مطالب وفصولٍ بصورةٍ موجزةٍ ومختصرةٍ؛ ليطّلع القارئ الكريم على مضمونها وهي:

الرسالة الأولى: الإنسان قبل الدنيا

اشتملت هٰذه الرسالة على فصلين وخاتمةٍ:

الفصل الأوّل (العلّة والمعلول):

إنّ العلّة تقتضي قيام المعلول في وجوده وكمالاته الأوّليّة، وهنالك عالمٌ يسبق عالم المادّة، ولٰكن فيه أحكامها ـ وهو علّته ـ وعالمٌ آخر يسبقه مجرّدٌ عن المادّة وأحكامها يسمّى بعالم العقل ـ وهو علّة علّته ـ والعالمان يسمّيان بعالمي البرزخ والروح، وقد استنتج العلّامة في هٰذا الفصل أنّ الإنسان بكلّ خصوصيّات ذاته وصفاته وأفعاله موجودٌ في عالم المثال من دون تحقّق الأوصاف الرذيلة والأفعال السيّئة ولوازم النقص وجهات العدم فيه.

الفصل الثاني (بين الخلق والأمر):

هناك فرقٌ بين الخلق والأمر يتّضح من خلال بعض الآيات القرآنيّة، إذ إنّ أمره هو إيجاده بكلمة (كن) سواءٌ كان عينًا أو أثر عينٍ، وبما أنّ وجود الشيء هو نفس الشيء فيكون في كلّ شيءٍ أمرٌ إلٰهيٌّ، وإنّ لمجموع الموجودات الجسمانيّة وآثارها

وجهين في الوجود الفائض من الحقّ سـبحانه، الأوّل: وجـهٌ أمريٌّ غير تدريجيٍّ، والثاني: وجهٌ خلقيٌّ تدريجيٌّ.

فعالم الأمـر مؤلّفٌ من عوالم كثـيرةٍ مترتّبةٍ، بعضهـا لا تحديد ولا تقدير لموجوداتها، وهي موجوداتٌ طاهرةٌ نوريّـةٌ متعاليةٌ غير نافذةٍ ولا محدودةٍ، وبعضها الآخر يشتمل على موجوداتٍ نوريّةٍ طاهرةٍ غير نافذةٍ لٰكنّها محدودةٌ، والجميع مشتملٌ على كمالات هٰذه النشـأة الجسمانيّة ولذائذها ومزاياها، ولٰكن بنحوٍ أعلى وأشرف وغير مشوبٍ بنواقص المادّة وأعدامها وكدوراتها وآلامها. وهنالك ثلاثة فوارق بين الروح والملائكة، فالروح من الأمر، وهو أرفع درجةً من الملائكة ومهيمنٌ عليهم.

وخاتمة الفصل تناول فيها موضوعين قرآنيّين:

أحدهما: استخلاف آدم عليه السلام وتعليمه الأسـماء، وأنّ اعتراض الملائكة على خلافة الإنسان ناتجٌ من مقايستهم لخلافة خليفة الأرض على خلافتهم السماويّة؛ لأنّ خلافة السـماء تامّةٌ تظهر تنزّه الحقّ سـبحانه، بخلاف خلافة الأرض؛ فإنّها تظهر الفساد وسـفك الدماء، فاعتراضهم كالاستفسار منهم لكيفيّة جعل الخلافة مع وجود هٰذه النواقـص، من دون الاعتراض عليه وتخطئته سـبحانه، وحقيقة الأسماء الّتي علّمها الله - تعالى - لآدم عليه السلام كلّها موجوداتٌ حيّةٌ عالمةٌ عاقلةٌ، وهي عين المسـمّى، وليسـت الألفاظ قطعًا، بل هي ذواتٌ من حيث اتّصافها بصفات الكمال، وهي خزائن الغيب غير المحدودة، وفيها كلّ شيءٍ، فما علّمه - سبحانه - لآدم عليه السلام هو علمه المحجوب عن الملائكة، وهو لا يتحقّق بغير الولاية، فما صنعه - سبحانه - أن وضع في جبلّة آدم الولاية.

ثانيهما: حقيقة معصية آدم عليه السلام، فالآيات تبيّن أنّ معصية آدم لم تكن بالمعصية المنافية لعصمته، وإنّما هي عصيانٌ جِبِلّيٌّ ذاتيٌّ، وهو اختياره الهبوط إلى الدنيا عالم الظلمة والكدورة، وترك عالم النور والطهارة. ثمّ إنّ ماهيّة الشجرة الّتي أكل منها آدم عليه السلام وأصلها كانا يستوجبان الهبوط إلى الأرض. وإنّ الإنسان مقسّمٌ إلى: مؤمنٍ

يحمل الأمانة ظاهرًا وباطنًا، ومنافقٍ يحملها ظاهرًا لا باطنًا.

الرسالة الثانية (الإنسان في الدنيا):

اشتملت هٰذه الرسالة على فصلين:

الفصل الأوّل: صور علومنا الذهنيّة

وقد قسّم صور العلوم الذهنيّة إلى قسمين:

الأوّل: هي المعاني الّتي تقع على الموجودات الخارجيّة في نفسها وكونها مطابقةً معها، فهي في نفسها موجودةٌ، سواءٌ انتزعنا منها تلك المعاني وتعقّلناها في أذهاننا وأوقعنا المنتزعة عليها أو لا، كما في معنى الأرض والسماء والكواكب وغيرها من الموجودات، فإنّ مطابِقات هٰذه المعاني موجودةٌ في الخارج في نفسها وتسمى بالحقائق، وهي غير قابلةٍ للتبدّل والاختلاف بحسب اختلاف أنظار العقلاء، فالإنسان إنسانٌ عند الكل سواءٌ أتعقّلوا معناه أم لم يتعقّلوا.

الثاني: وهي المعاني الّتي نوقعها على الأمور الخارجيّة، ولٰكن لو قطعنا النظر عن تعقّلها وتصوّرها لم يكن لها تحقّقٌ في الخارج ولا لها وقوعٌ، كما في معنى المُلْكِ الّذي من خلاله يتمكن المالك من التصرّفات في العين المملوكة، وهٰذا القسم من المعاني قابل للتغيّر والتبدّل والاختلاف بحسب اختلاف أنظار العقلاء، ثمّ إنّ الموجود الواحد ينقسم إلى أمرٍ ثابتٍ في نفسه كالأصل، وأمور أخرى تدور عليه وتقوم به كالفروع، فالأصل يسمّى (الذات) بينما تسمّى الفروع (العوارض واللواحق).

الفصل الثاني: حياة الإنسان ظرف نفسه

إنّ الله ـ تعالى ـ بعد إتمام ذات كلّ شيءٍ هداه إلى كماله المختصّ به هداية تتفرّع على ذاته، وبذٰلك تتمّ كمالات الذات، وهٰذا هو النظام الحقيقيّ لكلّ موجودٍ،

فمن قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۞ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ۞ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [سورة التين: 3_5] يتّضح أنّ الإنسان مردودٌ بعد تماميّة الخلق إلى أسفل سافلين، باستثناء المؤمنين الصالحين؛ فإنّ أجرهم غير ممنونٍ، وهو لم يتحقّق في الدنيا بعد، وإنّ المؤمن مرفوعٌ بعد الموت وهو ما دلّت عليه الآيات، وإنّ الحياة الدنيا لا غاية فيها إلّا الخيال؛ لأنّها لعبٌ ولهوٌ كما يصفها القرآن، فإذا انشغل الإنسان بها ترك غيرها، ونسي ما كان عليه من الجمال والجلال والبهاء والنور قبل نشأة البدن، وكذٰلك نسي ما خلفه من مقامات القرب ومراتب الزلفى وفضاء الأُنس والقدس، فانشغل بما كان غايةً خياليّةً ووهميّةً فأصبحت أعماله كالسراب، فلمّا بلغه لم يجد ما قصده ووجد ما لم يقصده، وقد ذكر مولى الموحّدين أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام في بعض خطبه ذٰلك فقال: «فمن شغل نفسه بغير نفسه تحيّر في الظلمات وارتبك في الهلكات». فيتّضح أنّ الإنسان لا حياة له في غير ظرف نفسه، ولا معاش له دون وعاء وجوده.

الرسالة الثالثة: الإنسان بعد الدنيا

وهي مشتملةٌ على ستّة عشر فصلًا وخاتمةٍ تناول فيها أكثر المراحل الّتي يمرّ بها الإنسان، وقد سمّى كلّ فصلٍ بالمرحلة والموقف الّذي يواجهه الإنسان فكانت:

الفصل الأوّل: في الموت والأجل

إنّ الآيات تدلّ على محدوديّة الأجل لكلّ موجودٍ في السماء والأرض وما بينهما، ولا يمكنها تعدّيه، وهو الوقت الّذي ينتهي إليه، وهنالك أجلٌ مسمًّى عنده وحاضر لديه، لا يتطرّقه النفاد ولا يلحقه تغيّرٌ، ولا يعرضه كونٌ ولا فسادٌ، والموت رجوع إلى الله ومصيرٌ إليه، وخروج عن نشأة الدنيا وورودٌ في نشأةٍ أخرى أبقى وأدوم، والروايات تصف الموت وعلاماته، وأنّه نوعٌ من النوم، وأنّ ما يملكه الإنسان ويخالطه في عالم الدنيا على قسمين: أحدهما ما يزعم أنّه يملكه من زينة الحياة الدنيا وزخرفها، ويستعين به في مآله وأمانيه فإنّه يذهب، وأشار إلى ذٰلك قوله

تعالى: ﴿وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ﴾ [سورة الأنعام: 94]، وثانيهما ما يرتبط به بزعمه أنّهم شفعاء لا يتمكن من بلوغ مآربه إلّا بشراكتهم وتأثيرهم من أزواجٍ وأولادٍ وأقارب، وقد أشار الله ـ تعالى ـ إلى بطلانه.

وبالجملة فإنّ ما في الدنيا يبقى فيها، وتشرع من حين الموت حياةٌ أخرى للإنسان، فاقدةٌ لكلّ ما في الدنيا، ولهذا سمّي الموت بالقيامة الصغرى كما في الأحاديث، وإنّ النفس إذا فارقت الجسد فقدت صفة الاختيار والتقوى على طرفي الفعل والترك، ومعه يرتفع موضوع التكليف، فيقع الإنسان في أحد طريقين: إمّا السعادة وإمّا الشقاء، والآيات ناطقةٌ بأنّ المؤمنين لا خوفٌ ولاحزنٌ عليهم، ولهم البشرى في الدارين.

الفصل الثاني: في البرزخ

بين عالم الأجسام والجسمانيّات وأسمائه ـ سبحانه ـ عالمان هما: عالم العقل وعالم المثال، وإنّ عالم المثال كالبرزخ بين العقل المجرّد والموجودات المادّيّة، فهو موجودٌ مجرّدٌ عن المادّة، ويفتح إلى قبر الإنسان بابٌ إمّا من النعيم وإمّا من الحميم، وهذا المعنى قد ورد كثيرًا في الأخبار، فالبرزخ مثالٌ للقيامة كما ورد في الأخبار، واعلم أنّ السؤال في القبر سوف يشمل المؤمن المحض والظالم المحض، ويُسكت عن المستضعفين، وهو ما يُتحصّل من الروايات، وأنّ عالم البرزخ أوسع من عالم الدنيا لكون المثال أوسع.

الفصل الثالث: في نفخ الصور

تتحدّث الآيات عن نفختين في الصور: الأولى للإماتة والأخرى للإحياء، والمراد بمن في الأرض في آيتي الفزع والصعقة ليس مَن كان على ظهرها ممّن هم على قيد الحياة الدنيا، بل الّذين ذكرهم في سورة الروم في الآيتين 55 و56، فهؤلاء

هم أهل الأرض وإن حلّوا البرزخ، وأمّا آيات فناء الدنيا وخرابها فمنزّلة على انطواء نشأة الدنيا وانقراضها وأهلها، وبالجملة فإنّ أولياء الله مستثنون من حكم الصعقة والفزع، لا يموتون بالنفخة حين يموت بها مَن في السماوات والأرض، وإنّهم ممّن خلصوا من الشرك بذاتهم، فلا يرون لغيره - سبحانه - وجودًا ولا يحسّون لغيره اسمًا ولا رسمًا ولا يملكون لأنفسهم نفعًا ولا ضرًّا ولا موتًا ولا حياةً ولا نشورًا، وهٰذا هو مفهوم الولاية.

الفصل الرابع: في صفات يوم القيامة

تصف بعض الآيات يوم القيامة، وأنّ الملك والقوّة والأمر لله تعالى، والموجودات بارزةٌ له غير خافيةٍ عليه، ولا عاصم ولا ملجأ منه إلّا إليه، فتتقطّع الأسباب والروابط، وتزول جميع التأثيرات التي بين الموجودات في نظام عالم الجسمانيّات، فلا يؤثّر شيءٌ في شيءٍ، ولا ينتفع ولا يستضرّ شيءٌ بشيءٍ، وظهور حقيقة الأمر أن لا وجود ولا ملك ولا تأثير إلّا له تعالى، وهو ما شهدت به الآيات والروايات، ومع ارتفاع الأسباب يرتفع كلّ حجابٍ يحجب شيئًا عن شيءٍ، ومع بطلان الأسباب وزوال الحجب وظهور الباطن الّذي هو محيط بالظاهر، يوجب ظهور الحقّ - سبحانه - يومئذٍ.

الفصل الخامس: في قيام الإنسان إلى فصل القضاء

هو ما يعرف بالمعاد، ورجوع الأشياء بتمام ذاتها إلى ما بدأ منها، وهو واجبٌ بالضرورة، فمن كان وجوده ذا مراتب متّحدةٍ يرجع إلى هناك بتمام وجوده، فلحوق بدن الإنسان بنفسه في المعاد ضروريٌّ، وهو ما دلّت عليه الآيات والروايات، وهنالك تبدّلاتٌ للإنسان المادّيّ أو لبدنه حتّى يصل إلى الغاية التي أرادها سبحانه له.

الفصل السادس: في الصراط

يستظهر من الآيات أنّ الصراط ممدودٌ على جهنم، وأنّه ممرٌّ لكلّ الخلائق من بَرٍّ أو فاجرٍ، ثمّ ينجي الله الّذين اتّقوا ويذر الظالمين فيها جثيًّا، والطغيان إفراط في الظلم والاستكبار، والظلم إمّا تفريطٌ في جنب الله أو في جنب الناس أو في جنب النفس، والجميع يحصل باتّباع الهوى والشيطان، وأصله الاغترار بزينة الدنيا وأوهامها.

الفصل السابع: في الميزان

إنّ الوزن حقٌّ ثابتٌ يوم القيامة، وهو ما بيّنته الآيات، وإنّ الجمع في الموازين من حيث الزنات، والثقل بالحسنات والخفّة بالسيّئات، وأنّ الموازين القسط هو العدل في مقابل الظلم، ولا معنى لوضع الميزان والوزن مع حبط الأعمال، فيتبيّن أنّ الوزن بالميزان يختصّ بالأعمال غير المحبطة، وجاء في الأخبار أنّه ينصب لأهل الإسلام دون أهل الشرك، بل في بعضها أنّ الميزان هو رجحان العمل، أو هو الأنبياء والأوصياء.

الفصل الثامن: في الكتاب

إنّ الطائر الّذي يُلزَم الإنسان به هو عمله الّذي يتفاءل به أو يتشاءم منه، وهٰذه الأعمال المحفوظة غير محسوسةٍ ولا ظاهرةٌ، فكما أنّها تحضر بأنفسها كذٰلك تحضر بحقائقها الّتي ظهرت منها، ومن الكتاب المبين تستنسخ الأعمال في نشأة ظهورها، وهو المشتمل على حقائقها، والحجّة على الكلّ، ويظهر من الآيات أنّ اللوح المحفوظ يحاسب به العباد كما يحاسبون بالألواح المخصوصة، وليس المراد بإيتاء الكتاب باليمين والشمال جارحة الإنسان، وإلّا لعدّاه (باللام) فقال ليمينه ولشماله، وليس (بالباء) المفيدة للواسطة، فيمينه إمامه الحقّ الّذي يدعى به، وهو نورٌ واهتداءٌ في الآخرة، وقد وصف القرآن الكتاب المُحصي لكلّ شيءٍ بالإمامة، فالإمام الّذي هو الكتاب حاكمٌ على الفريقين السعداء والأشقياء، ويحتمل أنّ

الكتاب غير الطائر الملزم في العنق، وأنّ الكتاب وقراءته يومئذٍ غير ما هو في عالم الدنيا من كتابٍ وقراءةٍ.

الفصل التاسع: في الشهداء يوم القيامة

أعدّ ـ سبحانه ـ أصنافًا من الشهداء على الأعمال يوم القيامة، وأنّ الشهادة هي التلقّي بالحضور والرؤية وليست على مجرّد صورها الظاهرة؛ لأنّها لا بدّ أن تكون على الطاعة والعصيان والسعادة والشقاوة، إذن فالشهادة تشريفٌ للشاهد، وهيّ تتحقق ممّن حفظ أعمال العاملين على حقيقتها من غير خطإٍ ولا عوجٍ، وقد بيّن ـ تعالى ـ من يرون الأعمال فقال: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [سورة التوبة: 105]، فهو خطابٌ عامٌّ غير مختصٍّ بالمنافقين، ويقتضي خصوصية المراد بقوله (المؤمنون)، وقد ذكرت الروايات أنّ المراد بهم هو الأئمّة عليهم السلام، فالشهداء من هٰذه الأمة شهداء على الناس، والرسول شهيدٌ عليهم، فالأمة الشهيدة وسطٌ بين الرسول صلى الله عليه وآله والناس، والأئمة عليهم السلام هم الأمّة الوسطى، والشهداء على الناس وحجج الله في أرضه؛ كلّ ذٰلك دلّت عليه الروايات، ومن الشهداء الملائكة الكتبة والجوارح والأعضاء، وقد شهد بذٰلك القرآن، وممّن ثبتت شهادته أيضًا: الزمان والمكان والأيّام الشريفة والشهور والأرض والبقاع والمساجد والقرآن وغيرها.

الفصل العاشر: في الحساب

وهو كشف المجهول العدديّ باستعمال الطرق الموصلة إليه، فيحصل بلحاظ ظرف العلم والجهل، وأمّا فرض الواقع مع الغضّ عنهما فلا موضوع له ليُسمّى حسابًا، فما في الواقع والخارج هو ترتّب النتيجة على المقدّمات، وبما أنّ علمه سبحانه بالأشياء الواقعيّة عين تلك الأشياء الواقعيّة، فحسابه عين حساب الواقع، والآيات والبراهين دلّت على أنّ نتائج الأمور تتبعها في الدنيا والآخرة؛ وأنّ الأمور ونتائجها لا توجد بنفسها ولا بإيجادها، بل بإفاضةٍ منه سبحانه، فكما أنّ ارتزاق المرزوقين استفاضةٌ منه سبحانه ليديم به بقاءهم في الوجود، وهو دائمٌ مستمرٌّ

وضروريٌّ، فكذٰلك الحســـاب، فعن مولى الموحّدين عليه السلام أنّه قال: «إنّ الله يحاسبهم على كثرتهم من غير أن يرونه كما يرزقهم على كثرتهم من غير أن يرونه» [الرضي، نهج البلاغة: 528]. ثمّ إنّ حســـاب المؤمنين خفيفٌ، ويطول على الكافرين، فالاختلاف من جانب الناس، فكلما كان قرب الإنسان من طريق السعادة كان حسابه يسيرًا، وكلّما بَعُدَ كان حسابه عسيرًا.

الفصل الحادي عشر: في الجزاء

وهو المجازاة بالجنّة للمحســـن وبالنار للمسيء، وإنّ أفعـــال الله كلّها مغيّاةٌ، ولها نتائجها المتولّدة من فعله، فيســـتحيل أن يهمل أمر جماعةٍ بالمجازاة، وإنّ صور الأفعـــال تتبدّل اطّرادًا في جانبي الطاعات والمعـــاصي، فالشرك بالله والمعاصي على اختلاف تصوّراتها توجب خروجهم من النـــور إلى الظلمات، فيضلّهم الله فيها، وإنّ الثواب والعقاب إنّما هما على الطاعة والمعصية، أي موافقة الأمر ومخالفته.

الفصل الثاني عشر: في الشفاعة

هنالك آياتٌ نافيةٌ لقبول الشـــفاعة، بينما توجد آيـــاتٌ أُخرى تنصّ عليها، فتكون الثانية مخصّصة للأُولى، فلا تقع الشـــفاعة يومئذٍ للشافع إلّا بإذنٍ من الله تعالى، وإذنه رضاه، فالشـــافعون إذن هم الّذين رضي الله عنهم ورضي قولهم، وهو يعني كمال قولهم، فلا يشـــوبه نقصٌ ولا خطأٌ، فالشفاعة نوع تصرّف في الأعمال بتبديلها، وهي لا تتمّ إلّا بكمال القرب منه تعالى، ثمّ إنّ مقام الرسول صلى الله عليه وآله أرفع من مقام الشفاعة؛ لأنّه شفيع الشفعاء وشهيد الشهداء، فمقامه المحمود مقامٌ متوسّطٌ بينه - ســـبحانه - وبين الحمد، وهٰذه هي الولاية الكبرى؛ ولهٰذا يُعطى النبيّ صلى الله عليه وآله حتّى يرضى، ومن الشافعين بعد الأنبياء والأولياء الملائكة، بل دلّت الروايات على أنّ من الشفعاء القرآن والرحم والأعمال الصالحة.

الفصل الثالث عشر: في الأعراف

الأعراف أعالي الحجاب أو التلال المرتفعة، واتّصاله في الآية بالحجاب يؤيّد المعنى الأوّل، وكون الرجال عليه يؤيّد المعنى الثاني، فالرجال في مقامٍ عالٍ مرتفعٍ مطلٍّ على أهـل الجنّة وأهل النار مشرفٍ على المقامين، والحجاب والسـور شيءٌ واحدٌ ذو ظاهـرٍ وباطنٍ، وإنّ أصحاب الأعراف هـم المخلصون الّذين حفظهم الله - سـبحانه - من الصعقة والفزع، وهم أهل البيت عليهم السلام، وهو ما دلّت عليه الأخبار.

الفصل الرابع عشر: في الجنّة

إنّ وصـف الجنّة قد ورد في الآيات والروايـات الكثيرة، وهنالك ارتباطٌ وثيقٌ بين الأرض والجنّة، ثمّ إنّ الأرض تورَث وتتبدّل يوم القيامة وتشرق بنور ربّها، ثمّ سيُعلم لمن عاقبة الدار، والعاقبة فُسّرت بجنّات عدنٍ يدخلونها. وإنّ الجنة مسكن العباد المتّقين، وهي مطهّرةٌ وأهلها من الكدورات والظلمات، وقد نفى - سبحانه - عن أهلها كلّ خوفٍ ونقيصة، وإنّ للإنسـان كمالًا فوق مرتبة الفهم يمكن أن يملكه بالعمل.

الفصل الخامس عشر: في النار

وقد ورد فيها آياتٌ كثيرةٌ، بل تكاد لا تخلو منها سورةٌ إلّا بعض السور القصار، وأهلهـا محرومون من الحياة الحقيقيّة الأُخرويّة، فهم في عين مشـموليّتهم للرحمة محرومـون منها؛ لكونها في باطن حجابٍ لا يتجاوزون ظاهره، والحجاب هو الّذي يمنعهم من النعيم، وهو الّذي يعذّبون به، وأعمالهم أنواع عذابهم، والأصل الّذي تنشـعب منه هٰذه الأنواع هو أصل الحجاب لهم، وهـو الغفلة، فهم متوقّفون في حجاب أعمالهم، فمقامهم سراب الأوهام دون الحقيقة.

الفصل السادس عشر: في عمومِ المعاد

إنّ خلق ما في السـماوات ومـا في الأرض وما بينهما مقـرونٌ بالحقّ والأجل المسمّى، وتقدّم أنّ الأجل المسـمّى هو الحياة عند الله التامّة السعيدة من غير فناءٍ وزوالٍ، ولا يشـوبها مزاحمات الدنيا وآلامها، فمنبـع حياة الموجودات على كثرتها وتفاصيلها حياةٌ تامّةٌ غير محدودةٍ، ومعادها إلى ما بدأت منه، فالحشر والمعاد يعمّ جميع الموجودات، سواءٌ الحيّة وغيرها والعاقلة وغيرها، وإنّ دوابّ الأرض والطيور تحشر لكونها أممًا أمثالنا، فعمّ حكمها كلّ ذي روحٍ في السـماوات والأرض؛ وقد بيّن ـ سـبحانه ـ في آياته حشر الفرد، والجمع أنّ البعـث ملازمٌ للحياة والعلم؛ لسرايتهما إلى كلّ الموجودات، فهو يشمل غير البشر والملك كذٰلك.

الخاتمة: ذكر المؤلّف ـ طيّب الله ثراه ـ أنّ ضيق المجال وتراكم الأشغال منعته من أن يخصّص فصلًا مستقلًّا في آخر الرسالة للكلام في معنى المغفرة، ثمّ إنّ عدم الغور في أكثر فصول الرسالة إيثارًا للاختصار.

الرسالة الرابعة: رسالة الولاية

تتكون هٰذه الرسالة من خمسة فصولٍ تدور مباحثها حول الكمال الإنسانيّ الّذي يبلغه أولياء الله والدرجة الرفيعة التي يتسنّمونها.

الفصل الأوّل:

في أنّ لظاهر هٰذا الدين باطنًا ولصورته الحقّة حقائق

إنّ الموجودات تنقسـم بالاعتبار إلى قسمين، فكلّ معنًى عقلناه إمّا أن يكون له مطابق في الخارج موجودٌ في نفسـه كالجواهر الخارجيّة من الجماد والنبات والحيوان وأمثالها، وإمّا أن يكون مطابقه موجودًا في الخارج بحسب ما نعقله، ولولا التعقّل لم يكن له وجودٌ كالملك، الأوّل يسمّى بالحقيقة والثاني بالاعتبار، ودلّ البرهان على أنّ كلّ اعتبارٍ هو متقوّمٌ بحقيقةٍ تحتهـا، وأنّ كلّ المعارف والأحكام المتعلّقة بالمبدإ

وبعد نشأة الدنيا قد بيّنها بلســان الاعتبار، فمعارف الدين المتعلّقة بها تحكي عن حقائق أخرى بلسان الاعتبار، وأنّ الأمور الموجودة فيما بعد هٰذه النشأة مترتّبةٌ على مرحلة الأحكام والأعمال ومنوطةٌ بها، والربط بين الشيئين حقيقةً يوجب اتّحادهما في نوع الوجود وسنخه، وحيث إنّ الموجودات أمورٌ حقيقيّةٌ خارجيّةٌ، فالنسب إنّما هي بينها وبين الحقائق الّتي تحت هٰذه الأمور الاعتباريّة لا نفسها، فثبت أنّ لظاهر الديــن هٰذا باطنًا، وقد دلّت الآيات والروايات على وجــود معارف وأسرارٍ وعلومٍ خفيّةٍ ومخفيّةٍ عنّــا، منها أنّ الحياة الحقيقيّة الصادقة هي الحياة الآخرة، وأنّ ظاهر الدنيا هو لعبٌ ولهوٌ، ومن قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [سـورة الروم: 7] يُعلم أنّ خلف ظاهر الحياة الدنيا شيئًا آخر.

الفصل الثاني:

في أنّــه حيث لم يكن النظام نظــام الاعتبار فكيف يجب أن يكون الأمر في نفسه؟

بتعبــيرٍ آخر ما هو ســنخ الأسرار الباطنيّة الكامنة في الشريعــة؟ فإنّ البراهين العقليّــة مطبقةٌ على أنّ العليّة والمعلوليّة تكون بنحو الكمال والنقص والترشّــح، وأنّ النواقص من لوازم المعلوليّة، وأنّ هٰذه النشــأة مسبوقة الوجود بعوالم أخرى، فجميع الكمالات فيها موجودةٌ فيمــا فوقها بنحوٍ أعلى وأشرف، والنواقص مختصّة بهٰذه النشــأة؛ لأنّها راجعةٌ إلى المادّة، فالنفس بعد الانقطاع عن المادّة تشرف على الصور الملائمة لذاتها من عالم الأنوار المثاليّة، فتتضاعف صورها الكماليّة وتزداد في عالم التجرّد علومها فتشــاهد أنوارًا وأسرارًا، وينقطــع ألمها المادّيّ والوهميّ، والآيات والروايات قسّــمت الناس من حيث الانقطــاع إلى ثلاث طبقاتٍ هي، الأولى: إنسانٌ تامّ الاستعداد يمكنه الانقطاع قلبًا عن هٰذه النشأة مع تمام الإيقان باللازم من المعارف الإلٰهية والتخلّص إلى الحقّ تعالى، فيمكنه شــهود ما وراء هٰذه النشــأة المادّيّــة، والإشراف على الأنوار الإلٰهيّة، وهٰذه طبقــة المقرّبين. والثانية: إنســانٌ تامّ الإيقان غير تامّ الانقطاع من جهة ورود هيآتٍ نفسانيّةٍ قاصرةٍ تؤيسه

من إمكان التخلّص إلى ما وراء النشـــأة المادّيّة وهو فيها، وهٰذه طبقة المحســـنين في عملهم. والثالثـــة: غير أهل الطبقتين الأوليين من ســـائر الناس وعامّتهم فهم ـ باســـتثناء المعاند والمكابر ـ يمكنهم الاعتقـــاد بالعقائد الحقّة الراجعة إلى المبدإ والمعاد، ولٰكنّها أخلدت إلى الأرض واتّبعت الهـــوى، ثمّ إنّ هنالك أحكامًا نظريّةً وعمليّةً لكلّ طبقةٍ.

الفصل الثالث:

وسائل الاتّصال بالعالم الغيبيّ وطرق معرفته

لا شـــكّ أنّ للأنبياء اتّصالًا بما وراء هٰذه النشأة، واطّلاعًا على الأمور الباطنية على اختلاف مراتبهم، والسؤال هو: هل أنّ هٰذا الأمر مخصوصٌ بهم وليس لغيرهم في هٰذه النشأة إلّا بعد الموت، أو هو أمرٌ اكتسابيٌّ؟ الثاني هو الصحيح؛ لأنّ النسبة بين هٰذه النشـــأة وما وراءها نســـبة العلّة والمعلول والكمال والنقص أو ما تسمّى بنسبة الظاهر والباطن، وحيث إنّ الظاهر مشهود بالضرورة، فالباطن لا يخلو من الشـــهود لكون وجوده من أطوار وجود الظاهر، ورابطًا بالنسبة إليه؛ ولذٰلك يمكن للإنســـان أن يقف وهو في هٰذه النشأة على الحقائق المستورة الّتي تستقبله فيما بعد الموت الطبيعيّ في الجملة، وهٰذا المعنى تثبته البراهين القاطعة، ويشهد عليه ظواهر الكتاب والسنّة.

الفصل الرابع:

في أنّ الطريق إلى هٰذا الكمال - بعد إمكانه - ما هو؟

إنّ نســـبة الحقائق إلى ما في هٰذه النشأة المادّيّة والنفس البدنيّة نسبة الظاهر إلى الباطـــن، وإنّ الحقيقة الّتي في باطن النفس أقدم إدراكًا عند النفس من نفســـها، وما في باطن باطنها أقدم منها، حتّى ينتهي إلى الحقيقة الّتي تنتهي إليها كلّ حقيقةٍ.

وحيث إنّ الوجود صرفٌ عندها لا يتصوّر له ثانٍ ولا غيرٌ، وإنّ كلّ حقيقةٍ موجودةٍ فهي مقتضيةٌ لتمام نفسها في ذاتها وعوارضها، وهو ما يسمى بالكمال والسعادة، والكمال الحقيقيّ للإنسان وصوله إلى كماله الأخير ذاتًا ووصفًا وفعلًا، أي فنائه في الحقّ سبحانه، وهو التوحيد الذاتيّ والاسميّ والفعليّ، فمعرفة النفس هي أقرب الطرق لمعرفة شهود الحقائق، وهو يحصل بالتوجّه إلى الله والإعراض عن غيره، وإنّ المعرفة بقدر الطاقة الإمكانيّة غير مستحيلةٍ، والعبادة على ثلاثة أقسامٍ: إمّا طمعًا في الجنّة أو خوفًا من النار أو لوجه الله، فالأوليان إنمّا هو تحصيل مشتهى النفس والثالث هو العبادة الحقّة، ثمّ إنّ المعرفة تحتاج إلى العمل وتحصيله على وجهين: سيرٍ آفاقيٍّ وسيرٍ أنفسيٍّ، والمتحصّل أنّ طريق معرفة النفس هي الموصلة إلى الغاية، وهي معرفة الحقّ سبحانه، والطريق المتعيّن للمعرفة هي تصفية القلب عن الدنيا وعن كلّ حجابٍ غير الله.

الفصل الخامس:

فيما يناله الإنسان بكماله

إنّ كمال الإنسان قربه من الحقّ - سبحانه - على قدر حدود ذاته، فالسير إلى الحقّ - تعالى - لا بدّ أن يعبر من كلّ مراتب الأفعال والأسماء والذوات لينال التوحيد الحقيقيّ بكلّ مراتبه، فهو في كلّ مرتبةٍ واقفٌ على مجرى كلّ أنواع الفيوضات المترشّحة من تلك المرتبة إلى ما دونها، ودلّت الآيات والأخبار على مقامات الأولياء، وخاصّةً أسرارهم مع الله، فأصل الإيمان هو الإذعان في الجملة، ثمّ الإيمان بالرسول والتسليم التامّ له ﷺ، وإنّ اليقين لا بدّ معه من عملٍ صالحٍ حتّى يثمر.

الرسالة الخامسة: عليٌّ والفلسفة الإلٰهيّة

وقد تضمّنت مجموعةً من البحوث المختصرة:

الأوّل: ما معنى الفلسفة والفلسفة الإلٰهيّة؟

إنّ قضاء العقل وحكم الوجـــدان بالواقعيّة، والإذعان بالوجود الخارجيّ هو من العلــوم الأوّليّة والمعـــارف الأصليّة وتتطابق فيه جميع صفـــات البداهة، فالمولود حديث السنّ يتناول الثدي ليتغذّى باللبن ويتناول غيره لنفس الغرض، ثمّ يقتصر على الثدي في ذٰلــك؛ لأنّ تصديقه الأوّليّ بالواقعيّة الخارجيّة والوجود الحقّ يضطرّه إلى تميـــيز الحقّ من الباطل والصواب من الخطـــإ، أي تمييز كلّ واقعيّةٍ من غيرها، ثمّ التزام الواقعيّة والإعراض عن غيرها، ولو تصفّحنا أحوال أبناء نوعنا لوجدناهم يسلكون عين هٰذا المسلك ويســـيرون نفس هٰذا الطريق، وهٰذه البحوث وغيرها نبّهت الإنســـان إلى الانتقال من عالم الطبيعة إلى مـــا وراءها، وحملته على التوغّل في البحث عن الوجود الأوّل عندما وجد أنّ العالم المادّيّ في نفســـه محتاجٌ ومفتقرٌ إلى غيره، فلا يقوم وجوده بنفســـه من دون الاعتماد على مـــا يدفع عنه حاجته، منتهيًا إلى ما لا يكون وجوده محتاجًا ومنتهيًا إلى شيءٍ آخر، فلا يحتاج إلى شيءٍ في استقلال وجوده، بينما تحتاج إليه جميع الأشياء في وجودها المستقلّ، وهٰذه البحوث الفلســـفيّة تفوق كلّ بحثٍ آخـــر؛ لأنّ الحصول على النتيجة فيهـــا يحوّل الأبحاث الفلسفيّة من التفرّق والتشتّت إلى حالة التوحّد والترابط والتآلف، وهٰذه الحقيقة يجدها الباحث في الفلســـفة القديمة والحديثة، ويرى أنّ البحث في اللاهوت ينمو ويتطوّر ويتكامل.

الثاني: الدين والفلسفة

لا يمكـــن التفريق بين الدين الإلٰهيّ والفلســـفة الإلٰهيّـــة؛ لأنّ الدين مجموعة معـــارف اعتقاديّةٍ إلٰهيّةٍ يعبّر عنها بالأصول، وأخـــرى فقهيّةٍ وأخلاقيّةٍ يعبّر عنها بالفـــروع، والأنبياء عليهم السلام يهدون بأمـــر الله المجتمع البـــشريّ إلى الحياة الفضلى

والسعادة الحقيقية، وهٰذه السعادة لا ينالها الإنسان إلّا بنيل حقائق المعارف بما منحه الله من جهازٍ دقيقٍ لفهمها وإدراكها، وهو العقل، وهو جهازٌ مرتبطٌ بأصل خلقة الإنسان، وهو جزءٌ من وجوده، وأن يسير بعد نيل المعارف في حياته العمليّة على طريق العدل والاستقامة. ثمّ إنّ المعارف لا يمكن تحصيلها إلّا عن طريق الاستدلال والبرهان، وأنّ الإنسان مدعوٌّ إلى عدم السمع والقبول بلا بيّنةٍ، وأنّ معارف الأنبياء ودعوتهم مستمدّةٌ من المبدإ الغيبيّ، والقرآن أعدل شاهدٍ في دعوة المجتمع الإنسانيّ إلى معارف المبدإ والمعاد والمعارف الإلٰهيّة، فالدين إذن يدعو الإنسان إلى نيل الحقائق الإلٰهيّة بشعوره الاستدلاليّ الّذي جهّز به، وما أصرّ عليه الباحثون الأوربّيّون واستحسنه بعض المسلمين من مقابلة الدين للفلسفة، وأنّهما معًا يقابلان العلم المعتمد على الحسّ والتجربة؛ فلا قيمة له.

الثالث: فلسفة الإسلام الإلٰهيّة أو كمال الفلسفة

استمرّت الفلسفة الإلٰهيّة في الاتّساع والقيام بعملية الجمع والربط بين مختلف المسائل والموضوعات الّتي تبحث عنها الفلسفة العامّة - على شدّة تفرّقها وتشتّتها حتّى ظهر الإسلام، فأخذ على عاتقه مهمّة تعليم البشريّة وتثقيفها، واستطاع أن يسمو بالفلسفة الإلٰهيّة إلى أوج كمالها، وانتهى بها إلى غاية عظمتها، ولا مبالغة أو غلوّ في هٰذا الكلام، فإنّ الإسلام جعل المعارف الإلٰهيّة أساسًا وقاعدةً للأخلاق الفاضلة والصفات الحميدة، ثمّ جعلهما أساسًا للتشريع، فيسير الإنسان إلى نيل ما يحتاج إليه في حركاته الجسميّة والروحيّة من المعارف والعلوم وكلّ ما يرتبط بعمله، فلا يصفو له علمٌ بلا عملٍ، فالإسلام جمع بين العلم والعمل، ووضع قوانينه العمليّة على أساس الأخلاق المبنيّة على أصل التوحيد.

الرابع: القضاء قضاءان: حقوقيٌّ وعلميٌّ

إنّ القاضي في الحقوق يمكنه معرفة ماهيّة الموضوع الّذي وقع فيه الخلاف، ويطّلع على أطرافه وجوانبه، فيقضي بما يتلاءم والقوانين الموضوعة والمتّبعة، وليس

عليه إلّا أن يعدل في قضائه، وأمّا القاضي في مســألةٍ علميّةٍ فإنّه أشدّ محنةً وأعظم بلاءً، لا ســيّما إذا كانت المسألة فلسفيّةً، فمن جهةٍ يجذبه الحسّ إلى المحسوسات الجزئيّة المتشــخصة في الخارج ولا يدعه يتوجّه إلى الكلّيّات ومن جهةٍ ثانيةٍ تدفعه عواطفه الباطنيّة الداعية له إلى اتّباع الهــوى، فتصرفه عن الحقّ الّذي هو بغيته، فمن الطبيعيّ أن لا يصل إلى المعارف الحقيقيّة إلّا بعض الأفراد ممّن تبرّأ من سيّئات الأفعال، وتنزّه عن رذائل الملكات والأعمال، ونذر نفسه ووجوده لله، وأوضح مثالٍ لذلــك الإمام عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام، وهو صاحب الصفــات الّذي لا يدانيه فيها أحدٌ، وهو الّذي علّمه رســول الله صلى الله عليه وآله ألف بابٍ من العلم، وهو القائل: «ما رأيت شيئًا إلّا ورأيت الله قبله» [السبزواري، شرح الأسماء الحسنى: 1: 4]، والقائل: «لو كُشِفَ الغطاء ما ازددت يقينًا» [بحار الأنوار، 40: 153]، وقد قال في حقّه النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله: «لا تلوموا عليًا فإنّه ممســوحٌ في الله» [انظر: القندوزي، ينابيع المــودة، 2: 84]، كلّ هٰذا بسبب وصوله إلى المعارف الحقيقيّة وفهمه للفلسفة الإلٰهيّة.

الخامس: قياس المأثور من كلامه عليه السلام بكلام غيره

بُعِثَ رســول الله صلى الله عليه وآله في عصر سمّاه القرآن (عصر الجاهليّة)، وكان الكثير من العــرب آنذاك أميّين لا يقرؤون ولا يكتبون ويتّصفون بصفات الهمجيّة والتفاخر والمباهاة بسفك الدماء، فكانت الأمّة مرتعًا خصبًا للعصبيّة الجاهليّة العمياء، وأمّا الصحابة فكلّ ما وصــل إلينا منهم أخبار تتحدّث عن عــرضٍ لأعمالهم الصالحة واتّباعهم الســنّة، وأمّا ما يشــير منها إلى المعارف الحقيقية فلم نجده إلّا في كلام الإمام عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام الّذي كان يفيض المعارف الحقيقيّة والفلسفة الإلٰهيّة ما تحار فيه النفس الوالهة، فكان لا يشــقّ له غبارٌ، ولا تناله الأوهام ولا الأفكار، فكلامه ذو سياقٍ واحدٍ منسجمٍ كل الانسجام، مترابطٍ كلّ الترابط، يصدّق بعض أجزائه البعض الآخر.

السادس: نماذج من كلامه عليه السلام في الفلسفة الإلٰهيّة

من الواضح أنّ البحث الفلسفيّ لا يتيسّر إلّا بالاستنتاج من البراهين المحضة المؤلّفة من مقدّماتٍ بدهيّةٍ وقضايا ضروريّةٍ يضطرّ الإنسان إلى التصديق بها، أو مقدّماتٍ نظريّةٍ مستنتجةٍ من البدهيّة ومنتهيةٍ إليها، وهو لا يؤتي ثماره إلّا بالالتزام بالترتيب والتدرّج في السير العلميّ من السابق رتبةً إلى اللاحق، وهو ما نراه في كلامه عليه السلام الزاخر بالمقاصد الفلسفيّة الدقيقة والمعارف الإلٰهيّة السامية، ومن نماذج كلامه عليه السلام في المعارف الحقيقيّة ما يلي:

1. أسلوب التحقيق العلميّ وطريق السير إلى الحقيقة، من كلامه عليه السلام: «رأس الحكمة لزوم الحقّ» [الآمدي، غرر الحكم: 59، الحديث 631]، وقوله: «لا تنظر إلى مَن قال، وانظر إلى ما قيل» [المصدر السابق: 438، الحديث 10037]، وقوله: «لا علم كالتفكير» [الرضي، نهج البلاغة: 488، الحديث 113].

2. المراحل الخمس لمعرفة الله تعالى: وهو ماذكر في أوّل خطبة في (نهج البلاغة): «أوّل الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به... ومن حدّه فقد عدّه» [المصدر السابق: 39].

3. فلسفةٌ رائعةٌ في كلام له عليه السلام في التوحيد: «دليله آياته، ووجوده إثباته، ومعرفته توحيده، وتوحيده تميّزه عن خلقه... كل ما تصوِّر فهو خلافه»، وقوله: «التوحيد ظاهره في باطنه، وباطنه في ظاهره، ظاهره موصوفٌ لا يرى، وباطنه موجودٌ لا يخفى، يُطلب بكلّ مكانٍ، ولا يخلو منه مكانٌ طرفة عينٍ، حاضرٌ غير محدودٍ، وغائبٌ غير مفقودٍ» [المجلسي، بحار الأنوار: 4: 253، الحديث 7].

4. في علمه ـ تعالى ـ بغيره وعلم الغير به وتقدّمه على الأشياء: «الحمد لله الّذي أعجز الأوهام عن أن تنال إلّا وجوده، وحجب العقول عن أن تتخيّل ذاته، في امتناعها عن الشبه والشكل... فسبحانه وتعالى عن قول مَن عَبَدَ سواه، واتّخذ إلٰهًا غيره علوًّا كبيرًا» [الصدوق، التوحيد: 71، الحديث 27].

5. في بيان معـــنى صفاته ـ تعـــالى ـ العليا قوله عليه السلام: «مستشـــهدٌ بكلّيّة الأجناس على ربوبيّته، وبعجزها على قدرته، وبفطورها على قدمته، وبزوالها على بقائـــه... تعالى عن ضرب الأمثال والصفات المخلوقة علوًّا كبيرًا» [المصدر الســابق: 69، الحديث 26].

6. توضيح صفاته الثبوتيّة والســلبيّة من كلامه عليه السلام: «ما وحّده مَن كيّفه، ولا حقيقتـــه أصاب مَن مثّله، ولا إيّاه عنى مَن شـــبَّهه، ولا صَمَدَهُ مَن أشـــار إليه وتوهَّمَهُ، كلُّ معروفٍ بنفســـه مصنوعٌ، وكلُّ قائمٍ في ســـواه معلولٌ، فاعلٌ لا باضطـــراب آلةٍ... الّذي لا يحـــول ولا يزول، ولا يجوز عليـــه الأفول» [الرضي، نهج البلاغة: 272، الخطبة 186].

7. في رؤيتـــه تعالى: من كلامٍ له خاطب به رجلًا يقال له ذعلب، إذ قال له: «يا أمـــير المؤمنين، هل رأيت ربّك؟ فقال عليه السلام: ويلك! لم ترهُ العيون بمشـــاهدة الأبصـــار، ولٰكن رأته القلوب بحقائق الإيمان. ويلك يا ذعلب! إنّ ربّي... لطيفُ اللّطافة فلا يوصف باللطف، عظيم العظمة فلا يوصف بالعِظَم، كبير الكبرياء لا يوصف بالكِـــبَر... ليُعلمَ أن لا حجاب بينه وبين خلقه غير خلقه، كان ربًّا إذ لا مربوب، وإلٰهًا إذ لا مألوه، وعالمًا إذ لا معلوم، وسميعًا إذ لا مسموع» [الصدوق، التوحيد، 301، الحديث 2].

8. في معنى الخلقة: قوله عليه السلام: «لم يخلق الأشـــياء من أصولٍ أزليّةٍ، ولا من أوائل أبديّةٍ، بل خلق ما خلق فأقام حدّه، وصوّر ما صوّر فأحسن صورته، ليس لشيءٍ منه امتناعٌ، ولا له بطاعة شيءٍ انتفاعٌ» [الرضي، نهج البلاغة: 233، الخطبة 163].

إنّ كلامه عليه السلام المختار في الفلســـفة الإلٰهيّة على قلّته ووجازته يتلخّص بثلاثة أمورٍ:

❁ **الأوّل:** أنّه عليه السلام أوّل مَن برهن واســـتدلّ في الفلســـفة الإلٰهيّة في هٰذه الأمّة، فله الفضل والمنّة على كلّ مَن ســـواه من العلماء والباحثين في هٰذا العلم.

❁ **الثاني**: ليُعطى الباحثون علومًا ذات أهمّيّةٍ كبرى، ليتيقّنوا بما لا مجال معه للشكّ في أنّه عليه السلام قد أتى بمسائل في الفلسفة الإلٰهيّة لم يسبقه في التنبّه إليها أحدٌ، كما أنّه أقام عليها البراهين، ووضع لها الحلول، وكان رائدًا متفرّدًا، لم يسبقه إليها الأوّلون، ولم ينتبه لها الآخرون.

❁ **الثالث**: أنّه أوّل مَن استخدم الألفاظ العربيّة لبيان المقاصد الفلسفيّة الّتي لا تفي بها الألفاظ بمعانيها الشائعة واستعمالاتها المتعارفة.

ملاحظاتٌ حول الكتاب:

إنّ هٰذه الملاحظات الّتي سنذكرها ليست من باب النقد، وإنّما هي من باب التقويم الّذي يظهر الكتاب معه بصورةٍ أكمل، وبحلّةٍ أجمل، والملاحظات هي:

❁ **الأولى**: بالرغم من إيجاز البحث في هٰذه الرسائل بيد أنّها كانت رائعةً في مجموعها، سواءً من جهة المادّة العلميّة أو الموضوعات المختارة.

❁ **الثانية**: التغاير في أسلوب طرح الموضوعات وبيانها في الرسائل، خصوصًا في الرسالة الثالثة كما صرّح هو بذٰلك قدس سره.

❁ **الثالثة**: خلوّ بعض المباحث من الشواهد القرآنيّة والروائيّة خصوصًا في الرسالة الأولى، بل إنّه ذكر فيها بعض الروايات بالمعنى لا بالنصّ، وأمّا في الرسالة الرابعة فقد جعل عنوانًا (تتمة: فيما يدلّ على ما مرّ من الكتاب والسنّة)، ولم يذكر فيه آيةً واحدةً وذكر خبرًا واحدًا استطرادًا.

❁ **الرابعة**: كثيرًا ما يحيل بيان بعض المطالب إلى كتبه ورسائله الأخرى.

❁ **الخامسة**: خلوّ بعض الفصول من العنوان كما في الرسالة الرابعة الفصل الثالث.

❁ **السادسة**: عدم التركيز في البحث على عنوان الرسالة، إذ إنّ العنوان جزئيٌّ والبحث كلّيٌّ كما في الرسالة الأولى، فالعنوان هو (الإنسان قبل الدنيا) وكان البحث عن عموم الموجودات.

❁ **السابعة**: بعض المطالب المطروحة تحتاج الى بيانٍ أكثر لأهمّيّتها، كما في الرسالة الثالثة في الفصل الثالث ـ في قوله (إنّ أهل البيت من الوجه) في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ [سورة القصص: 88].

❁ **الثامنة**: وجود بعض العبارات الموهمة الّتي قد تسبّب الشبهة، كما في الفصل الثاني من الرسالة الأولى: (إنّ معصية آدم لم تكن بالمعصية المنافية لعصمته، وإنّما هي عصيانٌ جبلّيٌّ ذاتيٌّ).

❁ **التاسعة**: التشابه في مباحث بعض الفصول كما في الفصل الأوّل من الرسالة الأولى والرابعة.

ضرورة البحث عن الدين والعقيدة؛ شبهةٌ وردودٌ

د. محمد علي أردكان

الخلاصة

يشـــكّك البعض بفائدة البحث عن العقيدة لأسبابٍ وذرائعَ مختلفةٍ. وحاولنا في هٰذه المقالة التركيز على الشبهة القائلة بعدم فائدة بحثٍ كهٰذا وبأنّه لغوٌ، وذٰلك من خلال تعميم هٰذه الشبهة وتوسيع دائرتها لتشمل الدين. ومع أنّ هٰذه الشبهة يمكن أن تنشأ من عوامل مختلفةٍ، بيد أنّ العامل الّذي ركّزت عليه هٰذه المقالة هو اليأس من الوصول إلى نتيجـــةٍ معيّنةٍ وقطعيّةٍ في البحث عن الاعتقادات الصحيحة. وقد أثبتت التجربة أنّ الإنسان يصل إلى نتيجةٍ معيّنة في بحثه في أيّ علمٍ، وأنّه يستفيد من النتائج المســـتخلصة من بحثه. وإذا ما نظرنا نظرةً أوســـع فسنرى أنّ الإنسان يســـعى وراء الأشياء ذات النتيجة القطعيّة بالنسبة له، أو تلك الّتي يأمل أن تكون ذات نتيجـــةٍ قطعيّةٍ، ولا يبدو البحث عن العقيدة والدين ـ حســـب وجهة النظر هٰذه ـ بحثًا هادفًا.

في معرض جوابنا النقضيّ عن هٰذه الشـــبهة، نـــرى أنّها واردة على النتائج الّتي

يمكن الحصول عليها من العلــوم الأخرى، خصوصًا العَلَوم التجريبيّة. فمواضيع مثل احتساب مقدار الْمُحْتَمَلِ إلى جانب مقدار الاحتمال في تعيين قيمة أيّ عملٍ، وحكم العقل والفطرة بضرورة جلب المنفعة ودفع الضرر المحتمل، وعدم وجود يقينٍ منطقيٍّ بعدم فائدة البحث الدينيّ، وإمكان الوصول إلى اليقين في المسائل الأساسيّة للدين الصحيح عن طريــق المصادر والمعايير المعتبرة، بل تحقق هٰذا اليقين؛ وكون البحث عن الحقائق- ومن جملتها الدين والحقائـــق الدينيّة- أمرًا فطريًّا، وإرجاع مواضيع التديّن والبحث عن الإلٰه وعبادته إلى الفطرة؛ ولزوم البحث عن الكمال بين الرؤى الكونيّة والآيديولوجيّات المرتبطة بها وضرورة الوصول إليه على أســـاس الميول الفطريّة لدى البشر؛ تعدّ مفاتيح حلّ الشبهة المذكورة.

المفردات الدلاليّة: العقيدة، الدين، اليقين، العقل، الفطرة، الكمال، السعادة.

مقدّمةٌ

إنّ ســـلوكيّات الإنسان المختلفة تنشـــأ عن معتقداته، ولا يخفى على الباحثين الدور الّذي تلعبه الاعتقادات في انتخاب الأفعال، وإنّنا في هٰذه المقالة بصدد بيان ضرورة البحـــث في الاعتقاد، وبطلان إنكار هٰذه الـــضرورة. يرجّح كاتب البحث توســـيع نطاق هٰذا البحث، وطرحه في مجال البحث الدينيّ؛ حيث إنّ الاعتقادات تشكل جزءًا من الدين.

دعونا نبـــيّن قصدنا من (الدين) بصورةٍ واضحة، فهٰـــذا الاصطلاح ذو معانٍ عدّةٍ؛ ولذٰلك فإنّ عدم تشـــخيص المعنى المقصود ســـيؤدّي إلى مغالطاتٍ بســـبب الاشتراك اللفظيّ، ولن يصل البحث إلى نتيجةٍ معيّنةٍ.

وبالنظر إلى كون التعريف المنطقيّ للدين ممتنعًا أو مشـــكلًا، فقد ســـعينا من خلال توضيح هٰذا المصطلح وشرحه إلى بيـــان الموضوع أكثر. فالمقصود من الدين في هٰذه المقالة هو مجموعة الاعتقادات والأوامر العمليّة والأخلاقيّة المتناسبة معها والّتي تضمن السعادة الحقيقيّة للإنسان؛ ولذٰلك فإنّنا سنطرح الشبهة المثارة حول

هٰذا الموضوع من دون تعيين مصداقٍ لهٰذا الدين، وسنجيب عنها؛ لأنّ هٰذه الشبهة لا تخصّ الدين الإسلاميّ وحده، بل يتّسع نطاقها ليشمل كلّ الأديان؛ فالجواب عن الشبهة يقع في إطار الدفاع عن أصل الدين [أيّ دينٍ كان]، وأمّا تشخيص الدين الحقّ فإنّه موضوعٌ بحاجةٍ إلى بحثٍ آخر. في هٰذه المقالة سنجيب عن الشبهة بعد بيانها بجوابٍ نقضيٍّ وعدّة أجوبةٍ حلّيّةٍ.

أوّلًا: بيان الشبهة

إنّ البحث عن الدين بحثٌ عقيمٌ ولغوٌ؛ إذ لا توجد أيّ ضمانةٍ للوصول إلى نتيجةٍ معيّنةٍ وقطعيّةٍ يمكن من خلالها تنظيم السلوك الإنسانيّ؛ ولذٰلك يجب أن نسعى في أن يكون بحثنا عن أشياء نطمئنّ من أنّها توصلنا إلى النتيجة المطلوبة أو نأمل ذٰلك على الأقل. ويجب أن نعرف أنّ الادّعاء بأنّ البحث الدينيّ لغوٌ هو ادّعاءٌ ناشئٌ عن عوامل مختلفةٍ، وكلّ عاملٍ منها يستحقّ أن يكون بحثًا مستقلًّا بحدّ ذاته، بيد أنّنا في هٰذه المقالة سنركّز على [شبهة] عدم قطعيّة النتائج في البحث الدينيّ، وعدم إمكانيّة حلّ مسائلها، وسنسعى في المقالات التالية إلى بحث الذرائع الأخرى لمنكري ضرورة البحث الدينيّ والمشكّكين فيها، مع استقصائها. ويجدر بالذكر أنّ هٰذه الشبهة ناتجةٌ عن التيّارات التشكيكيّة الثلاثة في تاريخ الفلسفة الغربيّة، وظهور وانتشار الإسمانيّة (أصالة التسمية) (Nominalism) وإنكار الكلّيّات [المنطقيّة] في القرن الرابع عشر وما تلاه. وكذٰلك ترجع إلى ظهور أشخاصٍ تجريبيّين (Empiricist) كديفد هيوم (David Hume)، وصعود التيّارات الإنسانيّة (Humanism)، وغضّ الطرف عن المسائل الإلٰهيّة ومسائل ما وراء الطبيعة، والتوجّه صوب التحرّر المفرط، ومن الطبيعيّ أن يقع أتباع التيّارات الفكريّة المذكورة في شراك هٰذه الدوّامة المعرفيّة والمعضلات الفكريّة.

هٰذه الشبهة الّتي بلغت في طرحها مستوى الذروة في أوائل القرن التاسع عشر الميلاديّ، وخصوصًا في آراء أغوست كونت (August Comte)، يمكن بحثها على أساس المذهب التجريبيّ المتطرّف الّذي عرف بالمذهب الوضعيّ (Positivism)،

الّذي عــدّ المفاهيم الاســتنتاجيّة للعلوم مفاهيم غير علميّةٍ وليســت ذات معنًى. ويزعم أغوست كونت في شرحه للمرحلة الثالثة (Positive Stage) من مراحل الفكر البشريّ أنّ البحث في كيفيّة بزوغ الظواهر والعلاقات الّتي تحكم هٰذه الظواهر بما ســواها هو بحثٌ علميٌ (إثباتيٌّ). ونتيجة هٰــذا النمط من التفكير هي أنّ المعتقدات الدينيّة ـ على أساس فهم كونت ـ لغوٌ محضٌ، وأنّ البحث فيها عبثٌ كذٰلك.

ثانيًا: الجواب عن الشبهة

سوف نتطرّق في البداية إلى الجواب النقضيّ، ثمّ سنجيب بعدّة أجوبةٍ حلّيّةٍ:

1. الجواب النقضيّ

من المســتبعد أن لا يفكر الإنسان العاقل بحلٍّ لمشــاكله اليوميّة، وأن يقضي حياته في ظلّ ظروفٍ صعبةٍ دون أن يفكّر بصورة حلٍّ لها، فالإنسان [العاقل] يسعى بكلّ ما أوتي من قوّةٍ لتسهيل ظروف حياته؛ ومن هنا فإنّنا نراه أحيانًا قد رسم من خلال قواه العقليّة خارطة طريقٍ، ويســعى من خلال التجارب العمليّة أن يصل إلى تحقيــق أهدافه. كما أنّ البحث في القوانين الطبيعية ـ بل وأيّ قاعدةٍ [علميّةٍ] يمكن أن تســاعد في حلّ مشكلات الإنسان ـ مســتمرٌّ، فكم وصل الإنسان إلى النتائج الّتي يطمح إليها بعد قرونٍ من السعي والبحث العلميّ.

وهنا ســنواجه سؤالًا أساســيًّا ومهمًّا، وهو أنّه على الرغم من اعتراف العلماء بعدم قــدرة البشر حاليًّا على حلّ مســائل علميّةٍ كثيرةٍ، وتأخّــر إتيان البحوث العلميّة ثمارهــا، واعترافهم بعدم قطعيّة كلّ أو بعض النتائــج الّتي يتوصّل إليها الإنسان عن طريق العلوم التجريبيّة، فلماذا يستمرّ البحث عن القوانين الطبيعيّة والعمل بموجب ما تمّ اكتشافه منها إلى الآن؟

إنّ الأمل بحلّ المســائل الأساســيّة في الدين لا يقلّ عنه في المســائل العلميّة الأخرى، وإذا كان الإنسان يســعى في حلّ المسائل التجريبيّة والتطبيقيّة عقودًا أو

قرونًا من البحث على أمل حلّها، فإن سـعيه في حلّ المسائل الأساسيّة في الدين في مدّةٍ محدودةٍ ـ قد تكون جزءًا من عمر أيّ إنسانٍ ـ سيكون أكثر وجاهةً ومقبوليّةً.

2. الجواب الحَلّيّ

وعلاوةً على الجواب النقضيّ، يمكننا أن نردّ الشـبهة المعنيّـة بعدّة أدلّةٍ، بل ونسـتطيع نفيها من أساسـها من خلال إثبات الضرورة العقليّة للبحث الدينيّ في النقاط التالية:

أوّلًا: قوة الاحتمال والمحتمل للمنفعة ودفع الضرر

لقـوّة المحتمَل دورٌ أسـاسيٌّ في تعيين قيمة الاحتمال. فقيمـة الاحتمال تابعةٌ لمقدار الاحتمال وقوّة المحتمَل. على هٰذا الأساس، بما أنّ النفع المحتمَل في البحث عن الدين والالتزام العمـليّ به غير متناهٍ، فالعقل يحكم بلـزوم المحاولة في هٰذه المنفعة ولو كان الاحتمال ـ الحصـول على النتيجة القطعية ـ ضعيفًا. [انظر: مصباح يزدي، آموزش عقايد، ص 43]

ولتعيين قيمة الاحتمال، يجب أخذ عاملين بنظر الاعتبار:

أ. **مقدار الاحتمال**: كلّمـا كان احتمال الوصول إلى المنفعة أو دفع الضرر أعلى في فعلٍ ما، فإنّ قيمة القيام بذٰلك الفعل تزداد، بغضّ النظر عن العامل الثاني [أي مقدار المحتمل].

فالّذي يتقدّم للعمل في شركتين مختلفتـين، وتكون مقابلته في كلا الشركتين متزامنتين، فإنّ هٰذا الشخص سيرجّح الشركة الّتي يكون احتمال قبوله فيها أعلى، وذٰلك لأسبابٍ كقلّة المنافسين وغير ذٰلك.

وفي حياتنا اليومية يتكرّر هٰذا المشـهد، فإذا أردنا انتخاب عملٍ من بين عدّة أعمالٍ، فسـننتخب العمل الّذي يكون احتمال الحصـول على المنفعة فيه أعلى؛ وكذا هو الحال إذا أردنا أن ننتخب محصولًا زراعيًّا جديدًا لنزرعه لأوّل مرّةٍ، فإنّنا

سننتخب المحصول الّذي نحتمل أن يكون ربحنا فيه أكثر لأيّ سببٍ كان، كملاءمة المحصول للتربة والجوّ وغيرها.

كذٰلك، إذا كان احتمال ربحيّة نشاطٍ اقتصاديٍّ ما 10٪، واحتمال ربحيّة نشاطٍ اقتصاديٍّ آخر 20 ٪، فإنّ الأخير سيحظى بقيمةٍ أعلى عندنا؛ لأنّ احتمال كونه مربحًا أعلى من الأوّل.

هٰذه القاعدة نفسها جاريةٌ في الأمور غير المادّيّة.

ب. **مقدار المحتمل**: إنّ قيمة القيام بعمل ما لا تتبع مقدار الاحتمال فقط، بل يتعدّاه إلى قيمة الفائدة الناجمة عن المحتمل أيضًا. فإذا تلقّينا مثلًا رسالةً من مصدرٍ رسميٍّ موثوقٍ تقول: "إذا اشتركتم في الاستبيان الخاصّ بنوعيّة السلع الّتي تنتجها الشركة الفلانيّة المعتبرة والمعروفة، فسوف تكونون ضمن المشاركين في قرعة توزيع ألف منزلٍ سكنيٍّ مؤثّثٍ مجّانًا"؛ فإنّ المشاركة في هٰذا الاستبيان البحثيّ للشركة ستكون أمرًا قيّمًا وعقلانيًّا، على الرغم من أنّ عديد المشاركين سيكون كبيرًا في أنحاء البلد، وأنّ احتمال الحصول على المنفعة المرجوّة قليلٌ.

وفي مثالٍ آخر نفرض أنّ طالبًا أراد اختيار قسمه الدراسيّ في الجامعة، ففي الظروف الطبيعيّة الّتي يكون فيها احتمال قبول هٰذا الطالب في قسم إدارة الأعمال بنسبة 40 ٪، وفي قسم الطبّ النوويّ بنسبة 20 ٪، ونفرض أنّ المردود المادّيّ والموقع الاجتماعي لقسم إدارة الأعمال بعد التخرّج هو عشر ما عليه في الطبّ النوويّ، نرى أنّه يفضّل قبوله في القسم الثاني. وفي الواقع يرجّح هٰذا الطالب الطبّ النوويّ مع علمه بأنّ نسبة قبوله فيه هي نصف ما عليه في قسم إدارة الأعمال. وللسبب نفسه أعلاه نرى في المثال الوارد في الفقرة (أ) أنّه إذا كان مقدار الربح الناشئ عن النشاط الاقتصاديّ الأوّل يساوي عشرة أضعافه في النشاط الثاني، فإنّ أفضليّة العمل الأوّل ستكون خمسة أضعافها في العمل الثاني، على الرغم من أنّ احتمال استحصال المنفعة في العمل الثاني تصل نسبته إلى الضعف.

بناءً على هٰــذه المقدّمة يمكننا أن نقول إنّه حــتّى إذا كان احتمال الوصول إلى نتيجةٍ قطعيّةٍ في البحث الديــنيّ ضعيفًا، بيد أنّ المحتمل - وهو الوصول إلى النعم الأبديّــة في حال الالتزام النظريّ والعمليّ بالتعاليم، والخلود في العذاب الأبديّ في حال التخلّف عن الطاعة عنادًا [سورة آل عمران: 85؛ سورة إبراهيم: 8] - قويٌّ إلى درجةٍ تجعل قيمة البحث الدينيّ غير قابلةٍ للوصف، وتجعل الســعي المبذول في البحث في هٰذا الموضوع أكثر قيمةً من أيّ سعيٍ آخر إلى نتائج محدودةٍ.

ومن الشــواهد على ضرورة البحث عن العقيدة الصحيحة وفائدة التمسّك بها هي مــا ورد في كلام الإمام الصادق عليه السلام مع رجلٍ كافرٍ يدعى ابن أبي العوجاء إذ قال له: «إِنْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا تَقُولُ - وَلَيْسَ كَمَا تَقُولُ - نَجَوْنَا وَنَجَوْتَ وَ إِنْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا نَقُولُ -وَهُوَ كَمَا نَقُولُ - نَجَوْنَا وَهَلَكْتَ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 78].

إضافةً لما ســبق - واستنادًا إلى عقائدنا - فإنّنا لو فرضنا أنّ شخصًا لم يصل في البحث الدينيّ إلى نتيجةٍ معيّنةٍ قطعيّةٍ، فإنّه لن يحرم من السعادة الأبديّة بشكلٍ كلّيٍّ. وإذا سلّم شخص للحقيقة [انظر: سورة الشعراء: 88 و89؛ سورة البقرة: 112؛ الكليني، الكافي، ج 2، ص 45]، وبحث عنها، ولم يســتطع لأسبابٍ ما الوصول إلى النتيجة المطلوبة، فإنّ هنالك أملًا بأن تشــمله العناية والرحمة الإلٰهيّة كما وعد - سبحانه - في كتابه الكريم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَـٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ۞ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ۞ فَأُولَـٰئِكَ عَسَى اللهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ [انظر: سورة النساء: 97 - 99]؛ لأنّ السعادة الإلٰهيّة والخلود في النعيم الأخرويّ يقع في إطار (الحسن الفعليّ)، قال تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [سورة هود: 7؛ ســورة الملك: 2]، و(الحسن الفاعليّ) قال تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾[سورة البينة: 5؛ انظر: البخاريّ، صحيح البخاريّ، ج 1، ص 2؛ الحرّ العامليّ، وســائل الشيعة، ج 1، ص 46 - 49]، وإتمام الحجّة على الإنسان، قال تعالى: ﴿مَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ

أُخرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [سورة الإسراء: 15]، وطبيعة تفاعل الإنسان مع كلّ ذٰلك، ﴿وَاللَّهُ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [انظر: سورة التوبة: 120؛ سورة هود: 115؛ سورة يوسف: 56 و90]. إذن الإنسان في بحثه عن الدين واختياره للدين الحقّ مسؤولٌ، بيد أنّه لن يعذّب إذا لم يصل إلى الدين الحقّ لسببٍ خارجٍ عن إرادته.

ثانيًا: حكم العقل بدفع الضرر وجلب المنفعة

إنّ كلّ إنسانٍ بحكم عقله وفطرته يسعى إلى اجتناب الضرر، والسعي وراء المنفعة. ولنتصوّر أنّ طفلًا أخذ بالنطق حديثًا، ولا يعرف إلّا بعض أسماء الحيوانات، فإذا قال هٰذا الطفل لنا: (هناك عقربٌ!) فماذا ستكون ردّة فعلنا؟ هل سنفكّر باحتمال الضرر الّذي سيلحق بنا على فرض صحّة كلام الطفل، أو ستبدر منّا ردّة فعلٍ حتّى بدون البحث عن حقيقة الأمر من عدمه؟ أو سننكر أصل وجود الخطر والضرر؟

لقد ذكرنا هٰذا المثال لتوضيح أنّ عقل الإنسان بمحض أن يشخّص احتمال وجود الضرر، فإنّه سيحكم بضرورة دفع ذٰلك الضرر، سواءٌ كان هٰذا الاحتمال من طفلٍ أو بالغٍ. وحتّى إن كان احتمال حصول الضرر قليلًا، فإنّ عقل الإنسان يحكم بضرورة دفع الضرر المحتمل، وبوجوب اجتناب الخطر. وممّا يذكر أنّ الآلاف من أفضل الناس الّذين كانوا على درجةٍ عاليةٍ من العلم والعمل والمقبوليّة، دعوا البشريّة إلى قبول الدين؛ وأنّ قبوله على مستوى العلم والعمل سيفضي إلى السعادة الأبديّة، وأنّ رفضه عنادًا لن يؤدّي إلّا للشقاء والخلود في العذاب، بيد أنّ البعض يتركون البحث الدينيّ والتحقيق عن الوجود وماهيّته بدعوى أنّه يحتمل ألّا يصل بحثٌ كهٰذا إلى نتيجةٍ يقينيّةٍ.

والخلاصة هي أنّ وجوب جلب المنفعة ودفع الضرر وجوبٌ عقليٌّ يضاعف ضرورة البحث الدينيّ. هٰذا كلّه مع أنّنا لم نلحظ عصمة المرسلين، بل سعينا أن نجيب عن الإشكالات المطروحة بأجوبةٍ خارج النطاق الدينيّ، مع أنّنا إذا سلّمنا بوجود الله وكمالاته على أساس البراهين العقليّة، وقبلنا بالدليل العقليّ على ضرورة

وجود طريقٍ [إلى الله] ووجود هداةٍ إلى هٰذه الطريق، يمكننا إذ ذاك أن نقرّ بعصمة الأنبياء والأئمّة عليهم السلام بشكلٍ لا يقبل الشكّ، ومن هنا سيزيد هٰذا في قوّة الجواب عن الشبهة المطروحة.

علاوة على ما سبق فإنّ تحمّل أصعب الظروف في سبيل دعوة الناس إلى الهداية، وعدم طلب أيّ أجرٍ أو منصبٍ دنيويٍّ منهم، وتحمّل بعضهم القتل في هٰذا السبيل، إضافـــةً إلى وحدة المحتوى في دعوتهم؛ لمن أهمّ الأدلّة على أهمّيّة البحث عن الدين الّذي يدعو إليه أناس كهٰؤلاء.

ثالثًا: ارتفاع القطع بعدم جدوى البحث عن الدين

بما أنّ يقين الإنسان وقطعه بعدم جدوى البحث عن الدين والالتزام العمليّ به غير متوفّرٍ، فيبقى احتمال الحاجة إليـــه قائمًا؛ وبالتالي فإنّ ترك البحث عنه غير معقولٍ. وبعبارةٍ أخرى يمكن القول إنّ البحث الدينيّ يمكن أن يكون بحثًا عقيمًا وميؤوسًا منه ومشكوكًا فيه إذا قطعنا بخطإ المسائل الدينيّة، أو بكونها مسائل غير قابلةٍ للحلّ، بيد أنّه لا يوجد قطعٌ كهٰذا، بل يوجد ما ينافيه لدى الجهة المخالفة.

رابعًا: الاستعانة بالبراهين العقلية

إذا قبلنـــا أنّ العقل هو أهمّ مصادر المعرفة، فلن يبقى شـــكٌّ ولا ترديدٌ في حلّ المسائل الأساسيّة في الدين، ولا في نتيجة البحث الدينيّ. وبغضّ النظر عن مصداق الدين الصحيح - وهو الإســـلام - فإنّ الأجزاء الرئيســـة الّتي تؤلّف الدين يمكن إثباتها من خلال البراهين العقليّة، ولن يبقى مجالٌ للشـــكّ والترديد في قبولها. ومن هنا فإنّه يمكن الوصول إلى رؤيـــةٍ صحيحةٍ ويقينيّةٍ في هٰذا الصدد، وذٰلك يتمّ من خلال البحث عن الدين ودراســـة الخيارات الموجودة على أساس الضوابط العقليّة، وعلى أساس ابتنائها على الأمور البيّنة أي البدهيّة، أو المبينة أي ما يرجع إلى الأمور البدهيّة، وتفصيل هٰذا الكلام يتطلّب مجالًا آخر.

خامسًا: البحث عن الدين أمرٌ فطريٌّ

على أســاس نتائج البحوث النفســيّة، فإنّ الإنســان يميل إلى معرفة الحقائق واكتشــافها بصورةٍ فطريّةٍ وغريزيّةٍ، ولا يستثنى موضوع الدين من هٰذه القاعدة؛ ولذٰلــك فإنّ البحث الدينيّ أمرٌ ضروريٌّ وليس لنا تخطّيه، بل يمكن أن نقول أكثر من ذٰلك، فعلى أســاس الجواب الأوّل سيكون البحث الدينيّ صاحب الأولويّة بين البحوث العلميّة في الحياة العلميّة لأيّ إنســانٍ. وإذا كان حسّ البحث واكتشاف الحقائق لدى البشر لا يقع تحت تأثير عوامل خارجيّةٍ مخرّبةٍ، فســيكون للإنسان الدافع الأسمى ليقوم بالبحث الدينيّ.

إنّ أحد عوامل انتشار الإسلام في السنوات الأخيرة، وقبوله بعنوان دينٍ صحيحٍ من قبل بعض الباحثين، هو نهوض هٰــذا الحسّ الداخليّ لدى هٰؤلاء، ووصوله إلى الذروة في موضوع البحث الدينيّ.

لذٰلك لم يعــد بحث قضيّة الدين لغــوًا، بل أضــحى ضرورةً مضاعفةً، وبحثًا ذا ثمرةٍ في عالــم الواقع. وليس البحث الدينيّ أمرًا فطريًّــا لوحده، بل هناك أمورٌ أخرى كالتديّــن والبحث عن الإلٰه ومعرفته، وكلّها تقــع ضمن الأمور الفطريّة، وإنّ التخلّــف عنها هو تخلّفٌ عن الفطرة، وهــو خلافٌ لما يطلبه الحسّ الداخليّ للإنسان، فأحاســيس وطلباتٌ كهٰذه تلازم كلّ أفراد البشر، وفي حال عدم وجود المانع عن تلبيتهــا كالعوامل التربويّة والمحيطيّة - فإنّه ســيلبّي هٰذه الاحتياجات الفطريّة من خلال عبادته لله، وإنّ هٰذه الغريزة الفطريّة لدى بني الإنســان كافيةٌ لدفع الإنسان لتبرير البحث عن الدين.

سادسًا: الإنسان طالبٌ للكمال

إنّ الإنســان كائنٌ يطلب الكمال فطريًّا، وطلب الكمــال يتوقّف على معرفة الكمال، ولا يمكن معرفــة الكمال إلّا من خلال البحث عــن الرؤى الكونيّة، والآيديولوجيّات المتفرّعة عنها؛ ولذٰلك لا يوجد أيّ خيارٍ آخر للإنسان الباقي على

فطرته السليمة غير بحث قضيّة الدين. وهنا نشير إلى قضيّةٍ مهمّةٍ في هٰذا الصدد، وهي أنّ كلّ إنسانٍ مسؤولٌ على قدر ما أوتي من فهمٍ وقدرةٍ، وهو مسؤولٌ عن مصادر المعرفة الّتي منحها له الله تعالى. ولا شكّ أنّ الله يهدي الشخص الّذي يحثّ الخطى في البحث عن معرفة دينه، وهناك مصاديق تاريخيّةٌ كثيرةٌ لما نقول، ويمكن أن نجدها على مرّ الأزمان والعصور.

النتيجة

على أساس الأجوبة السابقة يمكن أن نصل إلى نتيجةٍ مفادها أنّ البحث في موضوع الدين أمرٌ لا بدّ منه، وأنّ كلّ إنسانٍ يشعر بالحاجة إلى الوصول إلى الدين الحقيقيّ والسعادة الأبديّة والباقية شعورًا دائميًّا، وهٰذا الشعور نابعٌ من الحاجات النفسيّة والوجوديّة للإنسان، الّتي هي الميول الباطنيّة والحقائق العقليّة. ومن الواضح أنّ الكسل والسعي وراء الراحة واتّباع هوى النفس لا يمكن أن يكون دليلًا مقنعًا لترك الأدلّة العقليّة القطعيّة على ضرورة البحث الدينيّ وتحليل الحقائق واستيعابها.

والحقّ أنّ الإنسان قد يتحمّل بعض الصعاب من أجل الحصول على لذّةٍ أفضل وأكثر دوامًا، وقد يغضّ النظر عن بعض الملذّات من أجل تجنّب الوقوع في مشاكل وعذاباتٍ تسبّبها هٰذه الملذّات الوقتيّة؛ فإنكار ضرورة البحث الدينيّ بدعوى أنّها تستلزم منع اتّباع هوى النفس وبعض المحدوديّات الأخرى، مشابهٌ لإنكار ضرورة مراجعة الطبيب بدعوى أنّه قد يصف دواءً ذا طعمٍ مرٍّ.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

1.البخاريّ، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاريّ، بی جا، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1981.

2. الحرّ العامليّ، محمّد بن حسنٍ، قم، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة (وسائل الشيعة)، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ،مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ، 1409 هـ

3. الكلينيّ، محمّد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي، طهران، تحقيق: علي أكبر غفاري ومحمد آخوندي، دار الكتب الإسلاميّة، ط 4، 1407 هـ

4. مصباح يزدي، محمّدتقي، آموزش عقايد، قم، مؤسّسه ى آموزشى وپژوهشى امام خمينى، ط 7، 1391 ش.

أعلام علم الكلام.. الفضل بن شاذان الأزديّ

الشيخ صفاء المشهدي

مقدّمة:

إنّ للبحث في حياة القدماء من متكلّمينا، واستشراف سيرتهم وما يتّصل بحياتهم، أهمّيّةً فائقةً، تتجسّد في الكشف عن معالم تلك المرحلة المتقدّمة ومعطياتها من تاريخ علم العقائد والكلام، وتتضاعف قيمة البحث عندما يكون الحديث عن أعلام المتكلّمين من أصحاب الأئمّة الطاهرين عليهم السلام؛ وذلك لقربهم وإدراكهم عصر النصّ، والفترة الّتي احتدم فيها الصراع الكلاميّ بين المدارس والتيّارات الفكريّة والكلاميّة.

ارتأينا هنا أن ندرس حياة أحد أشهر متكلّمي عصر الحضور، الّذين اضطلعوا بدورٍ علميٍّ مرموقٍ في رفد حركة الدفاع عن الدين، وهو الشيخ الأجلّ المتكلّم والفقيه والمحدّث الكبير الفضل بن شاذان النيسابوريّ رحمه الله.

اسمه وكنيته:

هو الفضل بن شاذان بن الخليل أبو محمّدٍ النيسابوريّ الأزديّ [انظر: الشوشتري،

قاموس الرجال، ج 8، ص 418](*). وقد شــاركه في هٰذا الاسمَ الفضل بن شاذان الرازيّ من العامّة، وتوهّــم ابن النديم أنّه فضل الشــيعة، وأنّ له كتبًا على المذهبين [ابن النديم، الفهرست: 287]، بيد أنّ الشيخ الطوسيّ قد تنبّه بعد نقله عنه أنّ لا بن شاذان الشــيعيّ كتبًا على مذهب العامّة؛ لذٰلك قال: «وأظنّ أنّ هٰذا الّذي ذكره هو الفضل بن شاذان الرازيّ الّذي يروي عنه العامّة، لا الأزديّ النيسابوريّ» [الطوسي، الفهرست: 125]. وادّعى بعض المحقّقين أنّ اسم والد الفضل هو (الخليل)، وأنّه يلقّب بشاذان [القهپائي، مجمع الرجال 5: 23].

أسرته:

يبدو أنّ أسرة آل شــاذان أسرةٌ عربيّةٌ من الأزد، بيد أنّه لم يُعلَم على وجه الدقّة منحدرها وموطنها الأصليّ، وأمّا النســبة إلى (النيسابوريّ) ـ إذ يطلق هٰذا اللقب على الفضل وأبيه وغيرهما من أفراد هٰذه الأسرة في جملةٍ من الأسانيد وكتب الرجال ـ فلم يتحدّد مبدؤها والمنشــأ فيها؛ إذ إنّ نشــأة الفضل كانت بالعراق في بغداد والكوفة، وقد كان في تلك البرهة برفقة أبيه شــاذان، وقد دامت هٰذه النشأة نحوًا من خمســين عامًا أو يزيد؛ ولذٰلك فإنّ نســبة الأب إلى نيسابور قد تكون بلحاظ تواجده فيها قبل قدومه إلى بغداد، أو بلحاظ تواجد من ســبقه من آبائه في تلك البلاد، ويمكن أن تكون ولادة الفضل فيها ثمّ قدم العراق مع أبيه. نعم من المتيقّن المعلــوم توجّه الفضل إلى نيســابور ـ بعد مغادرته العــراق ـ ومكثه فيها إلى أن أدركته المنيّة هناك، حيث قبره وبقعته الآن.

(*) واستغرب العلّامة التستريّ من قول المامقانيّ في أوّل فوائد كتابه «إنّ الفضل بن شاذان اثنان: النيسابوري، والراوي الّذي يروي عن النيسابوريّ» قائلاً: إنّه صحّف «الرازيّ» في فهرست الشيخ بـ«الراوي»، فتوهّم أنّ الثاني يروي عن الأوّل، وهو توهّمٌ فاحشٌ.

مكانته في الطائفة الإمامية:

وردت في حقّــه الكثير من الكلمات في جلالة أمــره، حتّى وصفه العلّامة الحلّيّ برئيس الطائفة كما ســيأتي، وقبل كلّ ذٰلك ثناء الأئمة عليهم السلام عليه، وإليك لمحةً من ذٰلك:

❁ أثنى عليه الإمام الحسن العسكريّ عليه السلام بعد عرض كتابه عليه، حيث قال فيه: «أغبط أهل خراسان بمكان الفضل بن شاذان وكونه بين أظهرهم» [الطوسي، اختيار معرفة الرجال 2: 820]، وكفاه بذٰلك فخرًا كما قال ابن داوود [ابــن داوود، رجال ابــن داوود: 152]. وذكر الكشّيّ أنّه عليه السلام ترحّم عليه ثلاثًا ولاءً [الطوسي، اختيار معرفة الرجال 2: 820].

❁ وقال عنه النجاشيّ: «أحد أصحابنــا الفقهاء والمتكلّمين، وله جلالة في هٰذه الطائفة، وهو في قدره أشهر من أن نصفه» [النجاشي، رجال النجاشي: 306].

❁ وأثنى عليه شيخ الطائفة بقوله: «الفضل بن شاذان فقيهٌ متكلّمٌ جليل القدر» [الطوسي، الفهرست: 124].

❁ وأطراه ابــن داوود فقال: «كان أحد أصحابنــا الفقهاء العظام والمتكلّمين، حاله أعظم من أن يشار إليها» [ابن داوود، رجال ابن داوود: 151].

❁ وبجّلــه العلّامة بهٰذه العبارة: «كان ثقة جليلًا فقيهًا متكلّمًا، له عظم شــأن في هٰذه الطائفة. وهٰذا الشيخ أجلّ من أن يغمز عليه؛ فإنّه رئيس طائفتنا» [الحلي، خلاصة الأقوال: 133].

نشـأته وبيئته:

ليــس فيما نملكه من معلوماتٍ حول بدايات نشــأة المترجم له ما يلقي الضوء على الخطوط التفصيليّة للأدوار الأولى لحياته وما اكتنفها من ملابســاتٍ، غير أنّ ثمّة معلوماتٍ يسيرةً تكشف عن بدايات نشأته في دراسة العلوم الشرعيّة، وتعرّفه

على الحســـن بن عليّ بن فضالٍ الّذي كان من خواصّ الإمام الرضا عليه السلام، والموصوف بجلالة القدر وعظيم المنزلة والزهد والورع والوثاقة. [النجاشي، رجال النجاشيّ: 34]

والمســـتند في ذٰلك هو ما أورده النجاشيّ في ترجمة ابن فضالٍ في حديثٍ عن ابن شـــاذان فصّل فيه قصّة تعرّفه على ابن فضّال ولحوقه بـــه في الكوفة وقراءته عليه كتاب ابن بكيرٍ، وكذٰلك يتضمّن الخبر قراءته في مبتدإ أمره على يد إســـماعيل بن عبّادٍ في مســـجد الربيع في قطيعة الربيع، ثمّ التحق بعد ذٰلك بالكوفة، وقد كانت قطيعة الربيع ـ بالكرخ من بغداد ـ مركزًا هامًّا لتلقّي الحديث والفقه، تخرّج منها عشرات المحدّثين سيّما من الجمهور، كما يظهر هٰذا من تراجم كثيرين ممّن ترجم لهم الخطيب البغداديّ في تاريخه.

وعلى كلّ حال، فـــإنّ لهاتين البيئتين (بغداد والكوفـــة) الأثر البالغ في تكوين شـــخصيّة الفضل وتنضيجها؛ إذ إنّ معظم مشـــايخه العظام ـ كيحيى بن صفوان وابن أبي عميرٍ ومحمّد بن إســـماعيل بن بزيعٍ ويونس بـــن عبد الرحمٰن ـ كانوا من الكوفة أو بغداد.

وأمّا بيئته ومجتمعه في نيســـابور ـ الّتي انتقل إليها بعد مدّة دراسته وأخذه عن مشـــايخه في الكوفة وبغداد ـ فقد كانت معهدًا علميًّا كبيرًا في العالم الإســـلامي آنـــذاك، قد تخرّج منها مـــن أئمّة العلم من لا يحصى، كما نـــصّ عليه الحمويّ، وقد وصفها هو بأنّها «مدينةٌ عظيمةٌ ذات فضائل جســـيمةٍ، معدن الفضلاء ومنبع العلماء، لم أر فيما طوّفت من البلاد مدينةً كانت مثلها» [المصدر السابق 5: 331].

ولا ريب في أن يكون لمتكلّمٍ بارعٍ كالفضـــل الدور الفاعل والأداء المطلوب في النهوض بالمســـؤوليّة العلميّة الّتي على عاتقه لترسيخ دعائم الحقّ، ومن هنا جاءت مصنّفات الفضل منسجمةً مع الهدف المذكور، ومتأثّرةً بالجوّ العلميّ في نيسابور، المتلوّن بمختلف العقائد والآراء والفرق، وهٰذا ما سوف نعود إليه عند البحث في البعد الكلاميّ من شخصيّة الفضل بن شاذان.

رحلاته

سافر الفضل الى أكثر من بلدٍ طلبًا للعلم أو نشرًا له؛ فقد عرفنا من ثنايا الكلام عــن بيئته أنه ذهب إلى بغداد والكوفة وقد أخذ من أعلامها ومشــايخها الأجلّاء من أمثال ابن أبي عميرٍ وصفوان بن يحيى ومحمّد بن إســماعيل بن بزيعٍ ويونس بن عبد الرحمٰن والحسن بن عليّ بن فضّالٍ كما سيأتي في ذكر مشايخه، وقد استفاد من ابن عميرٍ وصفوان فترةً طويلةً بلغت الخمســين عامًا [الطوسي، اختيار معرفة الرجال 2: 818]، كما أنّه قد دخل واســط أيضًا، كما صرّح به هو في ترجمة هشام بن الحكم، إذ ذكر أنّه رأى داره بواسط [المصدر السابق: 526]، واستقرّ أخيرًا بنيسابور الّتي كان له فيها دورٌ علميٌّ بارزٌ إلى أن توفّي بها.

سيرته العلميّة:

أوّلًا: تتلمذه وتكوينه العلميّ

لقد تميّزت مشيخة الفضل بن شاذان بوجود نخبةٍ من أعيان أصحاب الأئمّة عليهم السلام والرواة عنهم، ونحن نذكر طائفةً من هٰؤلاء المشايخ العظام:

1. **محمّد بن أبي عميرٍ الأزديّ.** [المصدر السابق: 821]

قال النجاشيّ في حقّه: «جليل القــدر عظيم المنزلة فينا وعند المخالفين، لقاه الفضل وروى عنه، وكان ذٰلك في أيّام شــيخوخة ابن أبي عميرٍ وبعد قضيّة تعذيبه وضربه من قبل هارون الرشيد».

قال الفضل: «أخذ يومًا شــيخي بيدي، وذهــب بي إلى ابن أبي عميرٍ، فصعدنا إليه في غرفةٍ وحوله مشايخ له يعظّمونه ويبجّلونه، فقلت لأبي: من هٰذا ؟ قال: هٰذا ابن أبي عميرٍ، قلت: الرجل الصالح العابد؟ قال: نعم» [الطوسي، اختيار معرفة الرجال 2: 855].

وحــدّث الفضل أيضًا عن ابن أبي عميرٍ بقصّــة ضربه وما جرى له فيها فقال:

سـمعت ابن أبي عميرٍ يقول: «لمّا ضربت فبلغ الضرب مئة سوطٍ أبلغ الضرب الألم إليّ، فكدت أن أسمّي، فسمعت نداء محمّد بن يونس بن عبد الرحمٰن يقول: يا محمّد بن أبي عميرٍ، أذكـر موقفك بين يدي الله تعالى، فتقوّيت بقوله فصبرت ولم أخبر والحمد لله» [المصدر السابق].

2. صفوان بن يحي

وردت رواياتٌ عنه في (الاستبصار) و(التهذيب) [انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث: 13، قسـم (طبقات الرواة)]، روى الكشّيّ عن جعفر بن معروفٍ قال: «حدّثني سهل بن بحرٍ الفارسيّ قال: سـمعت الفضل بن شـاذان آخر عهدي به يقول: أنا خلفٌ لمن مضى؛ أدركت محمّد بن أبي عمـيرٍ وصفوان بن يحي وغيرهما، وحملت عنهم منذ خمسين سنة» [الطوسي، اختيار معرفة الرجال 2: 818].

3. يونس بن عبد الرحمٰن (المتوفّى 208 هـ)

والظاهـر أنّه قليل الرواية عنه، ومن رواياتـه عنه ما رواه في الكافي، وقد كان يونـس وجهًا متقدّمًا عظيم المنزلة، قد روى عن أبي الحسـن موسى والرضا عليهما السلام، وكان الرضا عليه السلام يشير إليه في الفتيا والعلم [الخوئي، معجم رجال الحديث 9: 7].

4. أبوه شاذان بن الخليل

نصّ عليه الكشّيّ [الطوسي، اختيار معرفة الرجال 2: 821]، وله رواياتٌ عنه في الكتب الأربعة وغيرها، وهو من أصحاب الجواد عليه السلام. [الخوئي، معجم رجال الحديث 9: 10]

5. الحسن بن عليّ بن فضّالٍ (المتوفّى 224 هـ) [المصدر السابق].

6. محمّد بن إسماعيل بن بزيع

مـن أصحاب الكاظم والرضا والجـواد عليهم السلام، كوفيٌّ ثقةٌ صحيـحٌ [الطوسي، رجال الطوسي: 360 و 386 و 405].

7. فضالة بن أيّوب

كان ثقةً في حديثه مستقيمًا في دينه، قد روى عن أبي الحسن موسى عليه السلام ، وكان قد سكن الأهواز [المصدر السابق: 310].

8. عثمان بن عيسى

أبو عمرٍو العامريّ أو الكلابيّ، كان شـيخ الواقفة ووجهها، وأحد المسـتبدّين بأموال موسى بن جعفر عليه السلام ، ثمّ تاب وبعث المال للرضا عليه السلام ، وترك منزله بالكوفة، وأقام بالحائر لرؤيا رآها. [المصدر السابق: 300]

ثانيًا: تلامذته والرواة عنه

1. عليّ بن محمّد بن قتيبة النيسابوريّ

قال النجاشيّ فيه: «عليه اعتمد أبو عمرٍو الكشّيّ في كتابه (الرجال). صاحب الفضل بن شاذان وراوية كتبه. له كتبٌ منها: كتابٌ يشتمل على ذكر مجالس الفضل مع أهل الخلاف» [المصدر السابق: 259].

2. محمّد بن إسماعيل أبو الحسن النيسابوريّ البندقيّ

يدعى بندفر، يروي عنه الكلينيّ والكشيّ. [انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث 15: 90؛ النمازي الشاهرودي، مستدركات علم الرجال 6: 456]

3. عليّ بن شاذان

وقد روى ابنه أبو نصر عنه عن الفضل، ذكره الشـيخ في طريقه إلى ابن شاذان. [الطوسي، الفهرست: 125]

4. جعفر بن معروفٍ

من مشـايخ الكشّيّ، من أهل كشّ، وكان وكيلًا مكاتبًا. ذكره الشـيخ في من

لــم يرو عنهم، يروي تارةً عن الفضل بواســطة ســهل بن بحرٍ الفــارسيّ، وتارةً بلا واسطةٍ. [المصدر السابق 5: 102]

5. عليّ بن محمّدٍ الحدّاد

يكنّى أبا الحســن، وهو صاحب كتب الفضل، وروى عنه التلعكبريّ إجازةً. [الطوسي، رجال الطوسيّ: 483]

6. سهل بن بحرٍ الفارسيّ

كان مقيمًا بكشّ، ذكره الشيخ في من لم يرو عنهم. [الطوسي، اختيار معرفة الرجال 2: 756 و 818؛ الطوسي، رجال الطوسيّ: 473]

وهناك جملةٌ أخرى من الرواة عنه لم نتعرّض لهم للاختصار.

ثالثًا: آثاره العلميّة

تميّز العطاء العلميّ للفضل بن شــاذان بالوفرة والكثرة في مختلف الاتّجاهات والعلوم، وقد بلغت مؤلّفاته وكتبه مئــةً وثمانين مؤلّفًا، ولم يبق منها شيءٌ حتّى اليوم سوى كتاب (الإيضاح).

وقد أقرّ الإمام العسكريّ عليه السلام بعض كتبه عند عرضه عليه، وهو كتاب (يومٌ وليلةٌ)، إذ قام بعرضه (بورق البوشــنجانيّ) عند توجّهه إلى ســامرّاء، قال بورق: «دخلت على أبي محمّد عليه السلام وأريته ذٰلك الكتاب، فقلت له: جعلت فداك، إن رأيت أن تنظــر فيه، فلمّا نظر فيه وتصفّحه ورقةً ورقةً قال: هٰذا صحيحٌ ينبغي أن يعمل به، ثمّ ترحّم على الفضل بعد ذٰلك» [الطوسي، رجال الطوسي: 818].

والظاهر وصول كتبه إلى زمن الشيخ الطوسيّ ومن بعده، إذ إنّ للشيخ (كتاب النقض على ابن شــاذان في مسألة الغار) [ابن شهرآشــوب، معالم العلماء: 115]، كما أنّ كتاب (الغيبة) للفضل قد وصل للســيّد عليّ بن عبد الحميد، وهو ينقل عن أصل هٰذا الكتاب. [المجلسي، بحار الأنوار 100: 234]

رابعًا: أبعاده العلميّة (البعد الكلاميّ)

وهو من أبرز الأبعاد في النشاط العلميّ للفضل، بل إنّ لهٰذا البعد ظهورًا مبكّرًا لديه، وهو بعد في أوائل أمره، ممّا لفت نظر شيخه الحسن بن عليّ بن فضّالٍ، إذ كان ـ كما يقول الفضل ـ يغري بينه وبين أبي محمّد الحجّال الّذي كان من أجدل الناس وأكثرهم تمكّنًا من الكلام والجدل، وذٰلك في أكثر البحوث حساسيّةً وهو موضوع (المعرفة)، ويكفي لإثبات اقتداره وغوره في هٰذا المجال ملاحظة مصنّفاته وكتبه، إذ اتّسمت بالطابع الكلاميّ في أكثر من مفردةٍ من مفرداتها، وقد يبدو هٰذا تعبيرًا طبيعيًّا عن المناخ العلميّ الساخن الّذي كانت تعيشه نيسابور، حيث اختلاف المذاهب والفرق، ممّا يدعو إلى تركيز الجهد باتّجاه تثبيت الخطّ الفكريّ والعقديّ والفقهيّ للمذهب من جهةٍ، ونقد العقائد الأخرى ودراستها من جهةٍ ثانيةٍ.

أمّا كتاباته في البحوث الكلاميّة فقد بحث مسائل التوحيد والإمامة ـ وله فيها ثلاثة كتبٍ ـ والرجعة والوعد والوعيد والإيمان والاستطاعة وغيرها من مباحث العقيدة والكلام. [انظر: النجاشي، رجال النجاشيّ: 306]

كما أنّ له عدّة مصنّفاتٍ نقديّةٍ لآراء ومعتقدات المذاهب الإسلاميّة الأخرى على طريقة النقض، ومن تراثه الكلاميّ الواصل إلينا كتاب (الإيضاح) الّذي ألّفه في الردّ على القول بالاجتهاد والرأي والاستنباطات الظنّيّة، وقد ناقش فيه جملةً من المدارس والتيّارات الفكريّة والكلاميّة في عصره، كالمرجئة والخوارج والغلاة والمجسّمة والحشويّة المعتزلة وغيرها، وذٰلك من خلال نقدها في عدّة مسائل مختلفٍ فيها في التفسير والفقه والحديث والتاريخ، سالكًا في ذٰلك كلّه طريق الاحتجاج والإلزام والتحاكم إلى نفس ما رواه الجمهور في تلك المسائل؛ لتكون الحجّة ألزم وأقوى.

إنّ المنهج الّذي اتّبعه الفضل في كتابه هٰذا هو من أمتن المناهج وأكثرها فائدةً ونفعًا، وقلّما يوجد في كتب الكلام من سلك هٰذا المنهج، وكلّ من وقف على كتابه

هٰذا وأمعن النظر فيـــه يجد القدرة التامّة والكفاءة العالية الّتي يتمتّع بها مؤلّفه في مقام المحاججة وإلزام الخصم واستدراجه ثمّ النقض عليه، واطّلاعه الوافر على ما رواه وقاله علماؤهم في كلّ مسألةٍ يردّ فيها عليهم، فيلزمهم بذٰلك كلّه.

ومـــن الأمور الأخرى الّتي نلحظها في البعد الـــكلاميّ لدى الفضل هو تصدّيه لمواجهة خطّ الغلو، وذٰلك من خـــلال الكتب الّتي كتبها في الردّ عليهم ونقدهم، وكذٰلك مـــن خلال تضعيفه لبعـــض رواة خطّ الغلوّ ورموزه وشـــخصيّاته، مثل تضعيفـــه لابن بابا القمّيّ وأبي الخطّاب ويونس بن ظبيـــان وأبي العبّاس الطبرنانيّ وأبي ســـمينة، حتّى أنّه قال فيه: «كدت أقنت على أبي سمينة، فقال له القتيبيّ: وَلِمَ استوجب القنوت من بين أمثاله (أي من الغلاة)؟ قال: لأنّي أعرف منه ما لا تعرفه» [انظر: الحلي، خلاصة الأقوال: 141، 253، 268، 212].

وقال الفضل بن شـــاذان في بعض كتبه: «الكذّابون المشـــهورون: أبو الخطّاب، ويونس بن ظبيان، ويزيد بن الصايغ، ومحمّد بن سنانٍ، وأبو سمينة أشهرهم وجميع هٰؤلاء ـ ســـوى يزيد الصائغ ـ قد نُصَّ على غلوّهم» [انظر: المصدر الســـابق: 250، 251، 266، 212].

وأخـــيرًا، فإنّ الفضل قد تعـــرّض لبعض المضايقات نتيجةً لتشـــيّعه وعقائده المذهبيّـــة، فقد ذكروا أنّه قد نفاه والي نيســـابور عبد الله بـــن طاهرٍ بعد أن دعاه واســـتعلم كتبه وأمره أن يكتبها، فكتب الفضل تحته: الإســـلام الشهادتان وما يتلوهما.

خامسًا: مؤلّفاته في العقائد والكلام

شـــارك الفضل في أكثر من علمٍ وفنٍّ، ومن الملاحظ في تراثه الكلاميّ مواكبته لما يدرح في الساحة العلميّة أوّلًا بأوّلٍ، لا في ما يكتب ويؤلّف أو ينشر ويقال، بل حتّى ما يترجم من الحضارات الأخرى، كما في ردوده على الفلاسفة، وعلى كلّ حالٍ فنحن نقتصر هنا على ذكر كتبه الكلاميّة فقط، وهي ما يلي:

1. كتاب النقض على الإسكافيّ في تقوية الجسم.
2. كتاب الوعيد.
3. كتاب الردّ على أهل التعطيل.
4. كتاب الاستطاعة.
5. كتاب مسائل في العلم.
6. كتاب الأعراض والجواهر، وفي الفهرست: كتاب النقض على من يدّعي الفلسفة في التوحيد والأعراض والجواهر والجزء.
7. كتاب الإيمان، ويحتمل (الأيمان) فيكون في الفقه.
8. كتاب الردّ على الثَّنَوِيَّةِ.
9. كتاب إثبات الرجعة.
10. كتاب الرجعة.
11. كتاب الردّ على الغاليّة المحمّديّة.
12. كتاب تبيان أصل الضلالة.
13. كتاب الردّ على محمّد بن كرّامٍ.
14. كتاب التوحيد في كتب الله، وفي فهرست الشيخ: كتاب التوحيد من كتب الله المنزّلة الأربعة، وهو كتاب الردّ على يزيد بن بزيعٍ الخارجيّ.
15. كتاب الردّ على أحمد بن الحسين، وفي الفهرست للشيخ: كتاب الردّ على أحمد بن يحيى، ولعلّه نفس هٰذا الكتاب.

16. كتاب الردّ على الأصمّ.

17. كتاب في الوعد والوعيد.

18. كتاب الردّ على البيان (اليمان) بن رئابٍ، وفي فهرست الشيخ: يمان بن رباب الخارجيّ.

19. كتاب الردّ على الفلاسفة.

20. كتاب محنة الإسلام.

21. كتاب الأربع مسائل في الإمامة.

22. كتاب الردّ على المثّانيّة ـ وفي النسخة الحجريّة الردّ على المثلّثة.

23. كتاب الردّ على المرجئة.

24. كتاب الردّ على القرامطة ـ وفي الفهرست: على الباطنيّة والقرامطة.

25. كتاب الردّ على البائسة.

26. كتاب اللطيف ـ وفي بعض النسخ الحجريّة: اللطف.

27. كتاب القائم عليه السلام.

28. كتاب الملاحم.

29. كتاب حذو النعل بالنعل.

30. كتاب الإمامة.

31. كتاب فضل أمير المؤمنين عليه السلام.

32. كتاب معرفة الهدى والضلالة.

33. كتاب الخصال في الإمامة.

34. كتاب المعيار والموازنة.

35. كتاب الردّ على الحَشَوِيَّةِ.

36. كتاب الردّ على الحسن البصريّ في التفضيل.

37. كتاب النسبة بين الجبريّة والثَّنَوِيَّةِ ـ وفي النسخة الحجرية: الخيريّة والشرّيّة.

38. المسائل في العالم وحدوثه، ولعلّه كتاب (مسائل العلم) نفسه المتقدّم في كلام النجاشيّ.

39. كتاب الردّ على الغلاة

40. كتاب الردّ على الدامغة الثنويّة.

41. كتاب الحسنيّ.

42. كتاب الردّ على المثلّثة.

43. كتاب التنبيه في الجبر والتشبيه.

هٰذه القائمة من مؤلّفات الفضل مع حذف ما أُبْهِمَ موضوعه، وهي قائمةٌ يندر وجود مثلها لمتكلّمٍ من متكلّمي الشيعة من الناحيتين الكمّيّة والكيفيّة، وقد أخبر بجملة كتبه هٰذه وغيرها أبو العبّاس بن نوحٍ قال: حدّثنا أحمد بن جعفرٍ قال: حدّثنا أحمد بن إدريس بن أحمد قال: حدّثنا عليّ بن أحمد بن قتيبة النيشابوريّ (النيسابوريّ) عنه بكتبه [المصدر السابق: 308]، وزاد الشيخ في الفهرست كتبًا أخرى له. [الطوسي، الفهرست: 125]

والملاحظ لمجموع هٰـذه المؤلّفات يدرك أنّ الطابع العامّ فيها يتّسم بالعناية فيما اختلف فيه الفريقان في الكلام، وسوف نتوقّف عند هٰذه النقطة بشيءٍ من التحليل والبحث.

وأمّا كتاب (الإيضاح) الموجود فعلًا بأيدينا فلا شكّ في نسبته إلى الفضل بن شاذان، بيد أنّه لم يرد نصٌّ عليه في مصدرٍ من المصادر الموجودة، كما أنّ تسميته بالإيضاح لم ترد في كلام مؤلّفه فيه على الإطلاق، وكلّ ذٰلك لا يبعّد أن تكون التسمية من مؤلّفه، وإن لم يُنَصَّ عليه لا في مطاوي بحوثه ولا في فهرستي الشيخ والنجاشيّ، وإن كان عدم ذكرهما له مع شهرة هٰذا الكتاب وتنوّع بحوثه وفوائدها الغزيرة أمرًا لا يكاد يخلو من الغرابة، وحينئذٍ يظهر ضعف ما احتمله البعض في أن يكون كتاب الديباج ـ الّذي قال عنه الشيخ: جمع فيه مسائل متفرّقة للشافعي وأبي ثور والأصفهاني وغيرهم سمّاها تلميذه علي بن محمّد بن قتيبة: كتاب الديباج ـ هو نفس كتاب الإيضاح؛ لاتّفاق وصفه مع ما ذكره الشيخ في اشتمال مسائله على ما عدّه في كلامه، وللتقارب بين اللفظتين، بيد أنّه يمكن تضعيف هٰذا الاحتمال بأمور:

الأوّل: أنّ الظاهر من نعت الشيخ لمحتوى كتاب الديباج أنّه في الفقه؛ لاشتماله على ذكر مسائل من ذَكَرَهُ من فقهاء العامّة، والإيضاح فيه من الفقه والكلام والحديث وغيرها، بل يغلب عليه الكلام والمحاججة.

الثاني: أنّه لم يرد في مقدّمة كتاب الإيضاح ولا في تضاعيفه تصريحٌ أو تلويحٌ بمثل ما ذكره الشيخ الطوسي من تبرّع تلميذ الفضل بتسميته، مع أنّ المناسب في مثل هٰذه الموارد التنويه بذٰلك حفظًا للأمانة، خصوصًا من مثل تلميذ المؤلّف.

الثالث: أنّه لم يتعرّض لمثل هٰذا الاحتمال أحدٌ من أرباب الفنّ كالنجاشيّ والشيخ الطوسيّ.

سادسًا: دور الفضل في التصدّي للتيّارات المنحرفة

إنّ المتصفّـح لعناوين الكتب والمصنّفات الّتي كتبها الفضل في المجال الكلاميّ والعقـديّ والّتي ضبطتها كتب التراجم يقف على الدور الهامّ الّذي اضطلع به هٰذا المتكلّم العظيم في الذبّ عن حياض الدين مقابل الفئات المشركة والملحدة الخارجة عن الدين من جهةٍ، وفي مقابل الفئـات المنحرفة أو الضالّة داخل الدين من جهةٍ أخرى، ونحن نشـير إلى كلا الصنفين من هٰـذه التيّارات في ضوء ما ورد من تراثه الكلاميّ الّذي لم يصلنا منه أسفًا سوى كتاب الإيضاح:

أ. الرد على التيّارات من خارج الإسلام

1. الردّ على الثنويّة

كتب الفضل كتاب (الـردّ على الثنويّة) [النجاشي، رجال النجاشيّ: 306]، والثنويّة هي الديانة الزرداشـتيّة الـّتي تؤمن بإلٰهين اثنين للعالم، إلٰه الخـير وإلٰه الشرّ أو إلٰه الظلمـة والنور، وموطنها هـو بلاد فارس؛ ولذا فإنّ من المنطـقيّ جدًّا أن يكون الفضل قد كتب هٰذا الردّ دفاعًا عن التوحيد بنيسابور حيث مدفنه الآن.

ويعكس هٰذا الردّ عدم انشغال الفضل بالسـجال المذهبيّ، إذ كانت نيسابور بيئةً سـنّيّةً آنذاك، فقد يسـتغرق بعض المتكلّمين بمثل هٰذه السجالات الداخليّة غافلًا الدفاع عن حفظ باقي الثغور، والردّ على باقي التحدّيات الخارجيّة.

2. الردّ على المنّانيّة

كتب الفضل كتاب (الردّ على المنّانيّة) [المصدر السابق]، وقد ذكر المحقّق الطهرانيّ أنّ (المنّانيّة) هي نفسـها (المانويّة) [الطهراني، الذريعـة 10: 229]، وأتباعها هم أتباع (مـاني)، والمانويّة هي من الثنويّة الّتي تؤمن بأصلـين للعالم الظلمة والنور، وقد كتـب الفضل في الردّ عليها أيضًا؛ لإثبات أنّ الـشرور أمورٌ عدميّةٌ وإضافيّةٌ كما ثبـت في علم المعقول؛ ولذٰلـك فهي لا تحتاج إلى خالقٍ موجدٍ، وأنّ الخير مسـاوٍ للوجود.

3. الردّ على النصارى

كتب الفضل كتاب (الردّ على المثلّثة) [المصدر السابق،10: 222]، كتبه الفضل في الردّ على النصارى.

4. الردّ على الفلاسفة

كتب الفضل كتاب (الردّ على الفلاسفة) [النجاشي، رجال النجاشيّ: 306]، وكتاب (النقض على من يدّعي الفلسفة في التوحيد والأعراض والجواهر والجزء)، وجاءت ردوده هٰذه على المقولات الفلسفيّة في حركة الترجمة الّتي تبنّتها الدولة العبّاسيّة؛ إذ ترجمت الفلسفة من اليونانيّة إلى العربيّة، الأمر الّذي يكشف من جانبٍ آخر عن مدى مواكبة الفضل كمتكلّمٍ ضليعٍ للمشهد العلميّ والثقافيّ القائم آنذاك، ورصده والردّ على الأفكار الوافدة بسرعةٍ، وهٰذه من خصائص علمائنا السابقين في مواكبة حركة العلم والنقد والردّ السريع لما يرونه وافدًا أو شبهةً أو انحرافًا.

ب. الردّ على المذاهب من داخل الإسلام

1. الردّ على المجسّمة

كتب الفضل كتاب (الردّ على الحشويّة والمجسّمة) [المصدر السابق]، والمجسّمة هي من التيّارات المنحرفة الّتي ابتلي بها الإسلام والمسلمون، الّتي تثبت الجسم لله ـ تعالى ـ استنادًا لظاهر بعض الآيات والروايات، وهي لا شكّ قراءةٌ قاصرةٌ مجتزأةٌ للنصوص، وتفتقر إلى الجامعيّة والشموليّة في عملية الاستنتاج من النصوص وقراءتها، وهٰذه الآفة الفكريّة هي من إفرازات الابتعاد عن خطّ الثقلين الأصيل، وقد تصدّى الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام وتلامذتهم لمثل الانحرافات، ويأتي الفضل في الطليعة من أولٰئك المتكلّمين الّذين تصدّوا للردّ، ومنه يظهر زيف ما اتّهم به الفضل من القول بالتجسيم، وأسفًا نرى بعض النسخ المغلوطة لكتاب (الإيضاح) تنسب له ذٰلك أيضًا، وإن كان البعض الآخر ينفي عنه ذٰلك، والحقّ مع الثاني،

بشـــهادة ما كتبه في الردّ على المجسّـــمة أوّلًا، وبشـــهادة أنّه هو الرأي المعروف من مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

وقد أفـــرد الفضل بابًا خاصًّا في كتابه (الإيضاح) في الردّ على المجسّـــمة تحت عنوان (أقاويل أصحـــاب الحديث)، تعرّض فيه لقراءتهم المجتزأة للنصوص فنقل بعضها، ثـــمّ شرع في الردّ عليها فذكر: «وإنّما تأوّلـــوا ذٰلك لجهلهم وقلّة معرفتهم باللغة الّتي خاطب الله بها خلقه» [ابن شـــاذان، الإيضاح: 24]، ثم فصّل القول في الردّ على نصوصهم.

2. الردّ على المرجئة

كتب الفضـــل كتاب (الردّ على المرجئة) [النجاشي، رجال النجاشيّ: 306]، والمرجئة فرقـــة اصطنعتها يد السياســـة الأمويّة تـــرى عدم إخلال المعصيـــة مهما كانت بالإيمان، فالإيمان باقٍ مهما انحرف الإنســـان ســـلوكيًّا وارتكب من المعاصي ما ارتكب، وأمره مرجأٌ وموكولٌ إلى الله في الآخرة، وهو في الدنيا مؤمنٌ، قال الفضل في بيان معتقدهم أنّهم: «الّذين يقولون: الإيمان قولٌ بلا عملٍ، وأصل ما هم عليه أنّهم يدينون بأنّ أحدهم لو ذبح أباه وأمّـــه وابنه وأخاه وأخته وأحرقهم بالنار، أو زنى أو سرق أو قتـــل النفس الّتي حرّم الله، أو أحرق المصاحف، أو هدم الكعبة، أو نبش القبور، أو أتى أيّ كبيرةٍ نهى الله عنها، فإنّ ذٰلك لا يفسد عليه إيمانه ولا يخرجه منه، وإنّه إذا أقرّ بلسانه بالشهادتين فإنّه مستكمل الإيمان، إيمانه كإيمان جبرئيل وميكائيل عليهما السلام، فعل ما فعل وارتكب ما ارتكب ممّا نهى الله، ويحتجّون بأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قـــال: أمرنا أن نقاتل الناس حتّى يقولوا: لا إلٰه إلّا الله» [ابن شـــاذان، الإيضاح: 45]. وهٰذا النوع من الفكر من أخطر الأنواع الّتي شرعنت الظلم والجور باسم الإسلام، وســـاعدت في بقاء الحكومتين الأمويّة والعبّاسيّة قرونًا متماديةً، ولذٰلـــك فإنّ المرجئة فرقةٌ كلاميّةٌ في الظاهر، ولٰكنّها سياســـيّةٌ بامتيازٍ؛ فالردّ على هٰذه الفرقة يعدّ نوعًا من الجهاد العلميّ والســـياسيّ معًا، وهٰذا ما قام به الفضل بن شاذان، وقد تعرّض للردّ عليهم في كتابه (الإيضاح) أيضًا. [المصدر السابق: 44، 93]

3. الردّ على الخوارج

كتب الفضل كتابًا في الردّ على يزيد بن بزيعٍ الخارجيّ [الطوسي، الفهرست: 361]، وقد أشار الفضل إلى فكر الخوارج في كتابه (الإيضاح) فعرّفه بأنّه فكرٌ «يكفّر فرق المسلمين جميعًا، ويستحلّ دماءهم وأموالهم وسبي نسائهم وذراريهم، ومن الخوارج من يستحلّ قتل النساء والولدان، ويقولون منزلتهم منزلة النطف في أصلاب المشركين، ويقولون لا حكم إلّا لله، وهم يعملون الرأي في جميع ما هم فيه، فبالرأي يقتلون ويستحيون ويحلّون ويحرمون» [ابن شاذان، الإيضاح: 48]. ولم يسلم الفضل من غضب الخوارج الّذين قصدوه وهو ببيهقَ من لواحق نيسابور، ففرّ منهم إلى نيسابور ومات مرضًا وإعياءً في الطريق، وهو يواصل جهاده العلميّ ضدّ الانحرافات الفكريّة والعقديّة.

4. الرد على أهل السنّة والجماعة في الإمامة

كتب الفضل كتاب (الردّ على الحسن البصريّ في التفضيل)، وتعدّ مسألة التفضيل بين الصحابة حجر الزاوية ومحور الخلاف في مسألة الإمامة، فإذا ثبتت صغرى الأفضليّة ثبتت كبرى الإمامة والخلافة؛ لذا تعدّ مسألة التفضيل بمنزلة الحيثيّة التعليليّة للإمامة بلا شكٍّ.

5. الردّ على المجبرة والمفوّضة

كتب الفضل كتاب (الاستطاعة) والمراد بها الاختيار، حيث وقع البحث في أنّه - سبحانه - هل يزوّد العبد بالاختيار والاستطاعة على الفعل أو يجبره عليه، وهو البحث المعروف بالجبر والاختيار، وهو من البحوث الكلاميّة الدقيقة الّتي تناولها الفضل في كتابه هٰذا، ولم يتعرّض لها في الإيضاح.

ج. الـرد علـى التيّـارات الفكريّـة المنحرفـة داخـل المذهـب

1. الرد على الغلاة

يعدّ الغلاة من أخطر التيّـارات المنحرفة الّتي ابتلي بها مذهب الإماميّة، وقد تصدّى أئمّة أهل البيت عليهم السلام لهذا التيّار بشكلٍ واسعٍ؛ لأنّه يقدّم قراءةً متطرّفةً عن المذهب الإماميّ، وقد كتب الفضل كتابين في الردّ على الغلاة تحت عنوان:

- الردّ على الغلاة. [الطوسي، الفهرست: 197]

- الـردّ على الغاليّة المحمّديّة [النجاشي، رجال النجـاشيّ: 306]، وهم الّذين ينفون موت النبيّ صلى الله عليه وآله كما ذكر الشـيخ المفيد رحمه الله. [المرتضى، الفصول المختارة: 314]

2. الردّ على الزيديّة

كتب الفضل كتاب (الردّ على اليمان بن رئابٍ) [المصدر السـابق] ويسـمّى أتباعه باليمانيّة، وهم فرقة من الزيديّة تشبّه الله بالإنسان، تعالى الله عمّا يصفون.

3. الردّ على الباطنيّة والقرامطة [النجاشي، رجال النجاشيّ: 306]

والباطنيّة هم الإسماعيليّة أتباع إسماعيل ابن الإمام الصادق عليه السلام، والقرامطة أتباع حمدان بن الأشـعث القرمطيّ، وهم يرون للدين ظاهرًا وباطنًا، فالظاهر هو القشر والباطن هو اللباب.

خاتمة المطاف

لقد وقفنا من خلال مـا تقدّم من حديـث على الدور المرموق الّذي نهض به هٰـذا المتكلّم الكبير، وعلى الجهد المعطـاء الّذي قدّمه خدمةً للدين الحنيف، ولئن كانت ثمّة نقاطٌ وضّاءةٌ في حياته وشـخصيّته، فإنّ تشرّفـه بصحبة ورفقة الأئمّة الأطهـار عليهم السلام تبقى هي الأكثر إشراقًا وتلألؤًا في حيـاة هٰذا المتكلّم والفقيه العالم، الّذي نال بجميل خصاله وسـيرته رضاهم عليهم السلام في حياته، حتّى أنّهم ليغبطون أهل بلاده في خراسان على وجوده بينهم، ثمّ كان ذٰلك أيضًا وقت رحيله، إذ ترحّم عليه الإمام العسكري عليه السلام وهو بسامرّاء.

وكانت وفاته سـنة (260 هـ)، حيث كان في بيهق، فـورد عليه خبر الخوارج فهرب منهم؛ لأنّهم كانوا يطلبونه بسـبب تصدّيه العلميّ لهم، ولٰكن أعياه التعب من خشونة السفر، فاعتلّ ومات مجاهدًا في طريق العلم والحقيقة، وقد صلّى عليه أحمد بن يعقوب أبو عليٍّ البيهقيّ [المصدر السـابق: 820]، وقبره على فرسخٍ من نيسابور خارج البلد [القمي، سفينة البحار 2: 369]، حيث بقعته اليوم.

فسـلامٌ عليه يوم ولد ويوم جاهد بعلمه ودافع عن الحقيقة ويوم ارتحل ويوم يبعث حيًّا.

قائمة المصادر

1. الشوشتري، محمدتقي، قاموس الرجال، قم، جامعه مدرسين حوزه علميه قم، دفتر انتشارات اسلامى، 1410 هـ

2. ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، بيروت، دار المعرفة، 1997.

3. الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست، إيران، مطبعة المكتبة المرتضوية، 1376 هـ

4. القهپائي، عناية الله، مجمع الرجال، قم، مؤسسة إسماعيليان، 1364هـ

5. الطوسي، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال، بيروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، 1367 هـ

6. ابن داوود الحلي، محمد حسن، رجال ابن داوود، النجف، دار المطبعة الحيدرية في النجف الأشرف، 1975.

7. النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشيّ، بيروت، مؤسسة النشر الإسلامي، 1375 هـ

8. العلّامة الحلي، حسن بن يوسف، خلاصة الأقوال في معرفة أحوال الرجال، قم، مؤسسة نشر الفقاهة، 1417 هـ.

9. الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث، قم، مركز نشر الثقافة الإسلامية في العالم، 1372 هـ.

10. النمازي الشهرودي، علي، مستدركات علم الرجال، بيروت، مؤسسة النشر الإسلامي، 1415 هـ.

11. ابن شهر آشوب، محمد بن علي، معالم العلماء، النجف، دار المطبعة الحيدرية في النجف الأشرف، 1980.

12. المجلسي، محمدباقر، بحار الأنــوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1413.

13. آقا بزرگ الطهراني، الذريعة الى تصانيف الشيعة، بيروت، دار الأضواء، 1975.

14. ابن شاذان، الفضل، الإيضاح، تحقيق سيد جلال الدين محقق، بيروت، دار العلم، 1430 هـ.

15. الشريف المرتضى، الفصــول المختارة، المؤتمر العالمي لألفية الشــيخ المفيد، بلا تا.

16. القمي، عباس، ســفينة البحار، إيران، بنياد پژوهشهاى اسلامى آستان قدس رضوى، 1375هـ.

17. آقا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت، دار الأضواء، 1975.

18. ابن شــاذان، الفضل، الإيضاح، تحقيق سيد جلال الدين محقق، بيزوت دار العلم، 1430 هـ.

19. الشريف المرتضى، الفصــول المختارة، المؤتمر العالمي لألفية الشــيخ المفيد، بلا تا.

20. القمي، عباس، ســفينة البحار، إيران، بنياد پژوهشهاى اسلامى آستان قدس رضوى، 1375هـ.

ملحقٌ

رئيس مؤسسة الدليل الشيخ صالح الوائلي

مشروع التأهيل الفكريّ العقديّ

مشروع التأهيل الفكريّ العقديّ

﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ [سورة إبراهيم: 24].

مقدّمةٌ

تعدّ المنظومة الفكريّة العقديّة الّتي يحملها الإنسان من أهمّ دعائم شخصيّته وتميّزه البشريّ؛ فهي الّتي تحدّد مساره السلوكيّ وطبيعة تعاطيه مع محيطه ونمط الحياة الّتي يعيشها، بل تحدّد مصيره الوجوديّ بأكمله - هٰذا على صعيد الفرد - وأمّا على صعيد المجتمع فإنّ المنظومة الفكريّة العقديّة تحدّد طبيعة العلاقات والتعامل بين أفراده من جهةٍ، وبينه وبين سائر المجتمعات من جهةٍ أخرى، وهي ما يحدّد نوع النظم (السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة) الّتي تحكم تلك العلاقات والتعاملات؛ فالمنظومة العقديّة إذن تحدّد مكانة هٰذا المجتمع في سلّم المجتمعات البشريّة.

والمنظومة العقديّة للإنسان هي بمثابة الجذر والمقتضي للمنطلقات السلوكيّة كافّةً؛ لأنّ سنخيّة الأفكار العقديّة تفرض - بطبيعة الحال - نمط النظام الفكريّ العمليّ (الآيديولوجيّ) للسلوك الإنسانيّ؛ فالإنسان في سلوكيّاته يستهدف تحقيق

غاياتٍ تنسجم ورؤيته للواقع - أعني الرؤية الكونيّة وبنحوٍ أخصّ الرؤية العقديّة - والسبب هو أنّ سعي الإنسان الحقيقيّ إنّما يكون لطلب سعادته الوجوديّة الّتي لا تتحقّق إلّا من خلال تحصيل المنافع الواقعيّة ودفع المضارّ كذٰلك.

وممّا لا شكّ فيه أنّ تشخيص مناط وملاك النفع والضرر عند الإنسان يعود إلى رؤيته العقديّة للواقع، فمن يعتقد أنّ الواقع لا يتجاوز حدود المادّة لا يمكن أن يتصوّر المنافع والمضارّ إلّا ضمن هٰذه الحدود، بل إنّه يعدّ كلّ ما وراءها ضربًا من الوهم والخرافة، ولذٰلك فإنّ صاحب هٰذه الرؤية يبحث عن قوانين الطبيعة وحسب؛ لكي يستثمرها ويوظّفها لتحقيق منافعه المادّيّة ودفع المضارّ المادّيّة عنه.

بيد أنّ من يعتقد تجاوز الواقع حدود المادّة، وأنّ كلّ منافع عالم المادّة ومضارّه لا تعني شيئًا بالقياس إلى ما وراءه، فلا شكّ أن نظره سوف يمتدّ إلى ما وراء ذٰلك الأفق؛ ممّا يضطره إلى التخلّي عن جملةٍ من المنافع المادّيّة الضيّقة؛ من أجل الحصول على منافع معنويّةٍ عظيمةٍ لا حدود لها ولا زوال، ويدفع مضارّ مهولةً لا انتهاء لها، وكلّ هٰذا ينعكس - في الواقع - على المنظومته السلوكيّة والأخلاقيّة، وطبيعة تعاطيه مع من حوله.

كما أنّ الرؤية العقديّة الاجتماعيّة تصنّف المجتمع وأولويّاته ونتاجاته، فلا يتوقّع من المجتمع الّذي يعيش في ظلّ منظومةٍ فكريّةٍ متهرئةٍ تتشكّل من خرافاتٍ وأساطير وأوهامٍ أن يسلك سلوكًا حضاريًّا في تعاطيه مع المجتمعات الأخرى، ولا يمكن أن تتّسم مواقفه بالعقلانيّة، ولا ينتظر منه أن يضيف شيئًا ذا قيمةٍ إلى المنتج البشريّ.

وكذا الحال في من بنى منظومته الفكريّة وفق الرؤية المادّيّة، فليس بإمكانه تجاوز هٰذا الإطار في تحديد أهدافه ورسم استراتيجيّاته، ومن البدهيّ أنّها ستلقي بظلالها على رؤيته السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، وتصطبغ بلونها وتتأطّر بأطرها، ويستبعد - في المحصّلة - أن ينتج لنا هٰذا النوع من الرؤى ممارساتٍ حياتيّةً وسلوكيّاتٍ ذات طابعٍ أخلاقيٍّ وقيميٍّ سليمٍ تنسجم مع مبادئ الإنسانيّة

وقيم الأديان السماويّة العليا، وفيما لو تراءى ثمّة تعاملٌ إنسانيٌّ وأخلاقيٌّ في بعض المجتمعات ذات الصبغة المادّيّة، فمن المؤكّد أنّ منشأه يعود إلى نزعةٍ إنسانيّةٍ إيمانيّةٍ راكزةٍ، جذرها الفكريّ يعبر حدود عالم المادّة؛ أو إلى كون هٰذا التعامل الإنسـانيّ يؤمّن لهم مصالح مادّيّةً معيّنةً.

مـن هنا نعتقد أنّ العامل الرئيسيّ الّذي يقف وراء الأنشـطة والسـلوكيّات البشريّة كافّـةً، هو العامل الفكـريّ، خصوصًا المنظومة العقديّـة الّتي يحملها الإنسان، من أيّ طريقٍ تشكّلت. ومتى ما صلحت المنظومة العقديّة للفرد والمجتمع وكانت منسجمةً مع الواقع، فإنّ سلوكيّاته تسير وفقها في الانتظام، وتشدّه في حركةٍ تصاعديّةٍ نحو كماله المنشـود، ومتى ما كانت تلك المنظومة هزيلةً ومرتبكةً فإنّ السـلوكيّات تكون على شـاكلتها ومن سـنخها، فلا تنتج إلّا مزيدًا من الفوضى والفساد، ولا تخلّف إلّا الاضطراب والضياع.

فالفكـر العقديّ هـو الرافد الّذي تتدفّـق عنه حياة الإنسـان بكلّ صورها وأشـكالها، وهو المفتاح الّذي تفتـح به مغاليق الكون والوجـود، وهو الأداة الّتي تتحكم بسلوكيّات الإنسان ومواقفه، فالفكر العقديّ بمثابة المقتضي للدوافع الّتي تقف وراء سلوكيّات الإنسان وممارساته كافّةً.

وهٰذا ما يفسّر اهتمام المصلحين وعنايتهـم الفائقة بالمجال الفكريّ العقديّ للإنسان، فالمتتبّع لتاريخهم - سـيّما تاريخ الرسل والأنبياء وما ورد في صحفهم - يرى بوضوحٍ هٰذا الاهتمام والعناية، وأنّهم ركّزوا في حركتهم الإصلاحيّة وخطاباتهم على تشكيل المنظومة العقديّة وتنميتها، أكثر من تركيزهم على أيّ مجالٍ آخر.

ومن جهةٍ أخرى اسـتغلّ المفسـدون والسلطويّون عامل الإفسـاد العقديّ كسـلاحٍ لتحقيق مآربهم وأطماعهم الدنيئة، فوظّفوا أدواتهم من وعّاظ سلاطين وأقلامٍ رخيصةٍ ووسـائل إعلامٍ مأجورةٍ؛ لرسـم عقيدة المحكومين في ظلّ سياسة الهيمنة على مقدّرات الشـعوب واسـتغلال ثرواتهم، واستدامة ملكهم على رقاب الناس، فما فتئوا عن استخدام سـلاح الاختلافات الفكريّة، والعمل على توجيه

أنظار الناس إلى نقاط الاختلاف والتعمية على نقاط الاشتراك؛ لإذكاء الفتن بين الأطراف المتخالفة، من أجل تفتيت وحدتهم وكسر شوكتهم وإضعاف عزيمتهم؛ وإخماد أيّ ثورةٍ أو حراكٍ يهدف إلى التغيير، ومن أجل السيطرة على مشاعرهم والتحكم في مواقفهم وإخضاعهم لسلطتهم.

من هنا ينبغي لنا بوصفنا متصدّين للشأن الفكريّ الدينيّ أن نعطي هٰذا العامل اهتمامًا كبيرًا، وأن يكون في أعلى سلّم أولويّات مشاريعنا الفكريّة الّتي نسعى لتنفيذها، وعلينا أن نرسم استراتيجيّةً مدروسةً لتنفيذ هٰذا المشروع المهمّ الّذي يقع ضمن وظائفنا كطلبة علومٍ دينيّةٍ؛ لنتمكن من خلاله من ترسيخ ونشر ما نعتقد أحقّيّته ـ وأعني العقيدة الإسلاميّة وفق رؤية مدرسة أهل البيت عليهم السلام الامتداد الطبيعيّ لنبيّ الإسلام محمّدٍ صلى الله عليه وآله ـ كما ينبغي أن نجتهد في طرح هٰذه الرؤية ضمن صياغةٍ معاصرةٍ رصينةٍ، تتناسب ومستوى عراقة وأصالة مدرسة أهل البيت عليهم السلام، مستفيدين من معطيات العقل والنصوص الدينيّة المعتبرة مقطوعة الدلالة، مع قرائنها العقليّة والعرفيّة، وكذٰلك من وسائل الإثبات المعتمدة الأخرى.

فكرة المشروع:

المشروع هو نهضةٌ فكريّةٌ في مجال العقيدة، تهدف إلى بناء وإعادة تأهيل المنظومة العقديّة للفرد والمجتمع وفق الرؤية الإسلاميّة لمدرسة أهل البيت عليهم السلام، كما وتهدف إلى تحقيق الحصانة الفكريّة من خلال خلق القدرة الذاتيّة على مواجهة الظواهر والمتغيّرات الثقافيّة الطارئة، من خلال التركيز على عامل التربية الفكريّة للفئات كافّةً وبأساليب مختلفةٍ، وسيتمّ تنفيذ هٰذا المشروع ضمن استراتيجيّةٍ تعتمد أسسًا ومنطلقاتٍ علميّةً، وتركّز على تفعيل دور العقل باعتباره الأداة المعرفيّة الّتي وهبها الله ـ تعالى ـ لنا؛ ليمكننا من التمييز بين مبادئ الحقّ والباطل في المعتقدات وبين مبادئ الخير والشرّ في الأفعال والسلوكيّات.

كما ويهدف المشروع إلى رفع مستوى الوعي العاطفيّ الدينيّ بما يخدم الرؤية

العقديّة الحقّة، وفق آلياتٍ تمّ تحديدها في متن المشروع.

ومن ضمن الأهداف المهمّة الّتي يسعى المشروع إلى تحقيقها نشر العقيدة الإسلاميّة الحقّة في أرجاء العالم بصياغةٍ معاصرةٍ مستساغةٍ، محاولين بذٰلك الكشف عن وجه عقلانيّة هٰذا الفكر وانسجامه مع الواقع والفطرة الإنسانيّة، وفي الوقت ذاته نسعى إلى محو وإزالة الصورة المشوّهة الّتي رسمتها أيدي المغرضين والضالّين والجهلة عن إسلامنا المحمّديّ الأصيل.

مبرّرات المشروع:

هناك جملةٌ من الأمور الداعية لتبنّي هٰذا المشروع وإرساء قواعده على أرض الواقع، منها:

أوّلًا: ضعف وهشاشة البنية العقديّة لدى عموم المجتمع المسلم، وهٰذا الضعف ناتجٌ من عوامل متعدّدةٍ، من أهمّها:

أ. **السياسات الظالمة**: فقد تعرضت مجتمعاتنا إلى سياساتٍ ظالمةٍ عملت على تزييف الفكر الإسلاميّ في أذهان الناس من خلال جملة أساليب وممارساتٍ مختلفةٍ، كاعتماد سياسة التجهيل والتضليل، ومحاصرة رموز المجتمع من مفكريّن وقادةٍ دينيّين، بل وتصفيتهم جسديًّا ـ إن تطلّب الأمر ذٰلك ـ وتكميم أفواه النخب المثقّفة بكلّ الطرق الاستبداديّة، وصنع بدائل زائفةٍ ونصب مرجعيّاتٍ هزيلةٍ مهمّتها تبرير ممارسات السلطة وشرعنتها، وتوظيف أقلامٍ مأجورةٍ تعمل على ترويج الأفكار الضالّة والمنحرفة الّتي تتماشى وتوجّهات سلطة الحاكمين، وتسعى لتغييب الحقائق والتعمية على المرجعيّات والرموز الحقيقيّة.

ب. **الاستعمار التعليميّ**: من خلال هيمنة منظمة (اليونسكو) العالمية على القرار التعليميّ في العالم، وتولّيها مهمّة تحديد المناهج التعليميّة ضمن أطرٍ خاصّةٍ، وقد أدّى هٰذا إلى تدهور المنظومة العقديّة الدينيّة في المجتمع عمومًا،

فهٰذه المنظّمة لا تؤمن بغير الحسّ والتجربة مبدأً وطريقًا للمعرفة الواقعيّة؛ لذا فإنّها تعمل على ترويج النزعة الوضعيّة المسخّفة للحقائق الوجوديّة غير المحسوسة، الأمر الّذي سلب المناهج المعرفيّة الأخرى فاعليّتها وقيمتها عند المتعلّمين.

وقد حاولت الحكومات في العالم الإسلاميّ تدارك الموقف لحفظ ثقافة المجتمع الدينيّة، من خلال إقحام مادّة التربية الدينيّة ضمن مفردات التعليم، بيد أنّ الوضع ازداد سوءًا بسبب هزالة الطرح، والرؤية المشوّشة للدين من خلال ما تضمّنته هٰذه المادّة. ولم توضع هٰذه المادّة وفق منهجٍ معرفيٍّ علميٍّ رصينٍ، بل اقتصر على أسلوب التلقين من خلال النصوص الدينيّة غير المدعّمة بأيّ استدلالٍ منطقيٍّ أو علميٍّ، وبالتالي أصبح الدين في الدراسات الأكاديميّة مادّةً تشكّل عبئًا ثقيلًا على المتعلّمين، وتدعو للضجر والملل، وقد تركت في أذهانهم انطباعًا خاطئًا عن الدين، فقد فهموا الدين أنّه مجرّد إرثٍ اجتماعيٍّ يشتمل على طقوسٍ وممارساتٍ فلكلوريّةٍ، ويشتمل على مجموعة قصصٍ ومواعظ وإرشاداتٍ الهدف منها جعل السلوك الفرديّ والاجتماعيّ على نمطٍ معيّنٍ، والمحصّلة ألّا جدوى من الدين في الحياة العمليّة!

وليس من المستبعد أنّ عمليّة إقحام الدين بهٰذه الطريقة تقف وراءها دوائر مشبوهةٌ غرضها الانتقاص من الدين وإضعافه، والقضاء على الشعور الدينيّ لدى المتعلّمين، وطمس الهوية الدينيّة لمجتمعاتنا؛ تمهيدًا لعمليّة استعمارٍ فكريٍّ شاملٍ، هو أخطر أشكال الاستعمار؛ لأنّه يستعبد عقول الناس لا أبدانهم.

إنّ تكريس المنهج الحسّيّ في عقول أبنائنا المتعلّمين وإغفال المناهج الأخرى - سيّما المنهج العقليّ - وافتعال جدليّة العلم والعقل، أو العلم والدين، هو ما جعل ذهنيّة المتعلّمين لا تستسيغ فكرة الدين، ولا تتعاطى مع مسائل ما وراء الطبيعة على أنّها حقائق علميّةٌ، فأصبحت مفردة العلم في العرف الأكاديميّ تساوق المعطيات الحسّية والتجريبة حصرًا؛ ممّا خلق فجوةً كبيرةً بين الواقع العلميّ والدين في أذهان المتعلّمين.

ومن هنا فإنّ المتعلّم في المدارس الأكاديمية لا يجد - حسب ما تعلّمه في تلك

المدارس - أيّ صفةٍ علميّةٍ لمعطيات العقل والدين، بل يرى أنّها نتائج متمرّدةٌ على القانون العلميّ (منهج الحسّ والتجربة) ومتعاليةٌ عليه، وهٰذا ما جعل الأكاديميّ في المجتمعات المتديّنة يعيش أزمة المنهج في الموروث الدينيّ، فغاية ما يستطيع فعله إيجابيًّا احتضان الثقافة الدينيّة بطريقةٍ دراماتيكيّةٍ، كونها تمثّل إرث الآباء والأجداد، كما ويتلقّى الطقوس والممارسات الدينيّة كنوعٍ من الفلكلور الشعبيّ بمؤثّرات العقل الجمعيّ، ومتى ما تغيّرت الظروف وثقل الكاهل، يكون الدين أوّل المتغيّرات وأوّل حملٍ يلقى على قارعة الطريق.

وقد أنتجت لنا هٰذه الأزمة اتّجاهاتٍ فكريّةً مختلفةً في الوسط الدينيّ، فهنالك من يعيش حالة الازدواجيّة الفكريّة والتذبذب بين المنهج والمعتقد، وهناك من طغت عليه حالة الاستسلام والتبعيّة للنموذج الغربيّ والتمرّد على التراث الدينيّ بكلّ أشكاله، وهنالك من أوصد الباب أمام معطيات العلم كافّةً واتّخذ سبيل السلفيّة طريقًا، وغلّف العقل بالفهم العرفيّ الساذج للنصوص الدينيّة، وفضّل الانكفاء على المورث الدينيّ بكلّ ما فيه من غثٍّ وسمينٍ.

والّذي يقف وراء هٰذا الإرباك المعرفيّ في فهم الحقيقة هو فقدان انسجام الرؤية العقديّة - الّتي تحظى بقدسيّةٍ في المنظور الاجتماعيّ - مع المنهج الحسّيّ التجريبيّ الّذي رافق مسيرة الأكاديميّ التعليميّة طيلة حياته.

ج. غياب المشروع الفكريّ للإسلام المحمّديّ الأصيل: لا يخفى أنّ رسول الإسلام جاء للبشريّة بمشروعٍ فكريٍّ منسجمٍ ومتكاملٍ، وقد حمل هٰذا المشروع المؤمنون به حقًّا، وكان على رأسهم أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام، والأئمّة الهداة من بعده، ومن سار على هديهم ونهجهم من أخيار الصحابة والتابعين.

بيد أنّ السلطة الّتي حكمت المجتمع الإسلاميّ بعد وفاة الرسول الأكرم أهملت هٰذا المشروع الفكريّ العظيم - جهلاً أو عمدًا - وحلّ محلّه المشروع العسكريّ التوسّعيّ، فكان التوجّه العامّ للسلطة هو زيادة الموارد الماليّة للدولة، والاستحواذ على الممتلكات والمقاطعات، من دون أن يكون إلى جانب ذٰلك اهتمامٌ بالرؤية

العقديّة الإســلاميّة، إلّا بمقدار ما يحقّق الشعار العامّ للإسلام، وقد حاول أمير المؤمنين عليه السلام إبّان فترة حكمه القصيرة اســتعادة مكانة المجتمع الإسلاميّ إلى سابق عهده أيّام رســول الله صلى الله عليه وآله ، فبعد أن وأد الفتنة في حروبه الثلاث أعطى مســاحةً واســعةً للاهتمام بالناحية الفكريّة، وترســيخ المفاهيم والقيم الإسلاميّة، وهٰذا واضحٌ لكلّ من قرأ خطبه عليه السلام في نهج البلاغة، غير أنّ أصحاب المشروع السلطويّ العسكريّ لم يمهلوه، فكانت النتيجة اغتياله في محراب صلاته ليقضي شهيدًا.

وقد استمرّ غياب المشروع الفكريّ إلى يومنا هٰذا، بالرغم من الجهود الّتي بذلها الأئمّة عليهم السلام وعلماء الإســلام المخلصين في سبيل استعادته، بيد أنّ قمع السلطات الحاكمة والتشويش الّذي اعتمدته أجهزتها خال دون تحقيق ذٰلك، ولا زال المجتمع الإســلاميّ في تقهقرٍ فكريٍّ رهيبٍ، يصاحبه انحدارٌ سحيقٌ في المجالات السلوكيّة كافّةً، سواءٌ الفرديّة منها أم الاجتماعيّة.

د. الفوضى الفكريّة المفتعلة: لا يخفى على المتابع ما تشهده ساحتنا الفكريّة والثقافيّــة من غيابٍ أو تغييــبٍ تامٍّ للمعايير الفكريّــة، واختلالٍ في الموازين العلميّة في التعاطي مع الفكر العقديّ الدينيّ والرؤى الكونيّة، واعتبار المناهج الّتي تعتمد العقل في إثبات مسائلها من الأمور المرتبطة بالماضي السحيق الّذي ينبغي مغادرته، فتصوّر للمتلقّي على أنّها آليّاتٌ عفا عليها الدهر - وبهٰذا تُقدَّم صورةٌ مشوّهةٌ حول فكرة الدين وعالم ما وراء الطبيعة - وأنّها إلى الخرافة أقرب منها إلى الحقيقة، وفي المحصلة يصبح المتلقّي بين خيارين إمّا قبول الدين الّذي توارثه من آبائه وأجداده، فيعدّ سلوكه خروج عن إطار العلم، فيرمى بالتخلّف والخرافــة، أو يقبل العلم ولازمــه أن لا يعتمد غير الحسّ والتجربة وســيلةً للمعرفة، فينتهي إلى ضرورة التخلّي عن الدين.

ثانيًا: الماكنات الإعلاميّة الضخمة الّتي تمارس عملية تشويشٍ فكريٍّ مستمرٍّ، وزرع الأفكار المنحرفة الداعية إلى التسافل والانحطاط الخلقيّ والقيميّ، والترويج للتيّــارات المناهضة للفكر الإســلاميّ الأصيل، معتمدين على مــا يمتلكونه من

وســائل التطوّر التكنولوجيّ في المجال الســمعيّ والبصريّ والمقروء، من شــبكات تلفزةٍ وإذاعاتٍ ومطبوعاتٍ، ووسائل الاتّصال السريع (الإنترنت)، وإنشاء مراكز إعلاميّةٍ في بلداننا تحت عنوان مؤسّســات المجتمع المدنيّ الّــتي تقوم بمهمّة نشر الفكر المناوئ وبثّ الإشاعات المغرضة؛ هٰذا وغيره ممّا يطول الحديث عنه مكّنهم من اختراق المنظومة الفكريّة لمجتمعاتنا، والاستحواذ على عقول الكثير من شبابنا المثقّف بيسرٍ وســهولةٍ، فاليوم أصبح العالم - بوجود هٰذه الوسائل - متداخلًا إلى حدٍّ كبيرٍ، كقريةٍ واحدةٍ كما يعبّرون، وليس ثمّة مكانٌ آمنٌ من الرواشح الفكريّة!

ثالثًا: تنامي الظواهر الفكريّة الطارئة على ساحتنا الفكريّة، لا سيّما ظاهرة الإلحاد واللا دينيّة الّتي أخذت بالانتشار السريع في السنوات الأخيرة، والّتي يتمّ الترويج لها بوســائل مختلفةٍ، فهناك مؤسّساتٌ تعمل ليل نهارٍ على نشر هٰذه الظاهرة، من خلال إنشاء مواقع إلكترونيّةٍ وقنواتٍ تلفازيّةٍ، ومقاطع فديويّةٍ تنشر في الإنترنت، وتأليف الكتب وإصدار المجلّات، وترجماتٍ ضخمةٍ لما يكتب باللغات الأخرى.

وتكمن خطورة هٰذه الظاهرة في أنّها تستغلّ انجذاب الشباب إلى العلم والمعرفة، فتطرح مســألة الإلٰه والدين على أنّها مناقضةٌ للعلم والمعرفة؛ ممّا يولّد لديهم نفورًا وإحجامًا عن الالتزام الدينيّ، وتوجّهًا إلى الإلحاد أو التعاطف معه، ولدينا متابعاتٌ لهٰذه الظاهرة، ونشــعر أنّ الوضع يحتاج إلى وقفةٍ جدّيّةٍ، فخطورة الواقع الفكريّ يستدعي منّا أن نسخّر كلّ ما نمتلك من إمكانيّاتٍ علميّةٍ ومادّيّةٍ وإعلاميّةٍ؛ عسى أن نوفّق لإنقاذ الموقف.

رابعًا: ضعف عامل المقاومــة لدى الذهنيّة الفرديّة والمجتمعيّة لمواجهة الهجمة الثقافيّة الشرسة، ناجمٌ عن فقدان المنهج، أو ضبابيّته في تبنّي الرؤى العقديّة.

خامسًا: عدم توفّر مشاريع واستراتيجيّاتٍ جادّةٍ للنهوض بالواقع الفكريّ، وعدم طرح معالجاتٍ بمستوى التحدّيات الكبيرة الّتي يمرّ بها واقعنا الفكريّ والثقافيّ. نعم هناك محاولاتٌ، بيد أنّها لا ترقى لمستوى ما يحصل، ولا تمتلك مؤهّلاتٍ كافيةً لخوض معركةٍ بهذا الحجم، والكثير من المؤسّســات الإسلاميّة الّتي تعنى بالجانب الفكريّ تأخذ نمط تحقيق التراث، وهي في غفلةٍ عن هذا الخطر المحدق، وفي الأعم الأغلب

ليس في سلّم أولويّاتها غير الصراعات الطائفيّة والمذهبيّة.

سادسًا: غياب الرقابة والرصد للظواهر الفكريّة وما يطبع وما ينشر من كتبٍ وأفكارٍ، وعدم وجود قاعدة بياناتٍ للمستوى التعليميّ والثقافيّ للمجتمع ضمن جغرافيا العراق، ولا تتوفّر دراساتٌ موضوعيّةٌ خاصّةٌ لمنشإ هذه الظواهر وسبب تناميها في مجتمعاتنا.

ومن هنا مسّت الحاجة إلى أن نكتب استراتيجيّةً جديدةً، آملين أن نكون قد وفّقنا فيها، على أنّنا سوف نعيد النظر فيها كلّما توفّرت لنا دراساتٌ أكثر دقّةً حول الواقع الموضوعيّ للساحة الفكريّة والثقافيّة.

استراتيجيّة المشروع

إذا أردنا رسم استراتيجيّة أيّ مشروعٍ، فلا بدّ من تحديد رؤية المشروع والأهداف الّتي يراد تحقيقها بالدقّة، ومن ثمّ دراسة الواقع من جهة مستوى التحدّيات، ومستوى الإمكانيّات، وبعدها يتمّ إعداد الخطّة بناءً على تلك المعطيات والأهداف الّتي يرام الوصول إليها، وأخيرًا يأتي تحديد آليّات التنفيذ، وعلى هذا فإنّ استراتيجيّتنا تقوم على العناصر الأربعة التالية:

العنصر الأوّل: الرؤية وتحديد الأهداف:

أوّلًا: رؤية المشروع:

الرؤية الّتي نتطلّع لتحقيقها تتمثّل في تبنّي المجتمع الإنسانيّ عمومًا عقيدة الإسلام الحقّة الّتي نادى بها الرسول الأعظم وأهل بيته عليهم السلام، والّتي تدركها الفطرة الإنسانيّة، ويقرّها العقل البرهانيّ.

ثانيا: أهداف المشروع:

لا شكّ أنّ تحديد الأهداف وطبيعتها يفرض نوع المسار الموصل إليها، والآليّات

الصالحة لتحقيقها، وفي مشروعنا هذا لدينا هدفٌ أساسيٌّ وهو إيجاد السبل الكفيلة والقادرة على تأمين الفكر العقديّ وفق مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وإبقائه نابضًا بالحياة وفاعلًا في أذهان الناس دون تشويشٍ؛ إذ إنّ الفكر العقديّ هو الّذي ترتكز عليه السلوكيّات الحياتيّة كافّةً، ومتى ما كانت العقيدة تسير وفق الرؤية الواقعيّة فإنّها تكون ضمانًا لاستقامة الفرد والمجتمع وتماسكه ومتانة نسيجه، فوحدة المجتمع مرهونةٌ ببقاء الفكر العقديّ حيًّا نابضًا في عقول الناس. وهناك أهدافٌ تنضوي تحت الهدف الأساس ويمكن تحديدها ضمن النقاط التالية:

1. الخروج من الفوضى في مرحلة التفكير؛ لتحقيق مستوًى من الحصانة الفكريّة والقدرة على مواجهة المتغيرات الفكريّة والتيّارات الطارئة، من خلال تسليط الضوء على القواعد والملاكات الطبيعيّة في عملية التفكير الموصل إلى بناء الرؤية الكونيّة المتّسقة الحقّة.

2. تحقيق الاستقرار العقديّ في ذهنية الفرد والمجتمع، من خلال إعادة تأهيل وتأصيل العقيدة، وبناء منظومةٍ فكريّةٍ عقديّةٍ متماسكةٍ، منسجمةٍ مع الواقع والفطرة وخاليةٍ من الثغرات، وتلك هي عقيدة الإسلام الأصيل وفق رؤية أهل البيت عليهم السلام.

3. جعل العقيدة الحقّة مادّةً علميّةً تدرّس في المراكز التعليميّة الأكاديميّة منها والحوزيّة.

4. نشر العقيدة الحقّة في أرجاء العالم، من خلال تقديم صورةٍ منطقيّةٍ سليمةٍ عن الفكر الإسلاميّ الأصيل، وبيان مدى واقعيّته وانسجامه مع حاجات الإنسان وتطلّعاته.

5. الحدّ من تنامي الأفكار الضالّة ومواجهة المشاريع المشبوهة والمنحرفة الّتي تنخر في الوسط الفكريّ والثقافيّ.

العنصر الثاني: الواقع

والمطلوب في هذا العنصر بيان حجـم التحدّيات والأزمات الفكريّة، ومدى القدرة والإمكانيّات المتوفّرة لدينا على المواجهة.

أوّلًا: التحدّيات والأزمات:

لا شـك أنّنا بحاجةٍ إلى رصدٍ ودراسةٍ شـاملةٍ للواقع الفكريّ والثقافيّ؛ لمعرفة حجم التحدّيات والأزمات على نحو الدقّة، ومن هنا ندعو إلى تفعيل مشروع (رسم الخريطة الثقافيّة في العراق).

بيـد أنّ ما لا يدرك كلّه لا يترك جلّه، فإنّنا من خلال الرصد والمتابعة بالإمكانيّات المتاحـة تبيّن أنّ هناك جملةً من التحدّيـات على الصعيد الداخليّ والخارجيّ تواجه تحقيق المشروع الفكريّ، وينبغي أخذها بعين الاعتبار، وهي على قسمين:

التحدّيات الداخليّة:

التحدّيات الداخليّة الّتي توجه مشروعنا جدّ كثيرةٍ، لعلّ أبرزها:

1. المستوى الثقافيّ للمجتمع

إنّ المتتبّع للواقع الثقافيّ يرى بوضوحٍ انخفاض المستويات الثقافيّة في مجتمعاتنا، فلم تعد المكتبات العامّة كسـابق عهدها تسـتهوي قرّاءها المتعطّشين للمعرفة، ولا المحافل العلميّة والثقافيّة تسـتقطب حضّارها المتطلّعـين للثقافة والأدب، فقـد ضعف إقبال النـاس على مطالعة المطبوعات بكلّ أشـكالها، وفقدوا الرغبة في الإنصات إلى المنابر الفكريّة والثقافيّة، وأصبحوا حبيسي المؤثّرات السـمعيّة والبصريّة من شاشات التلفاز والهواتف الحديثة، والألعاب الإلكترونيّة والإنترنت والتواصل الاجتماعيّ الحديث ووسـائله المختلفة؛ الأمر الّذي خلق فاصلةً كبيرةً يصعـب معها التواصل الفعّال مع الناس، وبالتالي نحتاج إلى قدرٍ كبيرٍ من عوامل الجذب، والعمل على ابتكار آليّاتٍ ووسائل مؤثّرةٍ تستهوي الأنظار والأسماع؛ حتّى

يمكن أن نؤمّن من خلالها الأجواء المناسـبة لإيصال الفكر العقديّ الحقّ وضمان تفاعل الناس معه، وهذا ما يتكفّله مشروعنا في جانبه الإعلاميّ.

2. المستوى التعليميّ للمجتمع

لا يخفى أنّ المسـتوى التعليميّ لعموم مجتمعنا في حالة تدهورٍ، فهناك تصاعدٌ في نسـبة الأمّيّة والجهل، وانخفاضٌ في المستوى العلميّ بالنسبة للطلّاب، والنتائج المتدنّية للامتحانات الوزاريّة في السـنوات الأخيرة خير شـاهدٍ على ذلك، وهذا يرجع إلى جملةٍ من العوامل والأسـباب الخارجيّة والداخليّة، والّتي تقدّم الإشـارة إلى بعضها. وفي المحصّلة نرى أنّ انخفاض مسـتوى التعليم سـيكون عائقًا كبيرًا أمـام النهوض بالواقع الفكـريّ العقديّ عند المتعلّمين؛ مـن هنا ينبغي أن تقوم شعبة التعليم في المؤسّسة وبالتعاون مع المؤسّسات التعليميّة في العراق بدراسة هذه المشـكلة، ومحاولة إيجاد حلولٍ لها، علمًا أنّ لنا رؤيةً واستراتيجيّةً طويلة الأمد في كيفيّة الخروج من الأزمة في مجال التعليم الدينيّ.

3. أزمة التفكير

تعـاني عمليّة التفكير لدى أغلب الناس من إرباكٍ بسـبب وقوعها تحت تأثير الركام الثقافيّ المـوروث، الأمر الّذي ينعكس على مجمـل العمليّات الفكريّة وما تنتجه من فكرٍ.

ولا شـكّ أنّ الله ـ تعالى ـ خلق الإنسان وأودع فيه القدرة على التفكير ضمن قانونٍ فطريٍّ، بيد أنّ الموروث الثقافيّ الّذي ينشأ عليه الإنسان من محيطه الأسريّ والاجتمـاعيّ يجعله في دائرةٍ صارمةٍ يصعب عليـه تخطّي حدودها، بحيث يجعله يفقد بوصلة التفكير ضمن القانـون الفطريّ المودع من قبل الله تعالى، فتجد أنّ كثيرًا من الناس يعاند الحقّ مع شـدّة وضوحه؛ لأنّه يصطدم مع مسلّماتٍ توارثها من الآبـاء والأجداد، قال ـ تعالى ـ في وصف هذا النمط مـن الناس: ﴿وَ إِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [سورة البقرة: 170].

لذا تعدّ العمليّة التفكيريّة الحجر الأساس في عملية التغيير والإصلاح الفكريّ والسلوكيّ، فينبغي العمل على إصلاحها مقدّمةً لتقبّل العقائد الحقّة، وهذا ممّا يتكفّله مشروعنا إن شاء الله ـ تعالى ـ ضمن مجال (التربية الفكريّة).

4. القراءة الخاطئة للفكر الإسلاميّ

لا شكّ أنّ هناك إفراطًا وتفريطًا في التعاطي مع الفكر الإسلاميّ الّذي جاء به الرسول الأكرم ﷺ وأهل بيته الكرام عليهم السلام، وبطبيعة الحال فإنّ كلّ صاحب قراءةٍ يرى أنّه على صوابٍ، وأنّ غيره على خطإٍ، وهذا ما يحول دون الوصول إلى أفقٍ مشتركٍ يتمّ التفاهم على ضوئه، وهذا يحتّم علينا أن ننطلق من أسسٍ عقليّةٍ مشتركةٍ لا تختلف ولا تتخلّف عند كلّ إنسانٍ بحسب الواقع، وإن اختلف فيها بحسب الظاهر والادّعاء؛ لتكون ملاكاتٍ يحتكم إليها؛ ومن ثمّ الاستعانة بما هو مسلّمٌ من التراث الإسلاميّ لطرح الرؤية الإسلاميّة الحقّة.

5. النزعة الانتمائيّة العمياء

إنّ العرب عمومًا ـ والعراقيّين خصوصًا ـ تعشعشت فيهم النزعة الانتمائية العمياء للعشيرة أو القوميّة أو الطائفة أو الحزب، وهذه الأفكار الانتمائيّة تؤثّر بشكلٍ كبيرٍ على الفكرة المركزيّة المتضمّنة في (العقيدة) فكلّما ضعفت الفكرة المركزيّة تنامت النزعات أو الأفكار الانتمائيّة، والعكس بالعكس. من هنا علينا توجيه أنظار الناس باستمرارٍ إلى الفكرة المركزيّة (العقيدة) لاستبعاد الأفكار الانتمائية الضيّقة، ولضمان رسوخ العقيدة الحقّة، وهذا في الواقع يتطلّب منا عملًا دؤوبًا وحملاتٍ تثقيفيّةً واسعةً في هذا الصدد، ولا بدّ من تظافر الجهود كافّةً من أجل تحقيق الغاية المنشودة، سيّما الجهد الحكوميّ الرسميّ، ومن الآليّات ضمن الخطّة المعدّة لحملات التثقيف هي إقامة ندواتٍ ومؤتمراتٍ ودوراتٍ مكثّفةٍ لتحقيق هذا الهدف.

6. عقدة النقص المعرفيّ

الكثير من مثقّفينا يعاني من عقدة النقص المعرفيّ أمام النموذج الغربيّ، والسبب في ذلك هو تعملق الغرب في مجال التكنولوجيا والعلوم الطبيعيّة؛ ممّا جعل المتلقّي في مجتمعاتنا يعتقد أنّ هذا مؤشّرٌ على تقدّمهم في مجالات المعرفة بكلّ أصنافها، ونرى في الواقع أنّ هذا التصوّر خاطئٌ؛ لعدم وجود ملازمةٍ بين تقدّم الغرب مادّيًّا وتكنولوجيًّا وبين تقدّمهم في المجال الفكريّ والرؤية الكونيّة، بل إنّ اهتمام الغرب المفرط في مجال التكنولوجيا جعلهم في شغلٍ عن التوجّه لمباحث الفلسفة والأديان، والثابت تاريخيًّا أنّ الغرب انقطع عن تراثه الثقافيّ والفلسفيّ إبّان عصر النهضة، إلى حين انبثاق نجم ديكارت الّذي يعدّ أبًا للفلسفة الغربيّة.

وهذا ما نأمل التأكيد عليه ولفت الأنظار إليه ضمن استراتيجيّة مشروعنا، من خلال كتابة مقالاتٍ وإقامة الندوات للمقارنة بين الفكر الغربيّ والفكر الإسلاميّ.

7. الوضع الأمنيّ والسياسيّ

الفلتان الأمنيّ في واقعنا والأزمات السياسيّة وما يستتبعها من تداعياتٍ تؤثّر بشكلٍ كبيرٍ على استعداد الناس لتلقّي أيّ مشروعٍ فكريٍّ، فهذه العوامل من شأنها أن تجعل الناس في دوّامةٍ لا تعرف ما هو الأصلح لها، حتّى تعيش حالة الإحباط، ويكون همّها الخلاص من واقعٍ ملموسٍ بأيّ طريقةٍ، وليس الفكر - بحسب النظرة الاجتماعيّة الساذجة - حلًّا لمثل هذه الأزمات؛ لذا لا بدّ من البحث عن أجواءٍ مستقرّةٍ نوعًا ما من أجل طرح هذا المشروع.

8. الإمكانيّات المادّيّة

مع توفّر المادّة العلميّة والإعلاميّة فلا شكّ أنّ المخرجات لهذه المادّة تحتاج إلى إمكانيّاتٍ مادّيّةٍ ضخمةٍ، ونعلم أنّ الوضع المادّيّ للمؤسّسة حرجٌ، وهذا يتطلّب منّا أن نسعى مع الجهة المموّلة للمشروع في تأمين ما أمكن من الإمكانيّات المادّيّة لضمان سير المشاريع التفصيليّة المطروحة، وتنفيذ خططها حتّى لا يتعثّر المشروع.

9. القدرات والطاقات العلميّة

من المسلّم أنّ المشروع الفكريّ يحتاج إلى كادرٍ علميٍّ مؤهّلٍ للنهوض بمهامّه على الوجه والأهداف المطلوبة، وكلّنا يدرك ندرة المتخصّصين في المجال الفكريّ والعقديّ، ومع ذلك نعتقد أنّنا في مؤسّسة الدليل وفّقنا إلى حدٍّ كبيرٍ بتأمين مجموعةٍ من المتخصّصين ممّن يحملون همّ المشروع الفكريّ الإسلاميّ، ولكن لا زال هناك حاجةٌ إلى زيادة العدد نأمل توفيره في المستقبل القريب.

10. القدرات والطاقات الفنّيّة والتكنولوجيّة

هناك شحّةٌ في القدرات والطاقات البشريّة القادرة على التعاطي مع الوسائل التكنولوجيّة بتخصّصٍ وحرفيّةٍ، من مبرمجين ومصمّمين وغيرهم، ومن المسلّم أنّ مشروعنا بحاجةٍ ماسّةٍ لهذه الطاقات من أجل ابتكار الطرق الإخراجيّة والتسويقية للمادّة العلميّة المنتجة في المؤسّسة على شكل مادّةٍ إعلاميّةٍ مستساغةٍ، ومن فضل الله ـ تعالى ـ تحقق بقدرٍ يسيرٍ بمقدار ما لدينا من إمكانيّاتٍ مادّيّةٍ.

التحدّيات الخارجيّة:

يمرّ واقعنا الفكريّ والثقافيّ بأزماتٍ كبيرةٍ وإخفاقاتٍ متتاليةٍ؛ وكلّ هذا ناتجٌ عن هيمنة القوى الظلاميّة على وسائل التنمية البشريّة من التعليم والمراكز العلميّة والثقافيّة وماكنات الإعلام، وبهذا أصبح بمقدورهم التحكم بالواقع الفكريّ والثقافيّ، ولديهم الإمكانيّة على صياغة عقول الأجيال المتعلّمة والمثقّفة بصورةٍ يسهل معها السيطرة عليها وتوجيهها بما يخدم مصالحهم.

وهذا هو التحدّي الخارجيّ الأعظم، ولم يعد خافيًا اليوم مشروع العولمة الّذي اختزل كلّ المجالات الحياتيّة ضمن منظومةٍ محدّدةٍ، وممّا يؤسف له أنّ الكثير من مثقّفينا ومؤسّساتنا ـ حتّى الإسلاميّة منها ـ استدرج إلى هذه الدائرة، وأخذ بالتعاطي معها بشعورٍ أو بغير شعورٍ، ففي المجال المعرفيّ يتفاخر البعض أنّه يكتب أو يترجم كتب ومقالات عصر التنوير والحداثة وما بعدها، وأصبحت كتبنا ومجلّاتنا

تزخر بالمفردات والأسـماء الغربيّة، وما أكثر الاستشـهاد بأسماءٍ لمعت في سماء الغرب لا لشيء إلّا لشدّة معاداتها للأديان، وحملها شعار التحرّر من قيود الأخلاق والقيم، وكثيرٌ منهم متّهمون بانتمائهم إلى الماسونيّة العالميّة، ولكنّ المؤسف أن نرى بعض مجلّاتنا الإسلاميّة والشيعيّة اليوم وهي تغصّ بثرثراتهم الفارغة، فهناك بعض المجـلّات متخصّصةٌ بترجمة ونشر مقالات المفكريّين الغربيين مع نقدٍ باهتٍ؛ لذا فإنّ كلّ ما ينشر إنّما هو ترويجٌ مجّانيٌّ وإهدارٌ للمال والجهود.

فالسـبيل لمواجهة التحدّيـات الخارجية هو أن نتوقّـف أوّلًا عن التعاطي مع أطروحـات الغـرب والترويج لها، وأن نعمـل على تحصين مؤسّسـاتنا التعليميّة والثقافيّة، وترسيخ العقيدة الحقّة وقيم الإسلام الأصيل، وترشيد الإعلام وتفعيل دور الرقابة الفكريّة والثقافيّة؛ لتنقية الأجواء مهما أمكن من التلوّث الثقافيّ.

ثانيًا: الإمكانيّات الأساسيّة:

1. نمتلك الفكر والرؤية الواقعيّة الّتي تعدّ أهمّ عاملٍ في نجاح أيّ مشروعٍ.
2. لدينا خطّةٌ نسير على وفقها.
3. نمتلك اسمًا عظيمًا ننتمي إليه، ألا وهو الإمام الحسين عليه السلام.
4. لدينا مجتمعٌ يحمل عاطفةً وحبًّا فطريًّا لأهل البيت عليهم السلام.
5. لدينا دعمٌ معنويٌّ مباشرٌ من ممثّل المرجعيّة الدينيّة العليا.
6. لدينا كـوادر علميّةٌ ذوو خبرةٍ عاليـةٍ وتخصّصٍ في المجـال الفكريّ العقديّ، يمتلكون القدرة على التأليـف والكتابة وإلقاء المحاضرات وإقامة الندوات والتعليم، والتنظير في مجال العمل المؤسّسيّ، وهؤلاء بمثابة المخّ والعمود الفقريّ الّذي ترتكز عليه المؤسّسة لتنفيذ مشروعها.
7. لدينـا كادرٌ إداريٌّ وإعلاميٌّ وفنّيٌّ متخصّصٌ يمتلكون القدرة على توفير

الخدمات والوسائل الكفيلة في إظهار المنتج العلميّ.

8. لدينا إمكانيّةٌ ماديّةٌ توفّرها لنا العتبة الحسينيّة المقدّسة.

اقتراحٌ:

بخصوص النقطة الأخيرة أقترح على الجهة المموّلة تخصيص مشاريع استثماريّةٍ لرفد هذا المشروع والمشاريع الفكريّة كافّةً، بمعنى أن يكون بإزاء كلّ مشروعٍ فكريٍّ مشروعٌ استثماريٌّ يخصّص له كادرٌ مرتبطٌ بالمشروع الفكريّ نفسه، يتكفّل توفير المستلزمات الماليّة دون الاتّكال الكامل على موارد العتبة، وبهذا نؤمّن أمرًا مهمًّا لاستمراريّة المشاريع الفكريّة، وعدم تأثّرها بالتذبذب الماليّ.

العنصر الثالث: خطّة المشروع:

بعد تحديد الأهداف الأساسيّة المراد تحقيقها في هذا المشروع، والّتي انبثقت من تشخيص ما يعانيه الواقع الفكريّ والثقافيّ - بشكلٍ عامٍّ - من هستيريا وفوضى معرفيّةٍ، استدعى ذلك اتّخاذ القرار بضرورة قيام مشروعٍ فكريٍّ ناهضٍ، يحمل على عاتقه مسؤوليّة التصدّي، ضمن رؤيةٍ واقعيّةٍ قادرةٍ على دحض الشبهات ومعالجة الإشكاليّات الفكريّة، وبحسب عقيدتنا فإنّ النموذج المثاليّ للرؤية العقديّة الّتي تصلح لإعطاء حلولٍ ومعالجاتٍ حقيقيّةٍ منسجمةٍ مع الواقع، هي الرؤية القائمة على أساس المنهج العقليّ المنسجم مع القرآن الكريم وكلمات أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام، الّذين أثبت العقل مرجعيّتهم.

لذا فإنّه يتطلّب منّا تقديم خطّةٍ تحدّد فيها المشاريع الكلّيّة ومراحل إنجازها وآليّات تنفيذها. والآليّة الرئيسة الّتي نعتمدها في تنفيذ خطّتنا هي إنشاء مؤسّسةٍ ذات هيكليّةٍ متماسكةٍ، تتألّف من كادرٍ علميٍّ متخصّصٍ بالعقيدة بكلّ مجالاتها، وكادرٍ إداريٍّ وإعلاميٍّ تقع على عاتقه مسؤوليّة تهيئة متطلّبات العمل العلميّ ومستلزمات إخراجه بالشكل المناسب، وتسويقه ضمن خططٍ مدروسةٍ.

والخطّة تطرح ضمن المجالاتِ الثلاثة التالية:

1. مجال التحقيق والبحث العلميّ.
2. مجال التعليم.
3. مجال التبليغ والإعلام.

المجال الأوّل: التحقيق والبحث العلميّ

إن طبيعة مشروعنا الفكريّ تفرض على المؤسّسة طابعًا علميًّا تحقيقيًّا، يعدّ الأساس والمنطلق للمشاريع الأخرى الّتي تتبنّى المؤسّسة تنفيذها ضمن خطّتها العامّة.

فالتحقيق العلميّ هو الأداة الرائدة في صياغة رؤيةٍ متكاملةٍ منسجمةٍ تعبّر عن النظام العقديّ الّذي ينبغي الإيمان به والعمل على وفقه، وليس ثمّة ما يمكن التعويل عليه ـ في مقام دراسة الرؤى المختلفة وتقييمها وفرزها بنحوٍ موضوعيٍّ ـ غير الأسلوب العلميّ التحقيقيّ.

على هذا الأساس ارتأى القائمون على هذا المشروع أن يكون (التحقيق والبحث العلميّ) قوام المؤسّسة الّذي يعدّ رصيدها ومصدر قوّتها الجانب التحقيقيّ؛ ولذا تمّ تشكيل شعبةٍ خاصّةٍ للبحوث والدراسات ضمن هيكليّة المؤسّسة؛ للقيام بهذا الدور المهمّ والضروريّ، وقد تمّ ترتيب وحداتها ترتيبًا منطقيًّا يتناسب مع الترتيب الموضوعيّ للأحكام العقديّة.

منهجنا التحقيقيّ:

تختلف المناهج المعرفيّة المعتمدة في استنباط الأحكام العقديّة وتحقيق مسائلها بحسب الأدوات المستخدمة في عملية البحث، فهناك المنهج التجريبيّ الحسّيّ، والنصّيّ النقليّ، والكشفيّ السلوكيّ، والبرهانيّ العقليّ، واختلفت المدارس الكلاميّة والفلسفيّة تبعًا لهذا الاختلاف المؤدّي ـ بطبيعة الحال ـ إلى رؤًى فلسفيّةٍ وعقديّةٍ مختلفةٍ، ونحن لسنا معنيّين بالمدارس الفلسفيّة والكلاميّة، ولا يهمّنا مقدار

اختلافهم بقدر ما يهمّنا مدى التزامهم بالمنهج الواقعيّ في تحقيق المسائل العقديّة.

ومنهجنا المعتمد في مؤسّسة الدليل هو المنهج العقليّ، ولسنا نعني من المنهج العقليّ الاقتصار على معطيات العقل المجرّد وما تجود به البراهين المنطقيّة من دون الاستعانة بالأدوات المعرفيّة الأخرى، وإنّما نعني بالمنهج العقليّ ما يكون العقل فيه أساسًا وحاكمًا في تقييم المناهج المعرفيّة ومعطياتها، والاستفادة من الأدوات المعرفيّة بأنواعها كافّةً، وكلٌّ حسب دائرة موضوعه، فالأحكام الحسّيّة (دائرة المحسوسات) نرى أن الحاكم فيها العقل ولكن بواسطة الأدوات الحسّيّة، وأمّا أحكام الحسّ الباطن أو الكشوفات العرفانيّة فالعقل هو الحاكم بواسطة ما يسمّى (القلب) في اصطلاحهم، وكذا الأحكام القانونيّة التشريعيّة، والأحكام العقديّة الجزئيّة ليس للعقل طريقٌ لها سوى النصوص القانونيّة أو الدينيّة، بمعنى أنّ العقل هو الّذي يمنحها الحجّيّة، ويسمح باعتمادها والجري على طبقها؛ لأنّ العقل منقادٌ إلى مصدرها قهرًا بعد ما ثبتت له وفق رؤيته الكونيّة أنّ له هذا المقام وتلك الشأنيّة.

وأمّا الأحكام العقديّة الكلّيّة فليس ثمّة واسطةٌ للعقل في إدراكها، وإنّما يدركها بنفسه مباشرةً، نعم يمكن أن يكون هناك منبّهاتٌ من النصوص الدينيّة أو غيرها.

إذن منهجنا التحقيقيّ، الّذي يرى القائمون على المؤسّسة اعتماده في مقام البحث والتحقيق هو المنهج العقليّ بالوصف الّذي تقدّم، وهذا المنهج محلّ قبولٍ واعتمادٍ من أغلب أساطين متكلّمي مدرسة أهل البيت عليهم السلام، هذا في مقام الثبوت، وأمّا في مقام الإثبات والجدل والإقناع، فيمكن الاستعانة بكلّ الوسائل الّتي تقرّب وجهة النظر والمعتقد إلى ذهن المخاطب.

مشاريع هذه الشعبة على ثلاثة أصنافٍ:

1. المشاريع طويلة الأمد:

وهي المشاريع الأساسيّة الّتي لا تقلّ مدّة إنجازها عن سنتين، ويتمّ العمل عليها بشكل متوازٍ من قبل الواحدات كافّةً، وتتمثّل في الموسوعات والكتب الكبيرة نسبيًّا، ومخاطبها الرئيسيّ المتخصّصون والنخب.

2. المشاريع متوسّطة الأمد:

وهي المشـــاريع الّتي لا تزيد مدّة إنجازها عن السنة، وتكون على شكل كتبٍ متوسّطة الحجم أو كتيّباتٍ أو مجلّةٍ، بحيث لا يزيد عديد صفحاتها عن مئتي صفحةٍ، ومخاطبها المتخصّصون والنخب والمثقّفون.

3. المشاريع قصيرة الأمد:

وهي المشـــاريع التي لا تزيد مدة إنجازها عن الثلاثة أشهر، وهي عبارة عن الكراريس لا تتجـــاوز عدد صفحاتها عـــن الخمس والعشرين، ومخاطبها عامّة المثقّفين.

المجال الثاني: التعليم

ضمن الرؤية العقديّة الّتي تتشكّل ملامحها في المجال الأوّل، تبرز ضرورة توفير آليّـــاتٍ تؤمّن وصول هذه الرؤية للفئات المســـتهدفة، ويعـــدّ التعليم - بدون أيّ منازعٍ- العنصر الأهمّ في تأمين وصول الأفكار وترسيخها في ذهنيّة المخاطبين، بل ومن أكثر الآليّات الفاعلة والمؤثّرة في تكوّن قناعات الناس وسلوكيّاتهم.

فمجال التعليم الذي تنشأ في أحضانه عقول الأجيال وتنمو على مائدته كفاءات المجتمع وقياداته، له الدور الأبرز في عملية صياغة الشخصيّة المجتمعيّة؛ لأنّه يمثّل كمًّا تراكميًّا من المفاهيم يتلقّاها المتعلّمون منذ نعومة أظفارهم حتّى كهولتهم؛ لذا فإنّ التعليم هو من يرســـم لهم سلوكيّة تفكيرهم الّذي ينعكس على مجمل تعاطيهم مع قضاياهم المختلفة وبلورة مواقفهم.

ومن هنا ينبغي الالتفات إلى أنّ الأمن الفكريّ يتأثّر ســـلبًا وإيجابًا بالممارســـة التعليميّـــة والمنهج الّذي يتّبع في التعليم، فالّذي يريد رســـم اســـتراتيجيّة الأمن الفكـــريّ المجتمعيّ عليه أن لا يغفل بحالٍ من الأحـــوال الجانب التعليميّ والمنهج المتّبع في هذا المجال، بل لا بدّ من البدء بدراســـة المفردات التعليميّة، سيّما مادّة

الدرس الدينيّ من حيث المنهج والمضمون، وطبيعة الأساليب المتّبعة في إيصال تلك المضامين.

ومن ثمّ العمل على تنقيتها، وتعديل المنهج أو تبديله بما يتناسب والأهداف الّتي منها صياغة الفكر العقديّ والرؤية الفلسفية الّتي يراد غرسها في أذهان الجيل المتعلّم، وإلّا سوف تنمو الشخصيّة المتعلّمة بنحوٍ مشوّهٍ تعيش الازدواجيّة في كلّ مفاصل حياتها.

فمن كان يهدف إلى بناء نظامٍ مجتمعيٍّ يرتكز على فكرة مبدئيّة المادّة وأصالة المنفعة المادّيّة ومحوريّة اللذائذ الحسّيّة، فإن ما يناسبه هو تكريس حالة الحسّ والاتّكاء على المنهج التجريبيّ والاستقرائيّ؛ باعتباره الطريق المؤدّي إلى تحصيل تلك الأهداف المنسجمة مع رؤيتهم.

وأمّا من يهدف إلى تشييد نظامٍ قائمٍ على أساس أنّ الواقع أعظم من المادّة، وأنّ الأهداف تتجاوز أفق المنافع المادّيّة، فعليه أن يبحث عن منهجٍ يؤدّي إلى هذه الرؤية وتلك الأهداف؛ لأنّ المنهج الحسّيّ التجريبيّ لا يفي بهذه المطالب؛ وأن يعمد إلى صياغة المضامين وأساليب إيصالها بما ينسجم مع ذلك.

والمنهج الّذي تقوم على أساسه عمليّات التفكير في الواقع هو ما ينبغي التركيز عليه ومعالجته، وبإصلاحه يسهل إصلاح أو بناء المنظومة الفكريّة بالنحو المطلوب، وتنشأ الشخصيّة وفق المعادلات السليمة؛ وستكون بالتالي ذات تأثيرٍ إيجابيٍّ فاعلٍ في الحركة التكامليّة للمجتمع.

بيد أنّ الناظر في الواقع التعليميّ لبلداننا العربيّة والإسلاميّة - لا سيّما التعليم الدينيّ - يرى بوضوحٍ حالة الهزالة وفقدان بوصلة الهدف، وكأنّ المناهج الدينيّة كتبت لإيصال رسالةٍ واحدةٍ، وهي أنّ هناك شيئًا اسمه الدين، ولكن ما هي حقيقة هذا الدين؟ وهل هو علمٌ أو ليس بعلمٍ؟ وهل له منهجٌ في إثبات مسائله؟ وهل لمنهجه قيمةٌ علميّةٌ؟ كلّ هذه الأسئلة لا يجد المتعلّم أجوبةً عنها؛ الأمر الّذي يؤثّر سلبًا على بناء الشخصيّة الفكريّة بل والعلميّة، ويجعلها تعيش حالةً من الازدواجيّة، فمن

جهة العلوم الطبيعيّة الّتي يدرسها المرء يرى أنّها تخضع لمعيار الحسّ والتجربة وهو منهجٌ رصينٌ في إثبات الواقع المحسوس أو المادّيّ، ومن جهة مسائل الدين يرى أنّه ملزمٌ بالتصديق بنصوصٍ يكون الطريق إلى مؤدّاها شيءٌ اسمه الوحي، وليس لهذا الوحي طريقٌ حسّيٌّ، ولا يقع تحت التجربة لكي يتعاطى مع المعارف الناتجة عنه، فمسألة الإيمان بتلك المعارف تحتاج إلى طريقٍ غير الحسّ والتجربة، وأيّ طريقٍ آخر ليس له قيمة علميّةٌ بنظر المتعلّم، خصوصًا وأنّه قد تعلّم منذ الصفوف الأولى - في درس العلوم بالتحديد - أنّ العالم عبارةٌ عن وجوداتٍ أربعةٍ لا خامس لها (الجماد، والنبات، والحيوان، والإنسان)، وليس ثمّة وسائل إدراكٍ لهذه الوجودات غير الحسّ والتجربة؛ فلم يعهد منهجًا علميًّا يتمّ تحصيل المعارف به غير الحسّ والتجربة؛ لذا فإنّ أيّ فكرةٍ وراء هذا تعدّ خروجًا عن الضوابط والمعايير العلميّة حسب منظاره.

فمفردة الدين - في الواقع - أقحمت في التعليم المدرسيّ دون دراسةٍ مسبقةٍ وبدون تحديد هدفٍ استراتيجيٍّ، ويبدو أنّ سبب طرح الدين كمادّةٍ علميّةٍ جاء لإرضاء المجتمعات الإسلاميّة؛ ليرسلوا أبناءهم ويتقبّلوا المشروع التعليميّ الغربيّ الّذي يهدف إلى نشر النزعة المادّيّة والمنهج الوضعيّ، والقضاء على الرؤية الدينيّة والقيم الإنسانيّة العليا.

ولأنّ الدين أقحم بشكلٍ غير مناسبٍ بين الموادّ العلميّة في المدارس الأكاديميّة؛ فقد أصبح مادّةً هجينةً غير منسجمةٍ مع النظام المدرسيّ؛ الأمر الّذي جعل هذه المادّة مصدر إزعاجٍ للمتعلميّن وليس لها قيمةٌ ولا أيّة جاذبيّةٍ؛ ولذا نجد أنّ الّذي يكلّف بتدريس التربية الإسلاميّة لا يكون بالضرورة متخصّصًا، ولا ضرورة لإيمانه بالدين، وكثيرًا ما شاهدنا وسمعنا أنّ هناك من يدرّس التربية الإسلاميّة ولديه نزعةٌ ماركسيّةٌ مادّيّةٌ، وقد لا يؤمن بوجود إلهٍ فضلًا عن الدين، وليس من المستبعد أنّ ثمّة نوايا مسبقةً لكلّ هذه الممارسات؛ وذلك لإظهار الدين بصورةٍ مشوّهةٍ هزيلةٍ، لا يعتنقه إلّا المتخلّفون الّذين لا تهمّهم المعايير العلميّة.

والمشكلة تكمن - من وجهة نظرنا - في عدم وضوح الرؤية لدى المتصدّين

لكتابة المناهج الدينيّة في المدارس الأكاديميّة، والشاهد على ذلك هو عدم تفريقهم بين الدين كطقوسٍ ومواعظ وتعاليم ينتفع بها المؤمنون، وبين الدين كعلمٍ له معياره ومنهجه الرصين في إثبات مسائله، وله علمٌ آليٌّ يتقدّم عليه ويتكفّل إثبات مبادئه.

فما يطرح اليــوم في المدارس عبارةٌ عن مواعظ وطقــوسٍ لا يجد المتعلّم فيها جاذبيّـــةً، ولا يحفظها إلّا لأداء الامتحان ونيل الدرجة، فليس لما يطرح أيّة علاقةٍ بالعلم الدينيّ؛ لافتقاره أهمّ العناصر المقوّمة للعلم، ألا وهو المنهج المتّبع في إثبات مسائله.

فالمناسب للتعليم المدرسيّ الأكاديميّ هو أن يكون التعليم الدينيّ علمًا معياريًّا يتمّ فيه إثبات مبادئ الدين ومســائله، وهذا ما يتطلّب تشخيص المنهج في مراحل التعليم الدينيّ كافّةً.

وفي الحقيقـــة لدينا رؤيةٌ مقترحةٌ في التعليم الديـــنيّ، وهي أن تكون مادّة التربية الإســـلاميّة على مســـتوياتٍ ثلاثةٍ هي: التربية الفكريّة، والتربية الدينيّة، والتعليم الدينيّ.

المستوى الأوّل: (التربية الفكريّة)، وهذا يعدّ من أهم المستويات على الإطلاق، حيث يدرس الطالب فيه أصول التفكير وقواعده ومناهجه، وبنحوٍ يتناســـب مع كلّ مرحلةٍ عمريّةٍ؛ وذلك لتعريف الطالب أنّ المنهج العلميّ الموصل للحقائق ليس منحـــصرًا في المنهج التجريبيّ الحسّيّ؛ تمهيدًا له لقبول المســـائل الإلهيّة وتفاصيل العقيدة، ومن الخطـــإ الفادح أن يدرس الطالب العقيـــدة والدين قبل أن يدرس أصول التفكير ومناهجه؛ لأنّه ســـوف يكون بعد ذلك أحد شخصين: إمّا مفرطٌ متزمّتٌ متعصّـــبٌ، أو مفرّطٌ متنكّرٌ للدين وزاهدٌ فيه، والســـبب ما أشرنا إليه؛ لأنّ الطالب إمّا أن يتشـــبّث بما تلقّاه تقليديًّا فيعيـــش الانغلاق ولا يتحمّل أيّ نقاشٍ فيما اعتقده، وإمّا أن يتمســـك بالمعيار التجريبيّ الحسّيّ والمنطق الوضعيّ؛ فيســـتخفّ بمســـائل ما وراء الطبيعة، ويعدّها قضايا ليس ذات معنًى، ولا قيمة علميّةً لها.

لذا ينبغي أن تبدأ التربية الفكريّة من المرحلة الأولى وتستمرّ إلى الأخيرة، وأن يلزم الطالب بامتحاناتٍ فيها؛ لأنّها المادّة الخام والأساس لبناء الرؤية الفكريّة العقديّة بعد ذلك.

المستوى الثاني (التربية الدينيّة): وهي عبارة عن النشاط الدينيّ والممارسة العمليّة للدين، وتشمل الأخلاق والعبادات والنشاطات القرآنيّة من حفظٍ وتلاوةٍ. وإنّ التربية الدينيّة لا بدّ أن تستمرّ في طول المسيرة التعليميّة من المرحلة الأولى إلى المرحلة الأخيرة في الإعداديّة، ويفضّل أن لا يلزم الطالب بامتحاناتٍ، بل يكون ضمن مسجد المدرسة ويشرف عليه أحد المعلميّن أو أحدٌ من رجال الدين، المهمّ أن يكون المشرف مرشدًا دينيًّا وخلوقًا.

المستوى الثالث (التعليم الدينيّ): يدرس الطالب في هذا المستوى كيفيّة الاستدلال على العقيدة وأحكامها، ومصادر الشريعة وأحكامها، وأصول التفسير وأحكامه، كلّ هذا يعلّم بنحوٍ يتناسب وكلّ مرحلةٍ عمريّةٍ.

والتعليم الديني يبدأ من مراحل متأخّرةٍ نسبيًّا كالمرحلة المتوسّطة مثلًا؛ لأنّها تحتاج إلى مقدّمات يطويها الطالب في التربية الفكريّة، فهي مرحلةٌ صعبةٌ على الطالب المبتدئ مهما بسّطت، ولا بدّ أن يكون فيها امتحاناتٌ.

ينبغي الإشارة هنا إلى ضرورة تجنّب إقحام النصوص الدينيّة بدون منطق فهم النصّ؛ لأنّه يؤثّر سلبًا على البناء الفكريّ للمتعلّم، فمع كون المنهج التعليميّ المدرسيّ قائمًا على الحسّ والتجربة، لا ينفع أن نقحم النصوص الدينيّة؛ لأنّ الطالب لا يأخذها إلّا بنحوٍ تقليديٍّ ساذجٍ، ولا يرى في نفسه بحسب الواقع إيمانًا بهذه المعارف بقدر إيمانه وتصديقه بالمعارف الحاصلة لديه من طريق الحسّ والتجربة، نعم قد يتعاطف ويتعصّب للمعارف الدينيّة لأنّها تمثّل رمزيّةً معيّنةً في نفسه؛ كونه توارثها من آبائه وممّن يحبّهم ويرتبط بهم ارتباطًا عضويًّا، ولكن في المحصّلة قد يصبح هذا النمط وبالًا على مجتمعه، ولعلّنا نشاهد الكثير من هذه النماذج في ساحتنا العراقيّة، من الّذين هم نتاج وضحيّة الانحدار المنهجيّ في التعليم.

فإذا مــا أردنا إيصال المعارف الحقّة الّتي ترتبط بمــاوراء الطبيعة، فعلينا أن نوجّه ذهن المتلقّي إلى تلك الجهة من خلال بناء عمليّة التفكير لديه على وفق المنهج العقليّ الواقعيّ، ضمن إطار (التربية الفكريّة) الّتي أشرنا إليها ســلفًا، بعد ذلك لا نحتاج إلى عمليّة تكثيف النصوص الدينيّة، بل إنّ المتعلّم سوف يصل بشكلٍ طبيعيٍّ وممنهجٍ إليها.

من هنــا ندعو إلى ضرورة إعادة النظر في التربيــة الدينيّة، وأن نطلق مشروع التربية الفكريّة كمقدّمةٍ للتربية الدينيّة والإسلاميّة؛ ليتعلّم الطفل من أوّل دخوله المدرســة أنّ الحسّ واحدٌ من مصادر معرفته، وليس هــو المصدر الوحيد، وقد وضعت هذه الفكرة قيد الدراسة الجدّيّة في مشروع مؤسّستنا الواعد.

ونهيب بالمعنيّين وأصحاب الشــأن أن تكون لهم وقفــةٌ جادّةٌ لإعادة النظر في مفردة التعليم الدينيّ؛ ليتســنّى طرحه ضمن رؤيةٍ واقعيّةٍ وفي قالبٍ علميٍّ متينٍ؛ ليكسب ثقة المتعلّم أوّلًا ويحظى باحترام المعلّم ثانيًا.

المجال الثالث: الإعلام

تعدّ وسائل الإعلام - بكلّ أشكالها المرئيّة والمسموعة والمقروءة - من أهمّ آليّات البناء الفكريّ والثقافيّ، وهي تســهم بشــكلٍ كبيرٍ وفاعلٍ في بلورة قناعات الناس وتشــكيل ثقافاتهم، فمن الممكن أن يســتغلّ هذا العامل الحيويّ بصورةٍ إيجابيّةٍ في تحقيق أهدافٍ إنســانيّةٍ ســاميةٍ، وفي الوقت ذاته يعدّ عامل الإعلام من أخطر التحدّيات تهديــدًا للمجتمعات، وأقدرهــا على زرع الفوضى وعلى زعزعة الأمن الفكــريّ والاجتماعيّ، ولا يمكن الوقوف أمام هــذا المارد إلّا من خلال مشروع تأهيــل المجتمع فكريًّا وعقديًّــا، وإيجاد حصانةٍ ذهنيّةٍ، وهــذا ما نطرحه ضمن مشروعنا الواعد بعنوان (التربية الفكريّة).

فالنافذة الّتي يصعب غلقها ومواجهتها في إطار الصراع الثقافيّ هي نافذة الأعلام؛ ولذا تســعى حكومات الدول المؤدلجة وفق رؤًى دينيّةٍ أو فلســفيّةٍ معيّنةٍ إلى اعتماد سياساتٍ تعسّفيّةٍ وممارساتٍ قهريّةٍ كمحاولةٍ لاستقرار الأمن الفكريّ الّذي ينسجم

مع سياستها، وتعيش حالة التوجّس والتوتّر من شيءٍ اسمه (الإعلام الحرّ)، وتحاول بكلّ جهدها السعي للهيمنة على وسائل الإعلام ومصادره، وترصد ميزانيّاتٍ ضخمةً لإنشاء مؤسّساتٍ ومراكز إعلاميّةً خاصّةً بها؛ لأنّها تدرك مدى خطورة هذه الوسائل وما تخلّفه من آثارٍ على أمنها الفكريّ والاجتماعيّ، فترى أنّ هذه الحكومات لا تفتأ محاولةً منع وغلق المنافذ الإعلاميّة الخارجة عن سيطرتها، والّتي قد تأتي رياح التغيير الفكريّ من خلالها فتؤدّي إلى تغيير نمط الحكم والسلطة.

وعلى هذا فمن الضروريّ أن يكون لهذا المجال عنايةٌ خاصّةٌ، وأن لا يهمل بحالٍ من الأحوال في إطار رسم استراتيجيّة الأمن الفكريّ والتأهيل العقديّ الّذي نسعى إلى تحقيقه، فالمنطق يحتّم علينا استثمار هذه الوسيلة بأقصى درجةٍ ممكنةٍ، وأن نرصد جزءًا كبيرًا من أمكانيّاتنا لذلك، كما وينبغي لنا أن نبني خبراتٍ علميّةً إعلاميّةً قادرةً على التعاطي مع هذه الوسائل؛ من أجل تحقيق أهدافنا وطموحاتنا المشروعة.

وهذا ما تمّ إقراره فعلًا ضمن خطّة المشروع، ووضعت جملةٌ من الأفكار والرؤى الناضجة لإنجاز أعمالٍ إعلاميّةٍ من شأنها نشر مضامين المشروع الفكريّ العقديّ بصورةٍ فنّيّةٍ لائقةٍ وجذّابةٍ، ومواجهة الإعلام المضلّل وفضح مخطّطاته بصورةٍ ذكيّةٍ مدروسةٍ.

العنصر الرابع: آليّات التنفيذ:

من أجل ضمان تنفيذ المشروع وتحقيق أهدافه وفق الخطّة المرسومة لا بدّ من توفير عدّة عناصر تعدّ الآليّات الكلّيّة للتنفيذ:

1. العنصر العلميّ:

يحتاج تنفيذ المشروع إلى كادرٍ علميٍّ متخصّصٍ في المجال الفكريّ العقديّ، قادرٍ على كتابة البحوث وتحقيق التراث العقديّ، ومخاطبة الجمهور في الندوات والمؤتمرات.

2. العنصر الإداريّ:

يحتاج المشروع إلى كادرٍ إداريٍّ ناجحٍ يقوم بمهمّة تسـهيل الإجراءات الإداريّة للعاملين كافّةً؛ من أجل ضمان سير العمل دون تلكّؤٍ.

3. العنصر الإعلاميّ:

الإعلام أداة إظهار للمنجـز بأفضل وجهٍ، وطريقٌ لترويج المشروع بين الأوسـاط المسـتهدفة، وهذا أمرٌ ضروريٌّ لحيويّة المشروع وفاعليّته جماهيريًّا.

4. العنصر الماليّ:

كلّ العناصر المتقدّمة لا يمكن تفعيلها بدون توفير عنصر المال النظيف؛ ولذا نرى لزامًا تحديد الجهة المموّلة للمشروع.

الخاتمة: توصياتٌ

توصيات المشروع نوجّهها إلى فئاتٍ مختلفةٍ:

1. نرجو أن يبادر المعنيّون في مجال التوعية الفكريّة والثقافيّة إلى إقامة مؤتمراتٍ خاصّةٍ بالأمن الفكريّ.

2. نأمل أن يقوم المسؤولون في مجال التعليم بإعداد لجنةٍ خاصّةٍ تحمل على عاتقها مسؤوليّة دراسة المفردات التعليميّة في المجال الفكريّ والدينيّ، وكشف الخلل فيها.

3. نقترح تشكيل لجنةٍ مؤلّفةٍ من خبراء متخصّصين في مجال الفكر والعقيدة والتربية، تقوم بكتابة مناهج تعليميّةٍ وتربويّةٍ في المجال الفكريّ العقديّ.

4. نقترح إقامة دوراتٍ وورشاتٍ خاصّةٍ بالتربية والتعليم الدينيّ العقديّ؛ بناءً على ما ذكر في المشروع، وينبغي أن يكون المشاركون فيها من الكوادر التعليميّة والتربويّة، لا سيّما المعنيّين بالتعليم الدينيّ، وذلك للاستفادة منها في مجال التعليم.

5. ندعو إلى إقامة ندواتٍ وملتقيّاتٍ لنشر مشروع التأهيل والتعليم العقديّ في أوساط المثقّفين والناشطين في المجال الإنسانيّ.

6. نرى ضرورة الاستفادة من وسائل الإعلام بأقصى درجةٍ ممكنةٍ؛ من أجل الترويج للثقافة العقديّة وفق المنهج المذكور؛ لكي يصبح ثقافةً عامّةً في أوساط المجتمع.

7. نأمل من القائمين على المشروع والعاملين فيه الجدّ والإخلاص لتحقيق الأهداف النبيلة الّتي تضمّنها المشروع.

الخلاصة الإنجليزية

3 - Persuasive dialectical approach: the basis of this approach is reason too. It seeks the facts for its own sake, and provides clear, irrefutable arguments and proofs that make opponents objectively accept and acknowledge them. We have also offered an elaborated discussion on its fields in the question of monotheism, administration of the Creator, knowing the prophet, and believing in him, and so on.

4 - Story and its method has active role in rooting and establishing of faith, through its psychological and emotional impact on human soul. The Holy Qur'an has given to story a great importance in this concern. So, has come the stories of Prophet Noah, Abraham and David to confirm this purpose.

narrative approach, which has so many divine lessons and examples. The result of this study is to get to the fact that the Qur'an has rooted in man certain beliefs that form the basis of the faith in Almighty Allah.

As to the term of Qur›anic approach included in this study, we mean by it our understanding of the method and the way which the Holy Quran followed through its holy verses, to consolidate and root faith in the soul of man. The method used in these verses may be to raise reason, common sense, or persuasion, so that man may get to know well Almighty Allah, know His prophets and messengers, and know resurrection and the Afterlife. And so on in the rest of the doctrinal system.

The Holy Quran has given to faith a great role in man's life, and deepened in the human soul certain methods that man can follow with light and guidance. Our study tries to show these methods and define their applications through Quranic verses and exegetic views.

Here, we brief the methods as the following:

1 - Innate approach: its reference to the general fundamentals of religion concerning the oneness of Almighty Allah. We have talked about the important applications of this approach through phenomena leading to it, such livelihood, knowledge of the unseen, and so on. And all of them are in harmony with this approach. They take man to believe in his Lord and Creator.

2 - Rational approach: this approach may be the most important one in the consolidation of faith. Surely, the main axis for the belief in Allah, prophethood, and the afterlife is reason. So, reason, as a criterion, is present throughout this study. We have discussed its important role in believing in the maker of life, prophethood, and resurrection, through Qur'anic applications and their analysis according to reason.

Qur'anic approach to rooting of Faith Applied analytical study

Yahya Aal Dukhi

Summary

In this study, we discuss the Qur›anic approach that establishes faith in man, by offering the tools that form the Quranic approach or that the Quran has used

It is the approach of common sense, reason, debate and story. So, our study discusses these methods objectively and scientifically, and shows the applications of every approach taking them from the Qur'an itself. After defining common sense, we deal with its applicable area, such as the phenomena of livelihood, life and death, and Knowledge of the Unseen. These areas cause to man an obsession that drives him, by common sense and conscience, to believe in the oneness of Allah. So is the rational approach. Reason in the Qur›anic and Hadith texts is the implicit authority, while prophets are the explicit authority. Reason, for man, is the tool of thinking, and the measure of distinguishing between good and evil. In fact, the realizing of all good is done by reason. We have defined reason and mentioned its applications, including the belief in the Wise Maker and Administrator, and the belief in prophethood and afterlife, and so on with the rest of the other approaches, such as debate which is just a goal and purpose, but not a means to get to the right and distinguish it from falsehood. Then comes the historical

when they fabricated the theory that said it was illegal to rise against unjust rulers. This theory had given oppressive rulers immunity in the face of any revolt against them that lasted for more than a thousand years. With this theory, they numbed the Umma and stopped its progress and development, until it has reached what it is in nowadays of backwardness and decline.

The Second is the danger of the method they follow in their reasoning. It is the method of selective ijtihad based on selecting certain evidences to produce such a dangerous theory. And all of that comes under the argument of ijtihad, which is also the most dangerous theory known to Islamic thought at all; because it is the only tool they have adopted to tear up religion and break up the Umma in the name of religion and the name of legality of ijtihad, where the Umma is still paying the price of this deadly theory with its animosity and disgusting sectarian wars.

In spite of the extinction of the Murji'ah as a theologian sect, and, in fact, the extinction of deferment thought in general, we see that there are ideas spreading from time to time in our nowadays societies, having the impressions of this thought and its extensions that separate faith from behavior, like the thoughts spread among the youth, especially in schools, universities, and open societies, that call for the unnecessity of committing to religious obligations, under the pretext that purity of heart makes man in no need of committing to those obligations, being unaware of the role of faith and behavior in spiritual perfection and moral progress for man. In fact, faith and behavior are two wings with which man does fly to the ranks of perfection. So, true faith can change the entire course of man's life, and lift him from the bottom of material life to the top of moral height.

The Relation between Faith and Behavior
The doctrine of modern deferment as an example

Safa'uddin al-Khazraji

Summary

This study deals with the relation between faith and behavior, showing its kind, discussing the mutual effects, and defining the position of this relation in the cognitive system of Islam, and its influence in moral progression and spiritual perfection of man, which may take him to the position of full monotheism (essence, attributes, and actions). The study also discusses the negative side of the phenomenon of separation between faith and behavior.

Perhaps the most dangerous of these intellectual trends is that which the Murji'ah believe in, because it would politically justify the rulers' injustice and oppression on the one hand, and socially will spread in the Muslim society moral degeneration and behavioral deviation on the other hand. The Murji'ah - whether we say it is a political creed assuming religious faith, or it is a doctrinal creed whose thought has been employed for politics - call for the separation of faith from behavior, and believe that faith and he belief in the two testimonies (shahadatayn) are sufficient, no matter how deviated man is in his behavior.

There is no doubt how dangerous this Umayyad thought is from two sides:

The first is that it justifies deviation and considers it legal in the name of religion, just as the Umayyads made injustice legal in the name of religion,



Integral Approach And Ontological Vision

Salih Al-Waeli

Summary

This article offers a serious analytical study of systematic thinking process to get to the highest universal facts, which are called as the universal vision or philosophical vision that constitutes man's cognitive belief about this existence. The aim of this study is to offer a view on positive methodological behavior in the process of building the doctrinal system by making use of all cognitive tools, and to make the most use of its data in proving the existential realities, and provide a real discussion of the contradiction between them. We also try, in this study, to get to a clear vision in making the cognitive tools integrative and not destructive, through the reference to their only authentic source, which is reason; the absolute scientific perceptual dominating tool in all levels of thought.

Through the various tools of knowledge, we can define the paths of making the universal doctrinal vision. In the first rank of faith, we have only the judgments of reason independent of any other tool; otherwise, we are faced by the imperatives of period, sequence, and the impossibility of getting to required certainty. As to the second rank, we can depend on two tools; the first is sense to prove the claim of prophethood by seeing the miracle or relying on recurrent traditions, and the second is to depend on text in proving the supernatural world in details. However, all that should be under the shade of reason and its judgments, for any other tool has no independence in any judgment; because they all depend, in their authenticity, on reason.

First Doctrinal Necessity

Reza Berenjkar

Mahdi Nusratiyan Ahour

Summary

The question of first doctrinal necessity is one of the most controversial issues in theology. The books of theology have discussed it and raised the question about it among all other doctrinal obligations. This matter has turned into a controversial topic, taking a very scope that every scholar has come to offer his own vision about the first doctrinal necessity.

From the most important theories in this study are: doubt, intent and will, consideration and reasoning, and the knowing of Allah. So if it is meant by first doctrinal necessity the first according to the original meaning, then it must be said that one of its evidences is the knowing of Allah. But if first is meant to be the first in any case, then it is meant to be the first doctrinal necessity. Thus, if we believe in innate and heartfelt knowing of Allah, then the belief in Allah and having faith in Him will be the first necessity.

So, any way and any philosophy in life must be built - like it or not - on a particular type of belief, view, and evaluation of existence, and on a special type of interpretation and analysis. To each principle, there is a specific impression and a certain pattern of reflection on the universe and existence. And this is the basis and intellectual background of that principle. This basis and that background is usually called the "universal vision". Every one of religions, laws, principles and social philosophies depends on a particular universal vision, and all the goals that some principle proclaims and calls people to keep to, all the methods it assigns, all the obligations and forbidden acts that it issues, and all the responsibilities that it founds are not but essential and necessary consequences of the universal vision that forms the main basis for that principle.

The Role of Faith in Building Ideology

Kamal Mass'oud Thabih

Summary

Seeking perfection - which is inseparable from man who tries to find his self and his real association - does only come under a universal vision, to which human reason appeal in founding an ideology that contributes to diagnosing the beginning and the end of his movement; because of the nature of the growing relationship between what exists and what should exist. Man cannot find his real identity and solve the cognitive question - where from, where to, and wherein - except under the existential and cognitive realism of the divine universal vision (faith), which in turn is considered as the basis for the construction of judgments, ethics, and law, and which reflects the firm coordination between the doctrinal dimension and the practical dimension. Hence, this article comes to shed light on the role of the divine universal vision (faith) in establishing the ideological vision by studying extraneous conceptual notions to form the cognitive orientation of the article through the two most important axes that are inseparable from all their joints: the universal vision and the ideological vision, and then to move on to discussing the universal vision issues, in terms of real theological issues; and then according to that, to divide the universal vision into divine and material visions. After that, we come to the generative role between the divine universal vision and the ideological vision. Then, we end the study with discussing the cognitive introduction and approach used in it.

It can be said that there are standards and measures acceptable to the wise about the distinction between true faith and false faith. Here are they:

1. the measure of sound reason

2. the measure of common sense

3. the measure of internal compatibility and harmony of faith

4. the measure of scientific results required and expected from faith

Therefore, every human being and every free scholar must apply these standards and measures to his idea and belief, and if his belief is consistent and applicable to these four criteria, then his faith will be true; otherwise, he should reconsider his faith without any fanaticism and obstinacy and make it in accordance with these criteria. In fact, the truthfulness of faith is not limited to these four criteria, but what we have mentioned are the most important of them.

impossible for contraries to meet together.

One of the most important studies in "Epistemology" is to find the standard to distinguish true knowledge from false knowledge. So, is there a criterion or criteria for evaluating human knowledge or not?

The answer to this very important question distinguishes between the sophistic current - and skepticism - which denies any criterion and standard of knowledge, and believes in the relativity of knowledge and the denial of any certain absolute knowledge; and between the current that focuses on the existence of a standard and measure in human knowledge.

In this article, we try to answer the following question: How do we distinguish between the true, correct faith and the false, incorrect faith?

Here, we should distinguish between two questions:

1. What is the standard for faith truthfulness and falsehood?
2. How do we distinguish between true faith and false faith?

There is a critical difference between the two questions; the first question generally looks into criteria and standards to differentiate between correct and incorrect knowledge, and suggests several things through which we can know true beliefs and false beliefs, whereas the second question is related to the application of standards to the evidences; it means that after knowing the general criteria for practically differentiating between true and untrue beliefs, how do we apply those standards to our beliefs to distinguish the true ones from the false? Logic undertakes this task and helps man in the application of standards to evidences, and guides him to see which is true and which is not.

The subject matter of our study in this article is the answer to the first question. That is to say, we want to shed light on the criterion of truth and falsehood in general, and look for standards and measures that may help us to distinguish true faith from false faith.



Standards of the Validity of Faith

Mustafa Azizi

Summary

Faith is the cornerstone of religious knowledge; for on which all moral values and individual and social behaviors depend. If faith is true, all what is based on it will be true, and if faith is corrupted, all that is based on it will be corrupted too. So, we must know acceptable standards and fully considered criteria in whose light we can distinguish between true faith and corrupted faith.

In this article, we have discussed several criteria and standards to distinguish the right from falsehood in beliefs, including: the appropriateness of faith for common sense, its aptness to sound reason, the compatibility and internal harmony between the elements of doctrinal system, and the compatibility of faith with the scientific results required.

Since this study depends on preliminary principles and studies, we have discussed, before showing the criteria, the doctrinal issues and their purposes, in order to reach the desired result.

If we realize that a part of man's beliefs is wrong and incorrect, and the remaining part is true and correct, then there must be some standards and criteria to distinguish true faith from untrue faith; in order to know the truthfulness of one of them and the falsehood of the other, since it is

used by evildoers and the unjust to achieve their interests and goals, and thus, their consequences would be against the happiness of mankind.

Fourthly: the science of faith is the best and most important among all sciences; for it concerns the most exalted fact; it is the Creator and Maker of this world with all it has, and this is in terms of reality. Studying of faith may be delayed, in terms of evidencing, until after knowing some sciences that prove some prerequisites of faith questions, such as cognitive and natural sciences.

The vision that one gets to has a great impact on the way of man's life and fate. So it is a must for every one - whatever his /her specialty is - to learn the path that can be followed in order to get out of his /her own specialty into the research about the Creator in an objectively scientific way, as common to the people of sciences and scientific professions. So, if one gets to proving that, he would make his specialty as a path and a guidepost for others to promote and prove it in the hearts of people, and not to remain in the circle of the subject matter of his specialization, knowing nothing else.

Firstly, the sciences that one learns and holds form a cognitive system, and this means that they are cognitively interconnected in a way or another, and have a natural hierarchy among themselves. Some of them are earlier and others are later. The understanding of this hierarchy and system is of great benefit to learners; for they can know in which rank their specialization lies within this system, and thus can determine the sciences that precede the specialization they study and the sciences that come later.

This matter is useful to a scholar to know from where to take the prerequisites of his specialty as established fundamentals, and which sciences can take their established fundamentals from his specialty; for when sciences have developed and been branched, it has become difficult for one person to know all specializations to make a scientific encyclopedia as it might have happened in the past. So it has become necessary for one to choose only one specialty to be creative in it. But in order to be realistic in his studies, one should take the prerequisites of his studies from one whom he trusts in and relies on in the specialties that have been before his one, and gives the results of his specialty to the people of specialties that come after him. He should not interfere in determining what has preceded, nor the results of what may come after his specialty, because this is not a specialized act, and may not lead to a realistic result.

Secondly, there are some sciences that all scholars - in various specialties - should learn and know well, because they have common advantage in all specialties, and those sciences are the cognitive sciences.

Thirdly, all sciences in their nature represent perfection for man, and involve in providing his welfare and happiness. However, they may be directed and

Faith and its position in the human thought

Falah Al-Aabidi

Summary

Human thought contains a great number of concepts and issues related to various topics, and to make use of which, scholars and researchers have paid too much attention to classifying them into groups of sciences according to their subject matter and the way of studying them, trying to discover the hierarchy between these sciences due to the order of their subjects; to get at a coherently cognitive system, including what is former and what is later according to reality and possibility, or according to learning and evidence. No doubt that among those concepts and matters, there is what is related to man's perceptions and visions about the cause of the world and its characteristics and actions, which has been classified as world view or faith. In these pages, we want to show the conception of faith and its position in this human cognitive system, and its rank among all sciences in that system.

Faith, in its two rational and religious dimensions, is at the top of theoretical sciences as to honor; for the honor of science is due to the honor of its facts and subject matters, and surely the science of faith is related to the most honorable and most perfect being at all; it is Almighty Allah, and His attributes and doings. So science of faith is prior to all sciences in terms of reality, and its subject matter are prior to all subject matters in terms of reality; for it is the starter and founder of them all.

Thus, we can infer the following:

It is this approach that has been confirmed by the infallible Imams (peace be on them) in many hadiths narrated from them. In a tradition related to Imam al-Kadhim (peace be on him), he said: «O Hisham, Allah has two authorities on people: explicit authority and implicit authority; the explicit one is the messengers, prophets and imams, and the implicit one is reason».

In order to achieve its sought vision, the magazine, in its general framework, is committed by offering topics compatible with the genuine Islamic thought to meet the needs of the intellectual and doctrinal arena in the Ummah, focusing on vital topics worthy of being researched and studied, and discussing, in a grave scientific manner, the intellectual and doctrinal spurious arguments raised in this concern, away from useless disputing method that can only result in separation and hatred.

All this goes according to the methodology of studying a special one topic for each issue of the magazine, shedding lights on all cognitive dimensions of the subject being discussed, taking into account the logical order of the subjects dealt with in the magazine as much as possible; to offer - through its successive issues - an integrated doctrinal system.

Editor's word

Summary

With each new birth of any human educational, intellectual project in any field of knowledge, new horizons open, with a luminous window of light carrying the lantern of intellectual and cognitive guidance in all sides of man's life, to dispel the darkness of ignorance that prevents perfection at all levels. And surely, this applies to the auspicious birth of our intellectual, doctrinal magazine that seeks to establish our new project, which tries to build and adapt an intellectual and doctrinal mission in the field of knowledge, that the al-Daleel Foundation has undertaken the responsibility of its success. At the same time, it seeks to face the intellectual challenges in today's world, and work to raise the level of doctrinal awareness among the Muslims in Iraq, in the Arab World, Muslim world, and everywhere in the world on equable scientific bases, following scientific research methods, and depending on specialized experts in this field. This task rests on a transcendent divine system based on reason and its adopted cognitive fundamentals, and on true religious texts taken from the Prophet and the infallible Imams (Allah's blessing and peace be upon them all), that have come to alert the mind to what it might neglect, and complete the shortcoming in understanding sciences that it is unable to understand by itself; to strengthen the intellectual construction of man who is the ultimate goal of religions' teachings, and intellectual and philosophical theories; and get man to the desired perfection for which he has been created to be Allah's deputy on earth, to undertake the trust, and dominate over all creatures by the will of the Almighty Creator.

Summary

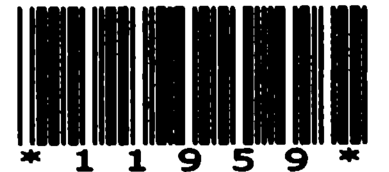
AL-DALEEL

INTELLECTUAL MAGAZINE
SPECIALIZED IN DOCTRINAL STUDIES



Contact Us:
Website: **www.aldaleel-inst.com**
Email: **magazine@aldaleel-inst.com**

Aldaleel.Inst
aldaleel_com







الدليل

02

AL-DALEEL

مجلّةٌ فصليّةٌ فكريّةٌ تعنى بالدراسات والبحوث العقديّة تصدر عن مؤسّسة الدليل
التابعة للعتبة الحسينيّة المقدّسة - العدد الثاني، السنة الأولى، شتاء ٢٠١٨

محور العدد: الإنسان والرؤية العقديّة (02)



العدد الثاني، السنة الأولى، شتاء 2018

02

مجلّةٌ فصليّةٌ فكريّةٌ تعنى بالدراسات والبحوث العقديّة
تصدر عن مؤسّسة الدليل التابعة للعتبة الحسينيّة المقدّسة

البريد الإلكترونيّ magazine@aldaleel-inst.com

CONTACT US:
Website: www.aldaleel-inst.com
Email: magazine@aldaleel-inst.com
Aldaleel.Inst
aldaleel_com

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة
2265 لسنة 2018

شروط النشر في المجلّة

1. تتبنّى المجلّة نشر الموضوعات ذات العلاقة بالبحوث الفكريّة العقديّة، الّتي تخضع للمعايير العلميّة، وتتوفّر فيها شروط النشر المعلن عنها في المجلّة.

2. تهتمّ المجلّة بمخاطبة الطبقة المثقّفة والمتخصّصين في العلوم العقديّة.

3. تعتمد المجلّة الحوار الهادف والهادئ القائم على أسسٍ علميّةٍ سليمةٍ وتدعو له.

4. لا ينشر في المجلّة أيّ موضوع يعتمد الخطاب الطائفيّ أو القوميّ، بل وكلّ ما فيه من إساءةٍ لشخصيّةٍ أو مؤسّسةٍ أو جماعةٍ.

5. تعرض البحوث والمقالات المقدّمة للنشر في المجلّة على محكّمين من ذوي الاختصاص؛ لبيان مدى موافقتها لشروط النشر المعمول بها في المجلّة، وصلاحيّتها للنشر، ويتمّ إشعار الكاتب بقبول البحث من عدمه أو تعديله وفقًا لتقارير المحكّمين.

6. لا تلتزم المجلّة بإعادة النتاجات المقدّمة للنشر إلى أصحابها، سواءٌ قبلت للنشر أم لم تقبل، كما لا تلتزم المجلّة بإبداء الأسباب الداعية لعدم نشر بحثٍ أو مقالٍ.

7. لا يجوز نشر البحث أو المقالة في مكانٍ آخر بعد نشرها في المجلّة إلّا بعد الحصول على إذنٍ كتبيٍّ من رئيس المؤسسة.

8. ترتيب البحوث في المجلّة يخضع لاعتباراتٍ فنّيّةٍ، ولا علاقة له بمكانة البحث وقيمته.



محتويات العدد

دراساتٌ:

أبوابٌ:

كلمة رئيس التحرير

د. علي شيخ

تعدّ مســـألة فهم فلســـفة الحياة والهدف من الخلقة من القضايا الّتي ما زال يكتنفهـــا الغموض لدى أغلـــب أعضاء الأسرة البشريّـــة، بالرغم من التطوّر الحاصل في مختلف المجالات العلميّة الدنيويّة وعلى مختلف الأصعدة، فالإنسان في عالمنا المعاصر ما زال يدور في فلك العبثيّة القاتل.

والإنســـان ـ هٰذا المخلوق المتمايز عن بـــاقي المخلوقات بما يمتلكه من قدراتٍ كبيرةٍ ـ يعيـــش اليوم حالةً من الحيرة والضياع، فهو يتقلّب في هٰذه الحياة من دون رؤيةٍ كونيّةٍ وعقيدةٍ واضحةٍ ومنســـجمةٍ مع فطرته، تســـتند على الأســـس العقليّة الثابتة، هٰذا كلّه مع امتلاكه للوســـائل الّتي يمكن أن تســـاعده للخروج من هٰذا الضياع والتيه، وأشرف تلك الوسائل نور العقل الّذي يميّزه عن باقي المخلوقات الأخرى، الّذي بإمكانه إماطة اللثام وكشـــف حقيقة فلســـفة خلقته في هٰذه الدنيا في أوضح صـــورةٍ ممكنةٍ، والتعرّف على خالقه الّذي أوجده والّذي أودع في فطرته هٰذا الميل لمعرفته، وعلى حدّ التعبير الديكارتيّ: «إنّ الله بعد أن خلق الإنسان وقّع على وجوده، كما يفعل الفنّان

حين يوقّع أسفل اللوحة بعد أن يفرغ من رسمها، وهٰذا التوقيع الإلٰهيّ هو الّذي يلحّ على الإنسان للسعي والبحث للوصول إلى الله» [إمام عبد الفتاح، معجم الديانات، ج 1، ص 19].

فالعقل السليم هو الّذي يميّز للإنسان سبيل سعادته الحقيقيّة الّتي يبتغيها ويمنح للحياة الهدفيّة العقلانيّة الّتي تجعله يعيش السعادة الحقيقيّة، وقد منّ الله على الإنسان بأن بعث له بين الحين والآخر رجالًا اصطفاهم لهدايته، يحرّكون تلك الفطرة المودعة في صميمه كلّما اندثرت وضاعت في خضمّ منعطفات الحياة ولهو تطوّرها.

ولأجل ضرورة العقيدة الصحيحة وأهمّيّتها في حياة الإنسان المعاصر؛ لذٰلك أرتات أسرة تحرير المجلّة أن تخصّص ملفّ العدد الثاني أيضًا لموضوع الإنسان والعقيدة؛ لما لهٰذا الموضوع من انعكاسٍ معرفيٍّ وأثرٍ سلوكيٍّ كبيرٍ على حياة الإنسان في مختلف المجالات، الدنيويّة منها والأخرويّة، وكذٰلك الفرديّة منها والاجتماعيّة.

وقد تمّت مناقشة جملةٍ من المواضيع المهمّة الّتي تتعلّق بالإنسان والعقيدة، سواءٌ في المجال المعرفيّ أم في المجال السلوكيّ، كالتأثير السلبيّ لقوّة الوهم ـ الّتي هي من القوى الإدراكيّة للنفس الإنسانيّة ـ على البحث العقديّ، فبالرغم من كونها تساعد الإنسان في إدراك المعاني الجزئيّة المتعلّقة بالمحسوسات، وتساعده كذٰلك في الحكم المتعلّق بالأمور المحسوسة ويكون حكمه صحيحًا، ولٰكنّها تتعدّى لتحكم في الموضوعات المجرّدة فيكون حكمها خطأً؛ لأنّها تحكم على الموضوع المجرّد على غرار ما هو ثابتٌ للموضوع المادّيّ المحسوس.

ومن المســـائل المعرفيّة الّتي تمّ تسليط الضوء عليها بشكلٍ مفصّلٍ كذٰلك مسألة المعرفة بين الإطلاق والنسبيّة وأثرها في العقيدة، وهي مسألةٌ أساسيّةٌ لها أكبر الأثر على الرؤية العقديّة عند أيّ إنســانٍ، وكان من الضروريّ بيان مباني المعرفة المطلقة وموضوعيّتها وواقعيّتها في نفسها، وكيفيّة اعتمادها على المبادئ العقليّة البدهيّة الصادقة بذاتها، وإثبات أنّ القول بالمعرفة النسبيّة يوقعنا لا محالة في الشكّ والسفسطة.

ومـــن البحوث التأصيليّة المهمّـــة الّتي تطرّق إليها ملـــفّ العدد، والّتي كانت بحاجةٍ إلى فكّ رموزها وإشـــكاليّاتها مســـألة دور الأوّليّات العقليّة في البناء العقـــديّ، فالعقل البرهانيّ هو المصدر الرئيســـيّ، بل الوحيد في بناء الاعتقادات المتعلّقة بالوجود الإلٰهيّ وصفاته، فجعله كثيرون أساسًا لتحديد مـــا يعتقد وما يتوقّف فيه، ولطالما وقع النزاع حـــول قدرة العقل على تقييم اعتقاداتٍ كهٰذه، ورفض بعضهم تبعيّة العقيدة لتقييم العقل وتحكيمه إلّا في حدود الأوّليّات أو ما يســـمّونه بالفطريّات، فإنّ قوام عمليّة الاعتقاد يتمثّل بالبناء على كـــون معرفتنا صائبةً، فكان من الطبيـــعيّ والضروريّ أن يكون موقف العقل البرهانيّ من كلّ الاعتقادات هو ضرورة اســـتنادها في نشـــوئها وطبيعة مضمونها إلى معايير الممارسة العقليّة البرهانيّة.

هٰذا بالإضافة إلى مســـائل معرفيّةٍ أخرى لها دورٌ مهـــمٌّ في بناء المنظومة العقديّة في حياة الإنســـان، وترتبط ببعض البراهين العقليّة كبرهان التلازم (الملازمات)، والإشارة إلى بعض تطبيقاته في الاستدلال العقديّ، عن طريق اســـتخدام الأســـلوب المنطقيّ والبرهانيّ وبيان أثره في تحصيل اليقين بالمعنى الأخصّ في إثبات الواجب.

ولم نغفل عـــن المناهج المعرفيّة غير البرهانيّة العقليّـــة اليقينيّة وأثرها في

الاســتدلال العقديّ، من هنا كانت هناك دراســةٌ مســتفيضةٌ حول ماهيّة الكشــف وحجّيّته، أو ما تسمّى بالمعرفة الشهوديّة في إثبات المسائل العقديّة، وبسبب الغموض الّذي يكتنف هذه المعرفة أحيانًا، واختلاطها أحيانًا أخرى بالأوهام؛ صارت خارجةً عن دائرة العقائد التي يُطلب فيها الوضوح واليقين؛ فكان لزامًا البحث عن حقيقة الشهود، وعلاقته بالمسائل الاعتقاديّة، ودراسة حجّية هذا الطريق، ومستوى هٰذه الحجّيّة.

كذٰلك حاولنا أن نسبر أغوار البحث في إحدى النظريّات الرياضيّة العقليّة الدقيقة والمهمّة، وهي نظريّة حساب الاحتمالات، فهي نظريّةٌ عقلائيّةٌ عرفيّةٌ، وأشرنا إلى كيفيّة إمكان الاستفادة منها في إثبات العقيدة، ومنها وجود الخالق ووحدانيّته.

وأمّا في جانب السلوك المعرفيّ، فكانت هناك بحوثٌ مهمّةٌ ترتبط بالانحراف الســلوكيّ المعرفيّ العقديّ - منها ظاهرة الانحــراف العقديّ - مع بيان أهمّ الأسباب أو الدواعي المعرفيّة أو النفسيّة أو الاجتماعيّة الّتي تقتضيها أو تمهّد لنشــوئها وانتشارها، ومعرفة العلاج المناســب والمتلائم مع تلك الأسباب والدواعي، وذٰلك من خلال السعي للوصول إلى ضوابط وأسسٍ ثابتةٍ للعقيدة الحقّة من جهةٍ، والعمل على صياغة الطرق والأســاليب النظريّة والتطبيقيّة الكفيلــة في القضاء على ظاهرة الانحراف العقديّ، أو التقليل من أضرارها وعواقبها الوخيمة في واقعنا المعاصر من جهةٍ أخرى.

وكان لزامًا التطرّق إلى مواضيع مرتبطةٍ بالواقع اليوميّ للإنســان المعاصر، ومدى الحاجة إلى العقيدة في عصر التكنولوجيا وتطوّر العلوم البشريّة المحيّر للعقول، وهل يســتطيع الإنســان فعلًا أن يكتفي بالتكنولوجيا والتطوّرات الحديثة باعتبارها عنصرًا يخلق له السعادة والراحة، ويضع العقيدة أو الدين

جانبًا؟ وأثبتنا أنّ للعقيدة دورًا محوريًّا وأساسيًّا في هويّة الإنسان وحياته، بل تتضاعف حاجته إلى العقيدة كلّما واكب التطوّر العلميّ؛ لإنّ الوصول إلى السعادة الحقيقيّة والأبديّة لا يمكن إلّا باعتناق العقيدة الصحيحة والعمل في ضوئها.

ولا تزال هناك مجموعةٌ من الأسئلة تتبادر إلى أذهان كثيرٍ من الناس حول حقيقة الإنسان والحياة، وكلٌّ يجيب عنها بشكلٍ يتناسب مع إدراكه وشعوره؛ لماذا خلق الله الإنسان؟ وإلى أين سيؤول مصيرنا بعد هٰذه الحياة؟ وما هي الحياة الحقيقيّة وكيف ننالها؟ ولا يخفى أنّ هٰذه التساؤلات هي من اقتضاءات العقل البشريّ، وأنّ شوق البحث عن الحقيقة هو جزءٌ لا يتجزّأ من طبيعة الإنسان، فمن مزايا العقل أن يتساءل عن حقيقة الأشياء وعلّتها. ويمكن القول إنّ الإجابة عن هٰذه الأسئلة هي ما يوجّه الحياة ويعطيها استمراريّةً وحيويّةً، ولٰكنّها في الوقت نفسه تتوقّف على فهم حقيقة الإنسان بشكلٍ صحيحٍ وعميقٍ، وكذٰلك على فهم فلسفة الحياة، سواءٌ كانت الحياة بالمعنى الفسيولوجيّ والبايولوجيّ الّذي يهتمّ بدراسة الحياة الجسمانيّة وأشكالها المختلفة ووظيفتها وكيفيّة تكاملها، وفي هٰذا المعنى يشترك الإنسان مع سائر الكائنات الحيّة الأخرى، ويضدّ هٰذا المعنى من الحياة الموت والإخلال في وظائف الجسد؛ أم الحياة المعنويّة الّتي يُنظر فيها إلى معنًى ينسجم مع الوجود الإنسانيّ وحقيقته، وهي الحياة الّتي تكون مسرحًا لتحقيق الكمالات الكامنة في الإنسان الّتي من خلالها يتذوّق معنى السعادة المنشودة للإنسان، وبها تتحقّق إنسانيّة الإنسان، ويقابل هٰذا المعنى للحياة الهلاك المعنويّ والعبثيّة المقيتة الّتي تفقد الحياة قيمتها ومعناها الحقيقيّ؛ لذا فإنّ الحياة المعنويّة أكثر احتياجًا للهدفيّة وأشدّ اقتضاءً لها؛ لأنّها مرتبطةٌ بجوهر الإنسان وحقيقته الخالدة.

فالإنسان مخلوقٌ مركّبٌ من بُعدين هما الجسد والروح (النفس)، وحقيقته الجسديّة ترتبط بالمعنى الأوّل للحياة، وحقيقة الروح ترتبط بالمعنى الثاني للحياة وهي الحياة المعنويّة، والسعادة الحقيقيّة هي التكامل في كلا الجانبين الجسديّ والروحيّ، ولٰكن يبقى الجانب المعنويّ وحقيقة الروح هو الأشرف والأرفع، وتكاملها هو الغاية الحقيقيّة الّتي تتحقّق من خلالها سعادة الإنسان، وحقيقته الإنسانيّة المتعاليّة هي الّتي تؤهّله ليتربّع على قمّة عالم الخلق.

لقد أثبتت تجارب حياة الإنسان بشكلٍ لا يقبل الشكّ والترديد أنّ الحياة من دون هدفٍ حياةٌ فاشلةٌ وعبثيّةٌ وتعيسةٌ، والإنسان بدون هدفٍ كسفينةٍ بدون دفّةٍ تتلاعب بها الرياح كيف تشاء. ولا شكّ في أنّ كثيرًا من الناس لا يفقهون لحياتهم معنًى؛ بسبب افتقارهم إلى الهدف المنطقيّ والعقلانيّ في حياتهم، أو اقتصارهم على الأهداف الدنيويّة المحدودة والزائلة الّتي لا تُضفي على الحياة الروحيّة معنًى؛ ولذٰلك نجد مثل هٰذا الشخص يشعر بالعبثيّة؛ ولذا فإنّ نوعيّة الحياة وكيفيّتها تعتمد على نوعيّة الهدف الّذي يروم تحقيقه الإنسان فيها، والحياة رحلةٌ قصيرةٌ، ولٰكنّها مهمّةٌ للغاية؛ لأنّها المَعْبَر للحياة الخالدة الّتي نعيشها بعد الموت، وهي الّتي تحدّد نوعيّة تلك الحياة من سعادةٍ أو شقاءٍ، فإمّا سعادةٌ أبديّةٌ، أو شقاءٌ أبديٌّ.

إنّ معرفة الإنسان لحقيقته المتعالية ومدى طاقاتها الكامنة تضيء طريقه ومسيرته نحو الكمال والسعادة، وترشده إلى تبنّي الرؤية الكونيّة السليمة، وهي أفضل المعارف حسب تعبير الإمام أمير المؤمنين إذ يقول: «أفضل العقل معرفة الإنسان نفسه، فمن عرف نفسه عقل، ومن جهلها ضلّ» [الريشهريّ، ميزان الحكمة، ج 3، ص 1881]. هٰذه المعرفة هي في الواقع الكمال الّذي يحقّق للإنسان السعادة

الأزليّـــة، ولا يمكن إدراك هٰذا الكمال ونيلـــه إلّا بالقدرة العقلانيّة، ومن هنا جاءت كلمات الفلاســـفة والحكماء في التأكيد والحثّ على معرفة حقيقة النفس الإنســـانيّة، وكلّما اكتملت معرفة الإنســـان بنفســـه، استطاع فهم حقيقة الحياة وفلســـفتها بشـــكلٍ أكمل وأتمّ، واقترب أكثر مـــن تبنّي رؤيةٍ كونيّةٍ عقلانيّةٍ منســـجمةٍ مع حقيقته، وهٰذه المعرفة هي الّتي تمنح الإنسان الاطمئنان والســـكون والراحة، وتخرجه من حالة العبثيّة والحيرة الّتي يعاني منها في زماننا هٰذا؛ بسبب التشتّت الفكريّ والضياع المعرفيّ وغياب النظرة العقليّة المنطقيّة لحقائق الحياة وفلسفتها.

بالإضافة إلى أنّ هٰذه المعرفة تســـاعد الإنســـان في التغلّب على كثيرٍ من الصعوبـــات الّتي تواجهه في مســـيرة الحياة، وأنّ معرفـــة النفس وملامحها ومكامـــن قوّتهـــا وضعفها تعدّ مفتاح التطـــوّر والنجاح في الحيـــاة الدنيويّة القصيرة، وكذٰلك في الحياة الأخرويّة اللامتناهية، ولٰكن للأســـف! فإنّ ما نشاهده اليوم من ضياعٍ وانحرافٍ عن ســـبل العقل والوحي هو نتاج الغفلة عن هٰذه المعرفة المتعالية، فيعيش الإنسان في الجهل والضلال، كما قال أمير المؤمنين: «عَجِبْتُ لِمَن يُنْشِـــدُ ضَالَّتَهُ وَقَدْ أَضَلَّ نَفْسَهُ فَلا يَطْلُبُها» [الآمديّ، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 233]. والواقع أنّ سبب انحراف الإنسان هو غفلته عن حقيقة نفسه، وجهله بالهدف السامي الّذي خُلق من أجله.

مقالاتٌ

جدليّة الرؤية الأنسنيّة والرؤية العقديّة

د. سيد روح الله الموسوي

الخلاصة

الأنسنة هي مدرسةٌ فكريّةٌ ظهرت في الغرب بالتزامن مع النهضة الغربيّة، تؤكّد على محوريّة الإنسان وليس الله، وتأمين سعادته الدنيويّة وليس الأخرويّة، بالاعتماد على العقل الإنسانيّ التجريبيّ وليس الوحي السماويّ. والعقيدة هي الحكم الذهنيّ الجازم الّذي ثبت لصاحبه بأنّه صادقٌ بالبرهان. والمراد من النسق العَقَديّ هو تلك المنظومة الفكريّة الحاصلة من المنهج البرهانيّ الّذي هو عبارةٌ عن الطريقة الاستدلاليّة على أساس النظريّة المبنائيّة. عالجنا في هٰذه المقالة شبهة جدليّة الرؤية الأنسنيّة والرؤية العقديّةالعَقَديّة وأشرنا إلى المشاكل الّتي تعاني منها الأنسنة في بعديها النظريّ والعمليّ حول رؤيتها الخاطئة للإنسان، الّتي تؤدّي إلى أزمة الهويّة والإفراط والتفريط في التعاطي مع الإنسان وفق المنهج العقليّ. وفي المقابل وضّحنا أيضًا صورة

الإنســـان في النســـق العَقَديّ الصحيح المرتكز على المبنائيّة والبرهان، وبيّنّا مدى صحّتها وانسجامها مع الواقع والفطرة الإنسانيّة.

المفـردات الدلاليّـة: الأنسـنة، العقيـدة، العقل، البرهـان، النسـق العَقَديّ، الإنسان، الله.

مقدّمة

أصبحـــت النظرة الأنســـنيّة ومفاهيمها اليوم شـــائعةً في الغرب، بحيث فرضت نفســـها ورؤيتها على أغلب الاتّجاهـــات والفعاليات الفكريّة هناك. وليست الأنسنة مجرّد مدرسةٍ من المدارس الفكريّة والفلسفيّة أو في عرضها، بل تُعدّ الخلفية الفكريّة لكثيرٍ من المدارس والنظريّات الفلسفيّة كالليبراليّة والعلمانيّة والماركســيّة وغيرها من المذاهب الّتي نشأت عن الأنسنة. أثّرت الأنسنة بشعاراتها الخلّابة على البعض في عالمنا الإسلاميّ، فادّعوا بأنّ الأنسنة الّتي جعلت الإنســـان في مركز اهتمامها وتركت التعبّد لله، كرّمت الإنسان وضمنت له الســـعادة والأمان وجعلته حرًّا، وأتت له بمكتسباتٍ مثل قانون حقوق الإنســـان، واســـتطاعت أن تقود البشريّة إلى هٰـــذا التطوّر الهائل في العلوم والتكنولوجيا، كلّ ذٰلك نتيجة اســـتغنائها عن الوحي، واكتفائها بما يملكه البشر من الطاقات، ولا سيّما العقل التجريبيّ؛ ولذٰلك فهم يعتقدون بأنّ الأنسنة أو مذهب الإنســـان أفضل وأكثر فائدةً من الدين والعقيدة. بل ادّعى بعض المتنوّرين بأنسنة الدين أو بقراءةٍ أنسنيّةٍ للدين. تسعى هٰذه المقالة وبمنهجٍ عقليٍّ بحتٍ أن تدرس مدى صحّة هٰذا الادّعاء، وتحاول أن تجيب عن هٰذا التساؤل: هل علينا أن نقوم بأنسنة العقيدة، أو ينبغي أن ننقد الأنسنة ونقيّمها اعتمادًا على المنظومة العَقَديّة؟

أوّلًا: التعريفات

1: الأنسنة

الأنسنة (النزعة الإنسانيّة) هي مصطلحٌ عربيٌّ يُستخدم ليعبّر عن humanism، وهي رغم تعدّد معانيها [Law, Humanism: A Very Short Introduction, 16] بيد أنّها في معناها العامّ نظامٌ فكريٌّ احتلّت فيه القيم والنفعيّة والكرامة الإنسانيّة مكانةً بالغةً بصورةٍ خاصّةٍ [المصدر نفسه]. ظهرت هٰذه النزعة بصورةٍ تدريجيّةٍ في الغرب في عصر النهضة لتصبح الرؤية العامّة والنظرة النموذجيّة والموقف المهيمن (Superparadigm) الّذي ظهرت في أحضانه وترعرعت سائر المدارس الفكريّة الغربيّة. ومن المثير أنّنا إذا راجعنا الاشتقاق فسنرى أنّ للمصطلحين human بمعنى الإنسان وhumble بمعنى المتواضع جذرٌ واحدٌ وهو مفردة humus في اللاتينيّة بمعنى التراب، ومنها humanus في اللاتينيّة بمعنى الترابيّ أو الإنسان [Davies, Humanism, 126]. في المقابل تستخدم مصطلحات deus, divus, divinus في اللاتينيّة بمعنى الآلهة وسكّان السماء. كان العلماء ورجال الدين في نهايات القرون الوسطى يميّزون بين divinitas (العلوم والأنشطة المستنبطة من الكتاب المقدّس) وhumanitas (ما يرتبط بالأمور العمليّة في الجانب غير الدينيّ للحياة)، وبما أنّ القسم الأخير كان يستقي أغلب مصادره وإلهاماته من اليونان القديمة، فقد أطلق مترجمون إيطاليّون على هٰذه المصادر ومعلّميها عنوان umanisti بمعنى humanist أو إنسانيٌّ [المصدر نفسه]، أمّا الأنسنة اصطلاحًا فهٰكذا عرّفها معجم وبستر:

«هي عقيدةٌ أو موقفٌ أو طريقة حياةٍ تتمحور حول المنافع أو القيم الإنسانيّة، أو الفلسفة الّتي ترفض عادةً ما وراء الطبيعة، وتشدّد على كرامة الفرد وقيمته وقدرته على تحقيق الذات من خلال العقل» [Webster, 2005].

2: العقيدة

العقيدة في اللغة مأخوذة من العقد نقيض الحلّ [ابن سيّده، المحكم والمحيط الأعظم، ج1، 165] والعقيدة على وزن فَعِيلَةٌ بمعنى مَفْعُولَةٌ، وتعني الْمُعْتَقَدَ أو الشيء الْمُعْتَقَدَ، وقيل إنّها مَا يَدِينُ الْإنسان بِهِ [الفيّوميّ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعيّ، ج 2، ص421].

أمّا بالنسبة إلى التعريف الاصطلاحيّ، رأى بعض المحقّقين أنّ العقيدة أمرٌ وجدانيٌّ، فيكون غنيًّا عن التعريف، في حين حاول البعض أن يقدّموا تعريفًا للعقيدة بقولهم: «ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل» [الجرجانيّ، كتاب التعريفات، 66]. والبعض الآخر عرّفها بأنّها الرأي المشترك بين أتباع مذهبٍ واحدٍ، مثل العقيدة الرواقيّة أو العقيدة الماركسيّة. وقدّم البعض تعريفًا للعقيدة مع ذكر تقسيماتها، فبعدما عدّ العقيدة أو الاعتقاد تصديقًا قال: «حيث هو (الاعتقاد) تصديقٌ فلا بدّ فيه من الحكم بمتصوّرٍ على متصوّرٍ، فذٰلك الحكم إن كان جازمًا مطابقًا ثابتًا فهو العلم، وإن كان جازمًا مطابقًا غير ثابتٍ فهو التقليد المحقّ، وإن كان جازمًا غير مطابقٍ فهو جهلٌ مركّبٌ» [الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، 97].

وذهب بعض المؤلّفين إلى وجود اختلافٍ جذريٍّ بين العقيدة والاعتقاد، فأوردهما في مدخلين منفصلين من معجمه الفلسفيّ، وعدّ العقيدة بمعنى Dogma(*) والاعتقاد بمعنى belief(**) [صليبا وصانعي، فرهنگ فلسفي، 147] ولٰكنّ

(*) عرّف معجم أكسفورد لفظ dogma:

a principle or set of principles laid down by an authority as incontrovertible.

(**) هٰكذا عرّف معجم أكسفورد لفظ belief:

an acceptance that something exists or is true, especially one without proof - a firmly held opinion or conviction - a religious conviction.

الظاهـــر ترادفهما كما صرّح به المؤلّف نفســـه في مدخل العقيدة. نعم يمكن القول إنّ العقيدة هي مورد الاعتقاد وموضوعه، في حين أنّ الاعتقاد هو حالة الذهن والنفس بالنسبة إلى العقيدة.

وأخيرًا، إنّ مفهوم العقيدة في أذهان المتكلّمين اليوم ـ الّذي نقصده هنا ـ هو ذٰلك الحكم الذهنيّ الجازم الّذي ثبت صدقه على أساس المنطق والبرهان، والمراد من النســـق العَقَديّ هو تلك المنظومـــة الفكريّة الحاصلة من المنهج البرهانيّ أو الطريقة الاســـتدلاليّة المرتكزة على البنائيّة الّتي تنتج هٰذا النوع من العقيدة.

ثانيًا: الإنسان و النظرة الأنسنيّة

1. تاريخ الأنسنة

إنّ الأنســـنة والنهضة توأمان؛ ولذٰلك فـــإنّ كلّ العوامل المؤثّرة في ظهور النهضة مؤثرةٌ في تكوين الأنسنة أيضًا. وهٰذه العوامل ترجع أساسًا إلى القرون الوسطى المسيحيّة، الّتي تؤدّي دراستها إلى فهم كيفيّة وصول ذٰلك المناخ الثقافيّ والسياسيّ إلى النهضة والنظرة الأنسنيّة. لقد كانت القرون الوسطى الأوربّيّة تعرف بهيمنة الكنيســـة على الحياة الفكريّة والثقافية في العالم الغربيّ، فلقد كانت تنظر إلى الإنسان على أنّه مذنبٌ يولد بالخطيئة الأصليّة، كما أنّها كانت تحكم بتمايـــز الدين والدنيا وتعارضهما، وأنّ العقـــل يوصف كالعدوّ اللدود للإيمان عند المســـيحيّين في الأعمّ الأغلـــب [Wilkens, Faith and Reason: Three Views, 9]. كأنّ على الإنســـان أن يختار بين الدين والدنيا والمعنويّات والمادّيّات ولا مجال للجمع بينهما. هٰذا بالإضافة إلى مواجهة الكنيسة القاسية للعلماء،

ونقصان المفاهيم الدينيّة والكلاميّة المسيحيّة أو ضعفها، والاعتقاد بتساوي النظريّات الفلسفيّة والعلميّة القديمة مع المعطيات الوحيانيّة، كلّ ذٰلك مهّد الأرضيّة لتغيير رؤية الأنسان الغربيّ، وخلق الأجواء المناسبة لاتّجاهه نحو الأنسنة. كان رجال الدين المسيحيّون الّذين يُعرفون بالعلماء البروتستانتيّين هم الروّاد في الاتّجاه الّذي كان يدعو إلى التغيير، ولٰكنّ المفكّرين اللادينيّين هم الّذين قاموا بعدهم بالدور الأساس في تغيير وجهة الناس من السماء إلى الأرض، ومن الدين إلى الفلسفة العلمانيّة. وعلينا أن لا ننسى الدور الاستثنائيّ للفنّانين والنخب المثقّفة في هٰذا التغيير، وفي حدوث هٰذا المنعطف التاريخيّ الخطير. فهم كانوا المحرّك الأوّل والعامل الأقدم في تغيير رؤية الناس الكونيّة وذوق المجتمع الفكريّ(*). لقد كانت الأنسنة في بداياتها في عصر النهضة حركةً ثقافيّةً وفنّيّةً وأدبيّةً، وتختلف الرسوم الّتي كانت على جدران الكنيسة في عصر النهضة عمّا كانت عليه في القرون الوسطى. لقد عُرض الإنسان في هٰذه الرسوم بصورةٍ غير مسبوقةٍ في عرض الإله، وبصورةٍ عاريةٍ تشبه الفنّ اليونانيّ القديم، ومن المثير أنّ يقظة العقل الأنسنيّ أيضًا كانت تؤخذ بعين الاعتبار في الرجوع إلى مدرسيّات اليونان وروما ودراستها [Lamont, The Philosophy of Humanism, 22]. وقد لمحت أولى شرارات هٰذه الرؤية الثقافيّة في إيطاليا، كما ترجع الجذور الفلسفيّة لها إلى البلد نفسه، وإلى عالمٍ شاعرٍ باسم فرانجسكو بترارك (Francesco Petrarch]. ومع أنّه كان رجلًا مسيحيًّا كاثوليكيًّا متديّنًا، إلّا أنّه جاء بآراءٍ جديدةٍ في الفكر المسيحيّ أصبحت موضع النقاش بين المفكّرين، ومرجعًا للأنسنيّين في القرون اللاحقة. وقد

(*) للاطّلاع التفصيليّ الفلسفيّ على كيفيّة تأثير الفنّ على النهضة العلميّة في أوربّا راجع المصدر التالي:

The role of art in the Scientific Renaissance' by Giorgio de Santillana 'In Critical Problems' in the history of Science', edited by Marchall Clagett, Univ of Wisconsin Press, 1969.

كان يقول: «إنّ الإله قد أعطى البشر قدراتهم الفكريّة والإبداعيّة الواسعة لاستخدامها على أكمل وجهٍ، وهٰذا ممّا كان يدعو إلى تسليط الضوء على دور الإنسان وإرادته وقدراته في تعيين مصيره» [Faryde, Humanism and Renaissance Historiography, 56]. وقد كان بترارك من جملة الباحثين المهتمّين بإحياء الآثار المتبقّية من اليونانيّين القدامى وتفسيرها.

ولا تخفى في هٰذه الفكرة بوادر الفكر العلمانيّ كذٰلك، ومع كلّ هٰذا كان الوجه الفنّيّ والثقافيّ هو الغالب على الأنسنة حتّى أواسط القرن الثامن عشر، إذ بدأت دورةٌ جديدةٌ للأنسنة تسمّى بالأنسنة التنويريّة غلب عليها الطابع الفلسفيّ والفكريّ أكثر من الطابع الفنّيّ والثقافيّ، وتبدّلت إلى نظامٍ فلسفيٍّ أو مدرسةٍ فكريّةٍ تنحصر العناية فيها على تنظيم الحياة الدنيويّة والمجتمع الإنسانيّ بالعقل الإنسانيّ المادّيّ. وهٰذا التيّار الفلسفيّ كان يتعامل مع المسيحيّة كأنّها أسطورةٌ تنسجم مع أوهام الناس العاديّين وحوائجهم الأخلاقيّة، إذ لا ينبغي لأصحاب الفكر أن يأخذوها ـ أي المسيحيّة ـ على محمل الجدّ. ومع أنّهم كانوا يعدّون أنفسهم مسيحيّين، لٰكن كانوا ينظرون إلى العقل على أنّه المصدر الأفضل والأولى للمعرفة. وبلغ الأمر في تطوّر هٰذا التيّار الفلسفيّ إلى التصريح الصارخ بما كان يضمره سابقًا، وهو إنكار وجود الإله والحقائق الميتافيزيقيّة؛ الأمر الّذي جعل سقوط هٰذا التيّار في يد الملحدين أمرًا حتميًّا، وهم اليوم الّذين يُعرفون بمن ينادي للأنسنة بتفسيرهم الخاصّ لها، ويدافعون عنها وينظّرون لها. لقد ترك فكر الأنسنة أثره العمليّ على المجتمع الغربيّ بالتدريج، فأخرج هٰذا التيّار الفكريّ الحكومة من يد الكنيسة على الرغم من أنّ المنهج الغالب المتّبع في دراسة الأمور بشكلٍ عامٍّ لا زال قائمًا على النظرة المسيحيّة. وعلى

سبيل المثال عارض المذهب البروتستانتيّ المتأثّرُ بالاتّجاه الأنسنيّ غاليلو فيما ذهب إليه من محوريّة الشمس؛ على اعتبار أنّ ذٰلك غير منسجمٍ مع المنهج المسيحيّ. ولٰكنّ تغيّر هٰذا المنهج شيئًا فشيئًا، وفي خطوةٍ ثانيةٍ أصبح المنهج التجريبيّ هو المنهج الوحيد المعتبر في دراسة الأمور في ظلّ الإنجازات العلميّة والتطوّرات الصناعيّة الهائلة في الغرب. ثمّ تزامنت الخطوة الثالثة للأنسنة مع عصر التنوير والحداثة، حيث انصبّت جلّ اهتمامات الغرب على الإنسان وتلبية حوائجه المادّيّة. وفي عام 1933 أصدر التيّار الأنسنيّ أوّل بيانٍ رسميٍّ له، وخلافًا للبيانات اللاحقة عُرّفت الأنسنة فيه دينًا جديدًا بدلًا من الأديان السابقة الّتي كانت تتبنّى الوحي أساسًا لها. وقد أعدّ مسوّدة البيان كلٌّ من روي وود سلارز (Roy Wood Sellars) ورايموند براك (Raymond Bragg) ووقّع عليه 34 شخصًا من جملتهم الفيلسوف المعروف جون دِيُوي (John Dewey). يشير الأصل الأوّل من هٰذا البيان إلى أنّ العالم غير مخلوقٍ [Lamont, The Philosophy of Humanism, 311- 315]. ثمّ صدر البيان الثاني عام 1973 تحديثًا للبيان الأوّل، وأُعرب فيه عن أنّ النازيّة والحرب العالمية الثانية أثبتتا بأنّ البيان الأوّل كان متفائلًا أكثر من اللازم. فكان من أكثر العبارات نقلًا ممّا جاء في البيان الثاني هي: «لن ينجينا إلٰهٌ، يجب علينا أن ننجي أنفسنا بأنفسنا» [ibid, 318- 327]. وأخيرًا أصدر المنتدى الأنسنيّ الأمريكيّ البيان الثالث للأنسنة عام 2003 بصورة أكثر إيجازًا بالنسبة إلى البيانين السابقين [www.americanhumanist.org]. كان الملحد المعروف الفيلسوف أنتوني فلو، الّذي رجع عن إلحاده عام 2004، من الموقّعين المعروفين على البيان الثاني والثالث، ورأس الإلحاد ريتشارد دوكِنز، العالم الفيزيائي، من الموقّعين على البيان الثالث.

2. عناصر الأنسنة وميزاتها

توجد أنواع متعدّدةٌ من الأنســنة في عالمنا المعاصر مثل الأنسنة العلمانيّة (Secular Humanism)، والأنسنة الدينيّة (Religious Humanism)، والأنسنة الماركسيّة (Marxist Humanism)، والأنسنة الأخلاقيّة (Ethical Humanism)، والأنســنة الطبيعيّــة (Naturalistic Humanism)، والأنســنة الديمقراطيّة (Democratic Humanism)، والأنســنة العلميّة (Scientific Humanism) و... [Pinn, What is Humanism and Why Does it Matter?, 134] وقــد اســتُخدم مصطلــح في معــانٍ متعــدّدةٍ يصعــب على المــرء إحصاؤهــا [Vaughn & Dacey, The Case for Humanism: An Introduction, 5] يبدو أنّ كلّ المدارس الّتي تتّســم بصفة الأنســنة تشــترك في بعض الميزات الّتي ســنذكرها فيما يأتي، خاصّةً وأنّنا نقصد بالأنســنة هنا تلك المدارس الّتي تشــترك في تلك المواصفات(*).

3. الميزات المشتركة للأنسنة

أ. الإنســان هو المحور في الأنســنة وليس الإله على عكس ما تعتقد به الأديان. فليس في الوجود شيءٌ ـ حتّى الله ـ أهمّ وأغلى من الإنســان، بل إنّ «اســتبدال محبّة الإله بمحبة الإنسان هي في طريق تطوّر النوع الإنسانيّ» كما يعتقد إريك فروم (Erich Fromm) المفكّر الأنســنيّ المعروف [Fromm, The Art of Loving, 73-74]. فالإنسان هو مالك الكون وكلّ شيءٍ يبدأ منه وينتهي إليه، كلّ شيءٍ، حتّى الإلٰه هو للإنســان ويتوجّب أن يكــون تحت تصرّفه؛ وبناءً

(*) للاطّلاع على بعض التعاريف المعروفة للأنسـنة راجع الصفحة 7، وللاطّلاع على 17 موردًا من المعتقدات الفلسفيّة لأتباع مدرسة الأنسنة راجع الصفحة 9 من كتاب:

The Case for Humanism: An Introduction, by Lewis Vaughn, Austin Dacey

على هٰذا ليس على الإنســـان تكليفٌ تجاه غـــيره، ولا يحقّ لأحدٍ أن يجعل له قيدًا أو حدًّا. وليس هناك قيمٌ مطلقةٌ وراء الإنســـان. هٰكذا يحتلّ الإنسان في الأنســـنة مقام الإله ، والإله إمّا يُحذف أو يكون تابعًا للإنسان الّذي أضحى مصبوغًا بنوعٍ من القداســـة. بل بلغ الأمر إلى الحدّ الّذي قبل فيه أوغســـت كونت بأنّ الإنسان في كلّ الأزمان يستحقّ العبادة [Committee, The Experiences and Challenges of Science and Ethics, 61]. وبهٰـــذا تتعارض الأنســـنة مع الأديان، وتؤدّي هٰذه الرؤية إلى الدور المحوريّ للفرديّة ومحوريّة الـ "أنا" الإنســـانيّة في بلورة رؤانا عن الوجود والمعرفة والأخلاق.

ب. الحيـــاة الدنيويّـــة هي حياتنـــا الوحيـــدة [Law, Humanism: A Very Short Introduction, 2] وفرصتنـــا الأولى والأخيرة، فيجب أن يكون هدف الإنســـان الأساسيّ تنظيم حياته الفرديّة والاجتماعيّة في هٰذه الدنيا، وليس الاهتمام بما يريده الله منه، أو الالتفات إلى الســـعادة الأخرويّة. في الواقع، قيمة الأنسان وأفضليّته تتحدّد بهٰذه القدرة الّتي تمكّنه من تنظيم حياته الدنيويّة وتدبيرها، وليـــس بأنّ يكون له بُعدٌ ملكوتيٌّ؛ فالهدف من الحياة هو بناء الدنيا والحصول على حياةٍ دنيويّةٍ أفضل، وليس الوصول إلى الرقيّ المعنويّ والقرب الإلٰهيّ.

ج. يعـــدّ العقل القائم بالذات هو البعد الأســـاسيّ في الوجود الإنســـانيّ [Luik, Humanism, 3672]؛ ولذا يســـتغني الإنسان بعقله في معرفة نفسه والوجود والسعادة وطريق الوصول إليها. فبإمكان العقل الإنسانيّ معرفة القيم الأخلاقيّة والحقوقيّة، ولا يحتاج إلى الدين والوحي لمعرفة كيفي تكون الحياة الأخلاقيّة. وللعقل القدرة على وضع معايير الحقوق والدستور والحكومة الصالحة أيضًا، وهٰذا يُغني الإنســـان عن الدين والتعاليم الوحيانيّة، وبهٰذا تكون العلمانيّة عنصرًا من عناصر الأنسنة.

د. أنّ العقل المقصود في الأنسنة هو العقل التجريبيّ والاستقرائي المستخدم في المنهج العلميّ؛ ولذلك يعدّ الاعتمـــاد على المنهج العلميّ دون الرجوع إلى الديـــن والوحي اعتمادًا عقلانيًّا [Norman, On Humanism, 53]. وفي الواقع، تعتقد الأنســـنة أنّ الأمر الّذي لا ينكشـــف بالعقل التجريبيّ غير قابلٍ للكشف مطلقًا، بل يعتقد بعضهم بعدم وجوده؛ لأنّ ما لا يمكن كشـــفه للإنســـان فهو غير موجودٍ حسب اعتقادهم، وبهٰذا يغدو الأنسنيّون ملحدين، أو على الأقلّ لا أدريين [المصدر السابق].

هـ. يملك الإنسان وجوده ومصيره، وهو موجودٌ عالِمٌ مريدٌ ومختارٌ، وليس خاضعًا للطبيعة والتاريخ. والاعتقاد التامّ بقدرة الإنســـان على المعرفة ومن ثمّ التحكم في مصيره وفي الطبيعة يقع في صلب اهتمام كلّ مدارس الأنســـنة [Soper, Humanism and anti-humanism, 14]. «يستطيع الإنسان أن يغيّر الطبيعة مع أنّه منها» [Kurtz, Embracing the Power of Humanism, 4]. فهو يستطيع أن يغيّر رؤيته وسلوكه ويستطيع أن يتســـلّط على الطبيعة والتاريخ. ويعتقد الأنسنيّون أنّ البشر يشكّلون الســـلطة العليا، وبالتالي فإنّهم مسؤولون أمام أنفسهم فقط. والإنســـان موجودٌ قائمٌ بالذات، وهو بنفســـه الفاعل والغاية، وهو المسؤول عن أفراحه وأتراحه، ومصيره يكون بيده، وينبغي أن يغيّر مصيره والطبيعة بالاتّكاء على ذاته فحسب.

ثالثًا: نقد الأنسنة

تعاني الأنســـنة من مشـــاكل عديدةٍ من الناحية النظريّة والعمليّة. فمن الجانب النظريّ، تعاني من الضعف المعرفيّ والافتقار إلى رؤيةٍ كونيّةٍ صحيحة.

ولا يســـعى أتباع الأنسنة إلى تقديم دليلٍ منطقيٍّ رصين لإثبات مدّعاهم،

بل يتشبّثون بالأنسنة في سياق ردّ فعلٍ على تسلّط الكنيسة الظالم على الشعوب الغربيّة من جانبٍ، واشتياق الناس إلى أفكار الروم واليونان المكتفية بالعقل من جانبٍ آخر، والحال أنّ الأنســنة ليست هي الطريق الوحيد للتخلّص من تلك المعاملات القاسية والظالمة من قِبل الكنيسة، وليس اشتياق الناس إلى العقل الرومانيّ واليونانيّ دليلًا صحيحًا على الحقّانيّة.

وأمّا من الناحيــة العمليّة، فليس من الصعــب ملاحظة إخفاق العقل الأنســنيّ الحاكم على الغرب في ضمان السعادة للبشر. فضعف عقل الإنسان العمليّ وفقدان المعرفة الصائبة بالقيم ســبّب الكثير من المشــاكل والمآزق العمليّة الّتي تركت بصماتها الواضحة على حياة الإنســان. فالإنسان الغربيّ المبتعد عن الدين بدعوى تمسّــكه بقيم الأنســنيّة ارتكــب أفضع الجرائم الإنســانيّة، مثل الحربين العالميّتين، واســتعمار البلدان الضعيفة، وإنتاج أسلحة الدمار الشامل واســتعمالها و...، حتّى وصل الأمر بالأنسنيّين إلى أن ينعتوا البيان الرسميّ الأوّل للأنســنة بأنّه متفائلٌ للغاية، وقاموا بتعديله في بيانٍ ثانٍ.

نشير فيما يلي إلى بعض المشاكل المعرفيّة الّتي تعاني منها الأنسنة:

1. لعلّ أهمّ المشــاكل الّتي تعاني منها الأنســنة هي رؤيتهــا الخاطئة تجاه الإنسان، هذه الرؤية الّتي تبعد عن حقيقة الإنسان كثيرًا، وهي مثقلةٌ بأعباءٍ من الاغتراب وأزمة الهويّة ، فالإنسان يدرك بفطرته أنّ هناك إلهًا ويبحث عن طرق الارتباط به؛ لكي يرجع ويأوي إلى مبدئه اللامتناهي، في حين تعمل الأنســنة على قطع هٰذه الصلة الذاتيّة، وتترك الإنســان ونفسه وتبعده عن هويّتــه الملكوتيّة. وفي الحقيقة أنّ من ابتعد عن الإله ، فقد ابتعد عن هويّته الحقيقيّة، قال الله ســبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَالَّذِينَ نَسُواْ اللهَ فَأَنْسَاهُمْ

أَنْفُسَهُمْ﴾ [سورة الحشر: 19]. ومن جانبٍ آخر، تركت الأنسنة الجانب الروحيّ على الرغم من أنّه البعد الأهمّ في الإنسان المتشكّل أساسًا من الجسم والروح. وأيّ اغتراب أفجع من أن يكون الإنسان غريبًا عن أهمّ أبعاده الوجوديّة، إضافةً إلى ذٰلك فإنّ الأنسنة، مع تجاهلها للروح الإنسانيّة، تكون قد غفلت عن العنصر الرئيسيّ في سعادة الإنسان وتحصيل الكمالات والفضائل؛ بناءً على ذٰلك، تتّصف الرؤية الأنسنيّة تجاه الإنسان بأنّها محدودة النطاق تتمحور حول السعادة الدنيويّة فقط، في حين أنّ الدين لا يحصر اهتمامه بالإنسان في تحصيل السعادة الدنيويّة فحسب، بل يُقدّم تعاليمه للوصول بالإنسان إلى السعادة الأخرويّة أيضًا، والّتي لها الأولويّة على السعادة الدنيويّة؛ لأنّ عالم الآخرة هو مكان الحياة الأبديّة، وليست الحياة الدنيويّة الّتي ما هي إلّا لعبٌ ولهوٌ. إنّ نظرة الأنسنة الخاطئة والسطحيّة حول حقيقة الإنسان تترك آثارها على منظومة المفاهيم المتعلّقة بالإنسان، مثل حقوق الإنسان، وكرامته، وسعادته و...، فتصبغها بالسطحيّة وتجعلها خاطئةً أيضًا؛ ولذٰلك يصرّح إريك فروم بأنّ الإنسان الغربيّ يعاني من أزمة الهويّة؛ حيث تبدّلت حقيقة الإنسان إلى شيءٍ آخر في المجتمع الصناعيّ فاقدٍ للهويّة [Fromm, The Art of Loving, 90].

2. ليست المعرفة التجريبيّة هي المنبع الوحيد للمعرفة. بل هناك طرقٌ أخرى لكسب المعرفة كالعقل والشهود والوحي، بَيْدَ أنّنا وجدنا أنّ الرؤية الأنسنيّة تعتمد على المنهج التجريبيّ فقط، وتعوّل عليه على نطاقٍ واسعٍ يشمل حتّى العلوم الإنسانيّة، مثل علم الاجتماع وعلم النفس وغيرهما. ومن جانبٍ آخر فإنّ عالم العين والواقع ليس محدودًا بالعالم المادّيّ، بل يشمل العالم الميتافيزيقيّ الّذي تقصر يد التجربة عن نيله أيضًا، أضف إلى ذٰلك القول إنّ "القضيّة الّتي تقبل التجربة لها معنًى دون غيرها" ـ والّتي تقول بها الوضعيّة المنطقيّة ـ نفسها ليست قضيّةً تجربيّةً ولا تقبل التجربة، فليس لها معنًى

أيضًا، وهٰكذا تبطل نفسها بنفسها. أمّ نحن فنعتقد مبدئيًّا بإمكانيّة حجّيّة كلٍّ من الحسّ والعقل والشــهود والوحي في الدائرة الخاصّة بكلٍّ منها، ولا يصحّ استبدال أيٍّ منها بالآخر.

3. تؤدّي الأنســنة في بعدها المعرفيّ إلى السفســطة؛ لأنّ الإنسان عندهم هو محــور الحقائق فيها، وليس هنــاك معيارٌ أو ميزانٌ فوق معيار الإنســان الّذي هو المرجع في المعرفة الصحيحة. ولٰكنّ الســؤال الّذي يطرح نفسه بقوّةٍ هو: أيّ إنســانٍ هو المرجع والمعيار؟ تجيب الأنســنة بأنّ أيّ إنسانٍ بمفرده هو المعيار. ويتمخّض عن هٰذه الرؤية القول بالتعدّديّة المعرفيّة من جهةٍ والفرديّة من جهةٍ أخرى، وهما من الميزات والخصوصيّات الأساســيّة في الأنســنة. أمّا التعدّديّة المعرفيّة فتستدعي النسبيّة المعرفيّة الّتي تؤدّي بدورها إلى الشكّاكيّة المعرفيّة الّتي يرفضها كلّ عقلٍ سليمٍ. وهٰذه النسبيّة المعرفيّة، بعدما سرت إلى الأخلاق والقيم والحقوق، أنشأت الفرديّة الّتي تتعدّد معايير الحُسن والقبح على أساسها. وبناءً على ما سبق يتعذّر الوصول إلى التفاهم والوئام بين الناس؛ لأنّهم منغمسون في عوالمهم الخاصّة بهم، ومنبهرون بقناعاتهم، وهٰكذا يبعد الوصول أيضًا إلى الســلام العالميّ والتماســك بين مختلف شرائح المجتمع . فالأنسنة بالنظرة الدقيقة لا تؤدّي إلّا إلى الواقع المضادّ لما تتطلّع إليه وتهدف إليه.

4. تعاني الأنسنة من الإفراط والتفريط في رؤيتها إلى الإنسان، فمن جهةٍ تســقط في الإفراط حينما تجعل الإنسان في منزلة الإلوهيّة وتفرضه مستقلًّا غنيًّا، والحال أنّ الإنسان ممكنٌ محتاجٌ في أصل وجوده. ومن جهةٍ أخرى، تقع في التفريط بالنظر إلى التركيز على البعد غير الروحيّ للإنسان، والسعي لتلبية حوائجه المادّيّة فقــط، وانحصار الاهتمام بميــوله الطبيعيّة، وهٰكذا تكون الأنســنة قد أنزلت مقام الإنســانيّة إلى الحيوانيّة. والنتيجة المتمخّضة من

الجمع بين هاتين الجهتين هو أنّ الأنسنة قد جعلت البعد الحيوانيّ للإنسان إلٰهه، وهٰذا المعنى قريبٌ من مضمون الآية المباركة القائلة : ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوَاهُ﴾ [سورة الفرقان: 43]. ولا غبار على وهن النظريّة في إفراطها وتفريطها، فكيف يمكن للإنسان الممكن المحدود المحتاج الّذي أوّله نطفةٌ وآخره جيفةٌ أن يكون إلٰهًا؟ والحال أنّ الله هو الموجود الواجب المطلق الغنيّ. نعم! قد كرّم الله الإنسان ونفخ فيه من روحه وجعله خليفته في الأرض، بينما جعل الأنسنيّون الإنسان بديلًا عن الله مع الاقتصار على جانبه الطينيّ فقط! هٰذا التعامل الإلوهيّ مع الإنسان الّذي تسافل إلى موجودٍ ذي ميولٍ حيوانيّةٍ، وحصر الجهد لتأمين منافعه المادّيّة سبّب الكثير من المشاكل والتناقضات للإنسان الحداثيّ، منها:

أ. اغترار الإنسان بنفسه والوقوع في الليبراليّة الطائشة الّتي تُعدّ مصدرًا لكثيرٍ من المشاكل السياسيّة والأقتصاديّة والبيئيّة المعاصرة. فالإنسان الّذي يرى نفسه محور الكون، ويرى أنّ تأمين حوائجه المادّيّة هو غاية الحياة، يشعر بأنّ له الحقّ في أن يتوسّل بالوسائل والطرق بما فيها الاحتيال والخداع للوصول إلى أكثر المنافع، مثل ما تقوم به بعض الدول اليوم الّتي ترفع شعار الأنسنة باستغلال مفاهيم مثل حقوق الإنسان والاختباء خلفها لسحق حقوق الشعوب سياسيًّا واقتصاديًّا. أو مثلما قام الإنسان اليوم بتدمير البيئة بغية الانتفاع منها أكثر فأكثر.

ب. مفارقة الجانب النظريّ والعمليّ: فمن جهةٍ تطمح الأنسنة إلى سعادة الإنسان في الدنيا مع توفير منافعه المادّيّة، وتؤسّس لها في مقام النظر والادّعاء، ومن جهةٍ أخرى وعلى المستوى

العمليّ، تُلحق أضرارًا هائلةً بالإنسان والإنسانيّة، وذٰلك حينما تقتضي منافع الإنسان أن يظلم أخاه الإنسان من خلال الدفاع عن الاستبداد والديكتاتوريّة وتأييدها، والوقوف إلى جانب الإرهاب والأعمال الإجراميّة والتعسفيّة، وحتّى القيام بهٰذا النوع من التصرّفات وشنّ العدوان على سائر البلاد كما نراه اليوم بأمّ أعيننا من جانب بعض الدول الاستكباريّة والاستعماريّة.

ج. غفل الفكر الأنسنيّ عن الكمال الحقيقيّ للإنسان الّذي يتحقّق من خلال نبذ الأهواء والميول النفسانيّة، بل وجدنا أنّ هٰذا الفكر يساعد على ترسيخ الرذائل مثل المجون والظلم والتوحّش والفساد وسفك الدماء والعدوان و...

د. أنّ الإنسان الّذي يعدّ نفسه وهواها إلٰهًا له، لا يعتقد بالتكليف ولا يعترف إلّا بحقوقه الشخصيّة، فهو يعيّن حقوقه بنفسه ولا يرى نفسه محكومًا بمن يعيّن له التكاليف، فله حقٌّ وليس عليه تكليفٌ وفق هٰذه الرؤية. وهٰكذا تصل الأنسنة إلى الحرّيّة المطلقة الّتي تنتهي بدورها إلى هتك حقوق الآخرين وممارسة الظلم عليهم، كما وصلت إلى ذٰلك عمليًّا النازيّة والفاشيّة في أوربّا. ولٰكنّ هٰذا الإنسان غير الملتزم بقيود الدين والعقل والأخلاق ليس حرًّا حقيقةً كما تدّعي الأنسنة، بل هو مقيّدٌ بميوله، وعبد لأهوائه، ومستعدٌّ لكي يقوم بأيّ عملٍ إجراميٍّ من أجل الوصول إلى غاياته الشخصيّة. إنّ العقل والقلب هما اللذان يميّزان الإنسان عن الحيوان، وليست شهواته، ولن

يكون الإنسان إنسانًا حقيقيًّا إلّا بتحرير عقله وقلبه، وليس بتحرير ميوله وشهواته الّتي تقيّد عقله وتختم على قلبه.

هـ. لقد سعت الأنسنة إلى تحرير الإنسان من عبادة الله ﷻ، ولٰكن أرغمته في المقابل على عبادة الأصنام المتعدّدة؛ لأنّها ـ مع جعل الإنسان في مكان الله ـ تدعو إلى عبادة «أناه» بدلًا عن الله، في حين أنّ عبادة الـ "أنا" هي المبدأ الّذي يؤدّي إلى كلّ نوعٍ من أنواع عبادة الأصنام [Burggaeve, Desirable God?, 129].

رابعًا: الإنسان في النسق العَقَديّ

إنّ للإنسان ـ بغضّ النظر عن البلد الّذي وُلد فيه، والعصر الّذي يعيش فيه، وخلفيّاته الأُسريّة والبيئيّة والثقافيّة، وبغضّ النظر كذٰلك عن شخصيّته الخاصّة ورغباته وطموحاته ـ أسئلةً أساسيّةً يبحث عن إجاباتٍ لها، ولا يحصل على السعادة والكمال إلّا مع الحصول على صورةٍ واضحةٍ وصحيحةٍ حول نفسه والعالم الّذي هو فيه، ويعتمد ذٰلك على الوقوف على إجاباتٍ صحيحةٍ عن هٰذه الأسئلة الأساسيّة عن العالم: عن مبدإ العالم، وغايته، وحقيقته، والهدف من إيجاده. ومن جانبٍ آخر يتمتّع الإنسان بقوّةٍ فريدةٍ تميّزه عن الحيوان، وهو العقل الّذي يساعده على طرح هٰذه الأسئلة وفهمها، والعثور على الإجابة الصحيحة لها. فالعقل ـ وبالحجج المعتبرة المتعدّدة ـ يُدرك ويحكم بلزوم وجود خالقٍ غنيٍّ مطلقٍ لهٰذا العالم الممكن المحتاج، ويحكم بوجود البعد الروحيّ الثابت غير الفاني حتّى بعد موت الإنسان إلى جانب بعده الجسمانيّ، كما يحكم العقل بنقصان علمه ومحدوديّته وجهله بكثيرٍ من الحقائق، ولا سيّما بتفاصيل الطريق إلى سعادته وكماله، وضرورة

وجود الدليل وإرسال الرســل من قِبل الله للإيفاء بهٰذا الغرض أيضًا. فالعقل كافٍ لوحده في مدّ الإنسان بالإجابات اليقينيّة عن هٰذه الأسئلة، وإقناعه بها لتنبثق منها منظومةٌ عقديّةٌ تنظّم معارفه ورؤاه، وتنسّق حياته ونشاطاته في ضوئها. إنّ النســق العَقَديّ القائم على المنهج العقليّ لا يمكن أن يكون سدًّا أمام وصول الإنسان إلى الســعادة والكمال، بل هو الطريق الوحيد الحقيقيّ للوصول إلى السعادة، ويتّضح ذٰلك من خلال الإمعان في النقاط التالية:

1. لا يمكن للإنسان أن يكون خاليًا من العقيدة، وإن لم يسمّها كذٰلك، فإنّه لا ينطلق من فراغٍ، بل يحكم على أساس مفترضاتٍ قبليّةٍ تلقّاها والتزم بها أو اعتقد بها من قبل. والأنســنة أيضًا لها نسقٌ ومنهجٌ وخلفيّاتٌ عقديّةٌ خاصّةٌ بها تنطلق منها وتحكم على أساســها، وإن لم يحب أتباع الأنسنة أن يُنعتوا بالمعتقدين، ولٰكنّ المشكلة هي أنّ الأسس النظريّة والمنطقيّة للأنسنة ضعيفةٌ وهشّةٌ لا تصمد أمام التقييم العقليّ؛ لأنّها بُنيت على الميول والأهواء كما مرّ بنا ســابقًا، والحال أنّ منهج النســق العَقَديّ يفرض علينا أن نبني رؤيتنا الكونيّة من خلال الإجابة عن الأســئلة الأساسيّة على أساس القطع واليقين الناتج من الاســتدلال العقليّ والمنهج البرهــانيّ. فممّا لا يختلف فيه اثنان أنّ الأصول في الدين والعقيدة ينبغي أن تكون مبنيّةً على العلم واليقين، ولا اعتبار للعقيدة الظنّيّة الحاصلة من التقليد أو أيّ طريقةٍ غير علميّةٍ. نعم بعدما أثبت الإنسان حقّانيّة دينٍ أو نظامٍ عقديٍّ ما وأثبت صدقه ومطابقته للواقع، يعتمد على تعاليمه في التفاصيل والجزئيّات بطريقٍ علميّ.

2. أنّ للإنسان محوريّةً في النسق العَقَديّ أيضًا، بمعنى أنّ الغاية والهدف من النسق العَقَديّ هو أن يصل الإنسان إلى السعادة والحقيقة، فليس هناك قيمةٌ للشــعارات الفارغة والادّعاءات الوهميّة الّتي تمجّد الإنسان بعيدًا عن

سعادته الحقيقيّة، بل من الواضح أنّ الّذي يُعدّ أكثر إنسانيّةً هو ذٰلك الطريق الّذي يأخذ بيد الإنســان إلى الحقيقة والسعادة الحقيقيّة، وهٰذا ما يرمي إليه النســق العَقَديّ، وإن لم يســمّ بمدرسة الإنسان أو الأنســنة. وأيّ مدرسةٍ فكريّةٍ أبعد من الإنســانيّة من مدرســةٍ تخدع الإنسان وتبعده عن الحقيقة تحت ستار الإنسانيّة المزيّف، وإن سمّت نفسها بأسماءٍ جذّابةٍ وجميلةٍ. نعم، يعتقد النسق العَقَديّ بمحوريّة الله أيضًا، ولا تنافي بين محوريّة الله ومحوريّة الإنســان لاختلاف معانيهما، فمحوريّة الله تعني أنّه هــو الْمُبْدِئُ للوجود ومالكــه وغايته، وهو المعبود والمشرّع الحقيقيّ، ومحوريّة الإنســان تعني أنّ الخلق والإيجاد والتشريع وإرسال الرسل كلّها جاءت في سياق وصول الإنسان إلى الكمال والسعادة.

3. أنّ النســق العَقَديّ يعطي الحرّيّة الفكريّة للإنسان بخلاف ما يعلنه أتباع الأنسنة أو سائر المدارس المناهضة للدين، ولٰكنّ الرؤية الأنسنيّة تقيّد الإنســان، وتجعله يفكّــر في إطارٍ محدودٍ، وينظر من زاويــةٍ ضيّقةٍ رغم ما يدّعيــه من حرّيّة الرأي والفكرة. ولا يلزم مــن يتأمّل في المنهج الّذي تتبعه كلٌّ من مدرسة العقيدة والأنســنة ومنطلقاتهما بذل عناءٍ كثيرٍ لإثبات هٰذه القضيّة؛ فالنسق العَقَديّ يدعو إلى المنهج البرهانيّ والعقل القطعيّ والابتعاد عن التقليد الأعمى والفكر الّذي يفتقد إلى الدليل، كما يعطي للعقل السلطة العليا في اختيار المدرســة الفكريّة الصحيحة أو الدين الصحيح، ويحرّره من قيود الأوهام والظنون والخرافات. لٰكنّ الأنســنة تبني فلسفتها وتوجيهاتها على مبــانٍ فكريّةٍ غير ثابتةٍ، ورؤيةٍ كونيّةٍ غير محقّقةٍ، وتريد من الإنســان أن ينطلــق من خلفيّاتٍ قبليّةٍ من دون التدقيــق فيها، وأن يقبل بتوصياتها للوصول إلى السعادة الدنيويّة، وأن يعطي مجالًا واسعًا للميول والأهواء. وليس هٰذا ـ في الحقيقة ـ إلّا تقييدٌ للعقل، وحؤولٌ دون حرّيّته في البحث والنقد.

4. أنّ للنسق العَقَديّ رؤيةً شاملةً حول الإنسان، وينظر إليه على أنّه كائنٌ مركّبٌ من الجانبين المجرّد والمـــادّيّ، وهذه الرؤية تتطلّب التوجّه والاهتمام بكلا الجانبين، وإعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه، في حين أنّ الأنسنة تغفل الجانب الروحي للإنسان مع أنّه البعد الأهمّ والجانب الأساس فيه. ومن جانبٍ آخر، يثبت المنهج العَقَديّ حجّيّة مصدر الوحي بالدليل والبرهان، وهٰكذا يفســح المجال المعرفيّ أمام الإنســـان، ويجعله يتمتّع بمصادر معرفيّةٍ أكثر ممّا لدى القائلين بالأنسنة .

5. أنّ النسق العَقَديّ إذا كان صحيحًا ويسعى من أجل سعادة الإنسان، يؤمّـــن الفضاء لإجراء برامجه وتوصياته وتطبيق فلســـفته؛ إذ إنّ مشروعه بُني في الأساس على اليقين والعلم. فالإنســـان أكثر التزامًا بالمعتقد اليقينيّ منه بالظنّيّ أو الوهميّ، وأقرب إلى تطبيق مشروعٍ مبنيٍّ على أســـسٍ واضحةٍ متينةٍ منه إلى تطبيق المشروع الأنسنيّ القائم على أسس نظريّةٍ مبهمةٍ. ومن جانبٍ آخر، فإنّ الإنســـان في النسق العَقَديّ يُعدّ عبدًا لله ومحكومًا بتبعيّة أوامـــره واجتناب نواهيه، وإنّ الله ـ ســـبحانه وتعـــالى ـ غنيٌّ عن عبادة الإنســـان وتبعيّته له، بل يريد الله ﷻ ســـعادة الإنســـان وفلاحه، فالتزام الإنســـان بعقيدته يضمن له السعادة خاصّةً مع الالتفات إلى أنّ هٰذا النظام العَقَـــديّ الصحيح، والرؤية الكونيّة الحقّة تنتهيـــان إلى نظامٍ أيدويولوجيٍّ سليمٍ وبرامج علميّةٍ حقّةٍ لتنظيم حياته.

وعلى الرغم من أنّ النسق العَقَديّ له منهجٌ واحدٌ في البحث ومعالجة الأمور، وهو المنهج البرهانيّ والعلميّ، إلّا أنّ له شؤونًا مختلفةً ووظائف متعدّدةً، فبينما يهتمّ بالتأسيس والإثبات حينًا، يهتمّ بتبيين العقيدة المختارة أو بالدفاع عنها أو بنقد المدارس المنافســـة لها حينًا آخر. وكما أنّ الإنسان يستطيع أن يدرس

عقيدةً من بُعدٍ اســتعلائيٍّ (لمّيٍّ) من خلال مناشئها ومبادئها، فإنّه يستطيع أن يدرّسها من الأسفل (إنّيًّا) بملاحظة نتاجاتها وثمراتها. ويستطيع الإنسان أن يتســاءل عن تعاليم مدرسةٍ ما هل هي متماسكةٌ ومتّسقةٌ أم تتنافى بعض تعاليمها مع البعض الآخر؟ هل تنســجم تعاليم مدرسةٍ معيّنةٍ ما مع الأصول الفكريّة والنظريّة لتلك المدرسة؟ هل تتناغم تعاليم نظامٍ عقديٍّ أو فكريٍّ ما مع الفطرة الإنسانيّة السليمة؟ و.... فيمكن ـ على سبيل المثال ـ المقارنة بين مدرســة الأنسنة والمدرسة الإسلاميّة في إجابتهما عن هٰذه الأسئلة. لقد قمنا بهٰذه المهمّة بالنسبة إلى مدرسة الأنسنة بصورةٍ مجملةٍ حينما كنّا ننقدها، أمّا بالنسبة إلى الدين الإسلاميّ، ولا سيما تعاليمه تجاه الإنسان، يتّضح للباحث ومن خلال دراسة مصادر هٰذا الدين مدى تلاؤم تعاليم الإسلام مع الفطرة الإنســانيّة. فلن يجد الباحث حتّى حكمًا واحدًا مخالفًا للفطرة الإنســانيّة، والشبهات المحتملة في البين ترفع بأدنى تنبّهٍ وتأملٍ.

النتيجة

تعاني مدرسة الأنســنة من مشاكل نظريّةٍ كثيرةٍ، لا سيّما في الصورة الّتي تُقدّمها عن الإنســان، فهي صورةٌ ناقصةٌ أحاديّة الجانب لا تهتمّ بكلّ أبعاد الإنســان الوجوديّة، ومن أهمّها البعد الروحيّ والإلٰــهيّ. هٰذا بالإضافة إلى أنّها لا تســتطيع أن تضمن الســعادة الدنيويّة لكلّ أبناء الإنسان؛ لعدم وجود مرجعيّةٍ عليا غير الآمال والأهواء الإنسانيّة الّتي تتزاحم وتتعارض مع تزايد المجتمعات وتعدّد الحضارات والثقافات، فما اســتطاعت الأنسنة عمليًّا أن تخمد نيران الحروب، بل أتت بدمارٍ أكثر وباســتعمار أوسع للشعوب والأمم الأخرى. وفي المقابل يسعى النسق العَقَديّ الصحيح بمنهجه البرهانيّ أن يسبر أغوار الحقيقة؛ ولذٰلك يحاول أن يحصل على صورةٍ صحيحةٍ عن الإنسان مع

معالجة كلّ أبعـــاده الوجوديّة بالاعتماد على العقل والوحي ـ هٰذا المنبع المعرفيّ الزاخر ـ الّذي ثبتت حجّيّته بالعقل. وبناءً على ذٰلك فإنّ الخريطة الّتي يرسمها النسق العَقَديّ لسعادة الإنسان وكماله تنسجم مع الحقيقة وتنطبق مع الواقع أكثر وتؤمّن الشعارات ـ الصحيحة منها ـ والخلّابة للأنسنة بصورةٍ واقعيّةٍ وبطريقةٍ أفضل بكثيرٍ من الأنسنة الّتي تسير أحيانًا على طريق كبت الغايات الّتي تهدف إليها وسحقها.

قائمة المصادر

1. ابن سيّده، عليّ بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم ج 1، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، 1421هـ .

2. ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ج 4، مكتب الإعلام الإسلاميّ، قمّ، الطبعة: الأولى، 1404هـ.

3. الجرجانيّ، عليّ بن محمّدٍ الجرجانيّ، كتاب التعريفات، ناصر خسرو، طهران، الطبعة الرابعة، 1412هـ .

4. جوادى آملى، عبدالله، دين- شناسى، مركز نشر اسراء، مطبعة جامعة المدرّسين، الطبعة الأولى، 1381ش.

5. الحسينيّ الزبيديّ، محمّد بن مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، ج 5، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ .

6. الحميريّ، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، ج 7، دار الفكر، دمشق، 1420هـ .

7. الحمصيّ الرازيّ، سديد الدين، المنقذ من التقليد، ج 2، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قمّ، الطبعة الأولى، 1412هـ .

8. خسروپناه، عبدالحسين، كلام جديد، قم، نشر مركز مطالعات و پژوهش هاى فرهنگى حوزه ى علميّه، الطبعة الأولى، 1379ش.

9. دغيم، سميح، مصطلحات الإمام الفخر الرازيّ، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2001م.

10. الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، 1411هـ .

11. صليبا، جميـــل وصانعى دره بيدى، منوچهر، فرهنگ فلســـفى، منشـــورات الحكمة، طهران، الطبعة الأولى، 1408هـ .

12. الطوسيّ، نصير الدين، تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصّل، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، 1405هـ .

13. الفاضـــل المقداد، إرشـــاد الطالبين إلى نهج المسترشـــدين، منشـــورات مكتبة آية الله المرعشيّ، قمّ، 1405هـ .

14. الفراهيديّ، الخليل بـــن أحمد، كتاب العين، ج 1، نشر الهجرة، قمّ، الطبعة: الثانية، 1409هـ .

15. الفيروزآباديّ، محمّد بن يعقوب، قاموس المحيط، ج 1، دار الفكر، بيروت، 1403هـ..

16. الفيّوميّ، أحمد بن محمّد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعيّ، ج 2، مؤسّسة دار الهجرة، قمّ، الطبعة الثانية، 1414هـ .

17. الكليـــنيّ، محمّد بن يعقوب بن إســـحاق، الكافي (ط ـ الإســـلاميّة)، ج 2، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، الطبعة الرابعة، 1407هـ .

18. مصباح، محمّدتقى، چكيده اى از انديشه هاى بنيادين اسلامى، قم، مؤسّسه ى پژوهشى امام خمينى، الطبعة الأولى، 1380ش.

1. Burggaeve Roger, Desirable God?: Our Fascination with Images, Idols, and New Deities, Peeters Publishers, 2003.

2. Committee on the Experiences and Challenges of Science and Ethics in the United

States and Iran, Policy and Global Affairs, In cooperation with the Academy of Sciences and the Academy of Medical Sciences of the Islamic Republic of Iran, National Research Council, The Experiences and Challenges of Science and Ethics: Proceedings of an American_Iranian Workshop, Washington, National academic press, 2003.

3. Davies Tony, Humanism, New York, Routledge, second edition published 2008.
4. Erich Fromm, The Revolution of Hope, New York, American Mental Health Foundation Ink, 2010.
5. Fromm Erich, The Art of Loving, New York, A& C Black, 2000.
6. Kurtz Paul, Embracing the Power of Humanism, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000.
7. Law Stephen, Humanism: A Very Short Introduction, New York, OUP Oxford, First published, 2011.
8. Luik, John C., Humanism entry of Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York: Routledge, Version 1.0, (1998).
9. Norman Richard, On Humanism, London and New York, Routledge, First published, 2004.
10. Pinn Antony B., What is Humanism and Why Does it Matter? New York, Routledge, 1 edition 2014.
11. Soper Kate, Humanism and anti_humanism, Hutchinson and Co. (Publishers) Ltd, First published, 1986.
12. Vaughn Lewis & Dacey Austin, The Case for Humanism: An Introduction,

Lanham, Rowman Littlefield Publishers, 2003.

13. Webster Merriam, Merriam_Webster's Collegiate® Dictionary, U.S.A, Merriam_Webster, Incorporated, 8th edition, 2005.

14. Wilkens Steve, Faith and Reason: Three Views, InterVarsity Press, 2014.

15. Faryde E.B., Humanism and Renaissance Historiography, The Hambledon Press 1983.

16. Lamont Corliss, The Philosophy of Humanism, New York, Humanist press., 8th edition, 1997.

17. www.americanhumanist.org

برهان التلازم وبعض تطبيقاته في الاستدلال العقديّ

د. سعد الغري

الخلاصة

لقد خُصّ الإنسان بنعمة العقل الّذي يمكّنه من الوصول إلى المعارف الحقّة؛ لتحصيل الكمالات الّتي في ضوئها يرتقي الإنسان. وهٰذه المعارف تتمايز في درجة التصديق بها، فمرّةً يتمّ التصديق بها مع احتمال الطرف المرجوح، وأخرى مع عدم احتماله، والأخير هو القطع، وهو الّذي على أساسه تشكّل الأسس المعرفيّة لبنةً لبقيّة الاعتقادات.

إنّ الاعتقادات الإنسانيّة الّتي تحصل في النفس وليدة مقدّماتٍ تختلف من شخصٍ لآخر تبعًا لثقافته والموادّ المستخدمة في قضاياها، وعن طريقها يحصل على رؤًى كونيّةٍ تتناسب مع قوّة المقدّمات، ودرجة استحكامها في

النفس، والنتيجة المتوخّاة منها، وبالتالي تكون قاعدةً يرتكز عليها الشخص في سلوكه العمليّ.

ومن أهمّ ما له دورٌ في بناء المنظومة المعرفيّة لحياة الإنسان هو العقيدة عمومًا، وعقيدة التوحيد خصوصًا، فهي الّتي ترسم خريطة سيره وسلوكه، وفي ضوئها تكون رؤيته الكونيّة، ولأهمّيّتها الفائقة لا بدّ أن تُطلب على نحوٍ يورث القطع واليقين بالمعنى الأخصّ.

في هٰذا المقال حاولنا الإشارة إلى لمسألةٍ عبر بيان تعريف الدليل وأنواعه، وأيّ منها يحصّل القطع واليقين بالمعنى الأخصّ، وكذٰلك أجبنا عن تساؤلٍ مهمٍّ، وهو لماذا نقتصر في العقيدة على اليقين بالمعنى الأخصّ؟ وما هو الطريق الموصل إليه وما هي أقسامه؟ ثمّ أشرنا إلى المفيد من هٰذه الأقسام في إثبات الواجب، وفي ضوئه ظهرت لنا أهمّيّة برهان التلازم الاستدلاليّة، وكيف يعيننا في إثبات العقائد، وما هي الأصول الّتي ينفعنا في إثباتها، كلّ ذٰلك عن طريق استخدام الأسلوب المنطقيّ البرهانيّ مع ذكر كلماتٍ للحكماء والمناطقة عند الحاجة، وتوصّلنا إلى الأهمّيّة الكبرى لبرهان شبيه اللم (برهان الملازمات) وانحصاره في تحصيل اليقين بالمعنى الأخصّ في إثبات الواجب ـ تعالى ـ وبعض صفاته الجلاليّة، أمّا كيف؟ فهٰذا ما سنبيّنه في السطور القادمة.

المفردات الدلاليّة: البرهان، برهان التلازم، برهان اللم، اليقين، الاستدلال العَقَديّ.

تمهيد

الإنســـان كائنٌ اجتماعيٌّ باحثٌ عن الكمال بالفطرة، والكمال يحتاج إلى حركةٍ، والحركة تحتاج إلى معرفـــةٍ وفكرٍ. قال أمير المؤمنين عليه السلام لكميلٍ: «يا كميـــل، ما من حركةٍ إلّا وأنت محتاجٌ فيها إلى معرفةٍ» [تحف العقول، ابن شـــعبة الحـــرّانيّ، ص 171]. فللوصول إلى غايته لا بدّ من تكامل عقله، والتكامل العقليّ إنّما يحصل باكتساب المعارف الحقّة من الاعتقادات والأفكار العمليّة.

وتصحيح اعتقادات الإنسان يعتمد على منهجه المعرفيّ الّذي له أثرٌ مباشرٌ في رؤيته الكونيّة، الّتي ترســـم له أيديولوجيا تؤثّر على ســـلوكه العمليّ، فمتى ما كان منهجه المعرفيّ مبتنيًا على أســـسٍ متينةٍ قويمةٍ، كانت رؤيته الكونيّة محكمةً، ومن ثمّ تكون أيديولوجيّته قويّةً، فيستقيم سلوكه.

إنّ الرؤيـــة الكونيّـــة الموافقة للواقع، لا يمكن تحصيلهـــا إلّا عن طريقٍ يؤدّي إلى الاعتقاد، ودرجة حصـــول النفس على الاعتقادات تختلف؛ لأنّها تارةً تكون ظنّيّةً وأخرى يقينيّةً، ومـــن الواضح أنّ اليقين في أمورٍ كهٰذه هو المرجوّ؛ لأنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شـــيئًا، واحتمال نقيضه يبقى واردًا، كما أنّ التصديق القطعيّ مع عدم احتمال الطرف الآخر يجبر النفس على الإذعان للنتيجة، فلا بدّ في الأمور الخطيرة ـ كتعيين مصير الإنسان ـ من الاعتماد على هٰذه الدرجة من التصديق؛ لذا يشترط في الرؤية الكونيّة أن تكون محصّلةً على نحـــو القطع؛ لأنّها مـــن الاعتقادات، والاعتقاد الّذي لا يســـمح لتأثير نقيضه في الإدراكات ليس إلّا اليقين بالمعنى الأخصّ، ولا يمكن تحصيله إلّا من خلال البرهان، ومن المعروف أنّ البرهان فيه أنحاءٌ وأقســـامٌ، وأحد أهمّ الطرق الّتي تورث اليقين بالمعنى الأخصّ هو برهان التلازم، الّذي ســـنحاول تسليط الضوء عليه وبيان فائدته وثمرته في الاستدلال العَقَديّ.

تعريف الدليل

يُطلق الدليل في علــم المنطق ويُراد به ما يعمّ الاســتدلال والحجّة، أي الصورة الّتي تتألّف من قضايا يتّجه بها إلى مطلوبٍ يســتحصل به، فالصورة الّتي يستحصل بها المطلوب هي الدليل، والدليل ينقسم إلى ثلاثة أقسامٍ:

القياس: هو قولٌ مؤلّفٌ من قضايا متى ســلمت لزم عنه لذاته قولٌ آخر، وهو الاستدلال بدءًا من حكمٍ كلّيٍّ للوصول إلى حكمٍ جزئيٍّ تحته.

الاســتقراء: الاســتدلال بدءًا من أحكامٍ جزئيّةٍ للوصــول إلى حكمٍ كلّيٍّ يشملها. [الفارابي، المنطقيّات، ج 1، ص 173]

التمثيل: الاســتدلال من حكمٍ جزئيٍّ إلى جزئيٍّ آخر لوجود شَبَهٍ. [القزوينيّ، الرسالة الشمسيّة، ص 42؛ الحلّيّ، الجوهر النضيد، ص 189]

ولأنّ المــراد هو الوصول إلى مطلوبٍ يقيــنيٍّ؛ فلا بدّ من أن تكون صورته يقينيّةً؛ لذا لا يمكن الاعتماد على الاســتقراء والتمثيــل؛ لأنّ كليهما يورث الظنّ، وهو هنا لا يفيد.

إذن ماينفع من الدليل في الاعتقادات هو ما يعطي الصورة الّتي توصل إلى اليقين، وليس ذٰلك إلّا القياس من حيث الصورة.

تعريف اليقين

استعمل الحكماء والمناطقة اليقين بمعنًى واحدٍ وهو المطابقة للواقع وعدم احتمال الخلاف، وعلى هٰذا عرّفــه الجرجانيّ في (التعريفات) بقوله: «اليقين في اللغة العلم الّذي لا شكّ معه، وفي الاصطلاح اعتقاد الشيء بأنّه كذا مع اعتقاد أنّــه لا يمكن إلّا كذا مطابقًا للواقع غير ممكن الزوال، والقيد الأوّل

جنسٌ يشتمل على الظنّ أيضًا، والثاني يخرج الظنّ، والثالث يخرج الجهل، والرابع يخرج اعتقاد المقلّد المصيب» [الجرجانيّ، التعريفات، ص 113].

وإنّ متأخّري المناطقة المتكلّمين جعلوا لليقين معنيين:

1. المعنى الأوّل، اليقين بالمعنى الأعمّ: هو مطلق الاعتقاد الجازم، فيما إذا وصل التصديق إلى درجةٍ لا يبقى للطرف المخالف من احتمال تحقّقٍ ولو كان بسيطًا، أي الجزم بطرف القضيّة مع جزمٍ بعدم احتمال الطرف الآخر.

خواصّ اليقين بالمعنى الأعمّ:

- يكون في قبال الظنّ الّذي فيه احتمالٌ للطرف المقابل؛ لأنّ الجزم هنا مع عدم وجود أيّ احتمال لوقوع الطرف المقابل.
- يشمل الجهل المركّب؛ لأنّ القاطع بالشيء ويجهل بأنّ قطعه مخالفٌ للواقع، عنده يقينٌ أيضًا ولٰكن بالمعنى الأعمّ.
- يشمل التقليد من دون معرفة الأسباب؛ فإنّ الجازم بخبرٍ نتيجةً لحسن ظنّه بالمخبر حصل عنده يقينٌ، ولٰكنّ هٰذا اليقين غير معروف الأسباب، وإنّما صدّق به لاعتقاده بالمخبر.
- ملاك إطلاق اليقين عليه هو حصول المعلومة بدرجة 100٪، وحصول احتمال خلافها 0٪، فلا يبقى أيّ احتمالٍ معتدٍّ به لحصول نقيضه، بقطع النظر عن كون الحكم إثباتيًّا أم سلبيًّا.

قال الشيخ المظفّر ؒ: «اليقين: وهو أن تصدّق بمضمون الخبر ولا تحتمل

كذبه، أو تصدّق بعدمه ولا تحتمل صدقه، أي: أنّك تصدّق به على نحو الجزم، وهو أعلى قسمي التصديق» [الاسترابادي، البراهين القاطعة، ج 1، ص 430؛ المظفّر، المنطق، ص 17].

2. المعنى الثاني من اليقين، وهو اليقين بالمعنى الأخصّ: والمراد هنا الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع لا عن تقليدٍ، فتطابق مع اليقين بالمعنى الأعمّ في كونه اعتقادًا جازمًا، ولٰكن امتاز عنه بكونه مطابقًا للواقع، ثابتًا، لا عن تقليدٍ.

خواصّ اليقين بالمعنى الأخصّ:

- يشابه اليقين بالمعنى الأعمّ من كونه في قبال الظنّ؛ لأنّ الأخير فيه احتمالٌ للطرف المقابل، مع أنّ الجزم هنا يدلّ على عدم وجود أيّ احتمالٍ لوقوع الطرف المقابل.
- هٰذا اليقين يخرج منه الجهل المركّب؛ لأنّ شرطه مطابقة الواقع، وأمّا الجهل المركّب فغير مطابقٍ للواقع.
- يخرج منه التقليد من دون معرفة الأسباب المطابقة للواقع؛ لأنّه مشروطٌ بمعرفة الأسباب.

التمييز بين اليقين بالمعنى الأعمّ والمعنى الأخصّ

من خلال التعريفين المتقدّمين لليقين وخصائصهما يمكن تحصيل ما يلي:

أوّلًا: هناك اشتراكٌ بين اليقين بالمعنى الأخصّ والأعمّ، وهو تصديق الخبر على نحو الجزم، ولا يحتمل الطرف المقابل، فالجزم هو القدر المشترك بينهما؛

فكلٌّ منهما يعتقد بالطرف الموافق بدرجة 100٪، ولا يوجد أيّ احتمالٍ للطرف المخالف.

ثانيًا: هناك عدّة امتيازاتٍ لليقين بالمعنى الأخصّ:

الأوّل: مطابقته للواقع، فيختلف عن الاعتقاد غير المطابق للواقع كيقين أهل العقائد المنحرفة، فهو يمتلك القطع ولٰكنّ متعلّق قطعه غير مطابقٍ للواقع، وهٰذا ما يسمّى باصطلاح المناطقة بالجهل المركّب، ففي الجهل المركب الجاهل هنا عنده يقينٌ بالمعنى الأعمّ؛ لأنّ اعتقاده جازمٌ ولا يحتمل نقيضه.

الثاني: يُعرف من أسبابه الذاتيّة، فلا يكون عن تقليدٍ، فيختلف عن تقليد العوامّ، فإنّ يقين العوامّ المطابق للواقع ناتجٌ عن ثقةٍ بالشخص الّذي أخبرهم بالخبر، أمّا هنا فقد تعلّق القطع عن طريق أسبابه.

الثالث: أن يكون ثابتًا، وغير متغيّرٍ.

فما لم يكن كذٰلك لا يطلق عليه يقينٌ بالمعنى الأخصّ، بل بالمعنى الأعمّ.

فالفارق بين اليقين بالمعنى الأخصّ واليقين بالمعنى الأعمّ هو المطابقة وعن طريق الأسباب والثبات. [انظر: الحاشية، ص 111؛ شرح الشمسيّة، ص 166؛ شرح المنظومة، ص 88؛ القواعد الجليّة، ص 394]

كيفيّة الوصول إلى اليقين بالمعنى الأخصّ

يدرك الذهن بعض القضايا من دون فكرٍ، فتكون بيّنةً، يمكنه استخدامها لتكون مقدّمةً ضمن صورةٍ يقينيّةٍ للحصول على نتيجةٍ يقينيّةٍ، وهٰذه النتيجة تكون قطعيّةً أيضًا ولٰكنّها مبيّنةٌ، يمكنها أن تقع مقدّمةً مع مقدّمةٍ أخرى

يقينيةٍ، للحصول على نتيجةٍ قطعيّةٍ مبيّنةٍ، وهٰكذا تستمرّ المعارف اليقينيّة وتتّسع قاعدة البيانات اليقينيّة الّتي تعدّ رأس مال التفكير اليقينيّ.

فالطريق الوحيد للحصول على يقينٍ بالمعنى الأخصّ من مقدّماتٍ بيّنةٍ أو مبيّنةٍ، وثمّ ترتيبها بصورةٍ صحيحةٍ ضمن الشروط الّتي ذكرت في محلّها، هو البرهان، فهو المرجع للحصول على اليقين بالمعنى الأخصّ (جزم، مطابق للواقع، لا عن تقليد، لا يتغيّر) للقضايا النظريّة، ولٰكن وفق شروط البرهان (مقدّمات بيّنة أو مبيّنة، وصورة قياس منتجة، وبقيّة الشروط الّتي تُذكر في محلّها).

البرهان تعريفه وأقسامه

أشرنا إلى أهمّيّة اليقين بالمعنى الأخصّ الّذي نرمي الوصول إليه ونبتغي الحصول في التصديقات على نتائج يقينيّةٍ بالمعنى الأخصّ من العلوم الحقيقيّة الّتي لا غنى لنا فيه عن البرهان.

وأمّا ما هو البرهان؛ فقد عرّفه الفارابيّ بلحاظ الحدّ الأوسط والنتيجة الّتي نحصل عليها بواسطته بأنّه: «سببٌ لعلمنا بوجود شيءٍ ما وسببٌ لوجود ذٰلك الشيء، وبعبارةٍ أخرى البرهان ما يكون واسطةً للإثبات والثبوت» [آل ياسين، الفارابيّ في حدوده ورسومه، ج 1، ص 124].

ومن لحاظ الغاية: «هي المقاييس الّتي تسوق الذهن إلى الانقياد لما هو حقٌّ و يقينٌ» [المصدر السابق، ج 1، ص 123].

وعرّفه الشيخ الرئيس بلحاظ المقدّمات وشرطها بأنّه: «قياسٌ مؤلّفٌ من يقينيّاتٍ لإنتاج يقينيٍّ» [ابن سينا، النجاة، ص 126].

وعرّفه الآمديّ بلحاظ الحدّ الأوسط والأقسام المتوخّاة منه بقوله: «وأمّا البرهان؛ فعبارةٌ عن قياسٍ يقينيّ المادّة؛ فإن كان الحدّ الأوسط منه هو العلّة الموجبة للنسبة بين طرفي المطلوب، سمّي برهانًا (لمّيًّا)، كما لو كان الاحتراق هو الحدّ الأوسط في قولنا: هٰذه الخشبة اشتعلت فيها النار. وإن لم يكن هو العلّة الموجبة لنفس النسبة، مع موجبها للتصديق بوقوع النسبة، سمّي برهانًا (إنّيًّا)، كما لو كان الحدّ الأوسط هو الاشتعال في قولنا: هٰذه الخشبة محترقةٌ» [الآمدي، المبين في اصطلاحات الحكماء والمتكلّمين، ص 340 و341].

وقد عرّفه الجرجانيّ بأنّه: «القياس المؤلّف من اليقينيّات، سواءٌ كانت ابتداءً، وهي الضروريّات أو بواسطةٍ: وهي النظريّات، والحدّ الأوسط فيه لا بدّ أن يكون علّةً لنسبة الأكبر إلى الأصغر، فإن كان مع ذٰلك علّةٌ لوجود تلك النسبة في الخارج أيضًا فهو برهانٌ لـمّيٌّ... وإن لم يكن كذٰلك، بل لا يكون علّةً للنسبة إلّا في الذهن، فهو برهانٌ إنّيٌّ... وقد يقال على الاستدلال من العلّة إلى المعلول برهانٌ لمّيٌّ، ومن المعلول إلى العلّة برهانٌ إنّيٌّ» [الجرجانيّ، التعريفات، ص 40].

فيمتاز البرهان بأمورٍ:

1. معرفة الحقّ من جهة ما هو حقٌّ.

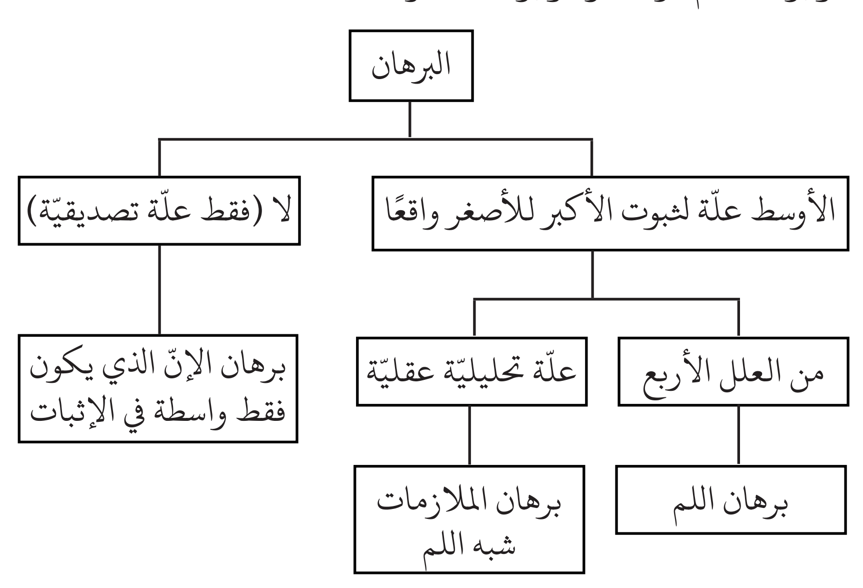
2. مقدّماته يقينيّةٌ وصورته يقينيّةٌ وينتجان يقينًا بالمعنى الأخصّ.

3. يطلبه الإنسان لنفسه، لا لغيره، فحتّى لو لم يكن على وجه الأرض أحدٌ سواه فإنّه يطلب البرهان.

أقسام البرهان

إنّ روح البرهان وحقيقته بالحدّ الأوسط، فمن خلال الترابط الموجود بين الأوسط والأصغر من جهةٍ، وبين الأوسط والأكبر من جهةٍ أخرى ـ ضمن الشروط ـ يحصل الربط بين الأكبر والأصغر، فنحصل على قضيّةٍ يقينيّةٍ جديدةٍ. فهو الواسطة والرابطة بين الأكبر والأصغر، فمن خلال الأوسط نصل إلى النتيجة.

فالبرهان على كلّ حالٍ يعطينا العلم بالنتيجة، وهٰذا ما يصطلح عليه (علّةٌ إثباتيّةٌ للنتيجة)؛ فبحسب طبيعة العلاقة بين الحدّ الأوسط والأكبر ينقسم البرهان إلى ثلاثة أقسامٍ، مع اشتراك هٰذه الأقسام بكون الأوسط فيها علّةً لليقين؛ بالنتيجة فهو على كلّ حالٍ واسطةٌ في إثبات الأكبر للأصغر؛ فالأوسط إمّا أن يكون علّةً لثبوت الأكبر للأصغر واقعًا، أو لا، والثاني هو برهان الإنّ، والأوّل إمّا أن تكون هٰذه العلّة من العلل الأربع أو لا، والأوّل هو برهان اللمّ، والأخير هو برهان الملازمات.



قال الشـيخ الرئيس: «إنّ الحدّ الأوسط إن كان هو السبب في نفس الأمر لوجود الحكم وهو نسـبة أجزاء النتيجة بعضها إلى بعض كان البرهان برهان لِمٍّ؛ لأنّه يعطي السبب في التصديق بالحكم ويعطي اللمّيّة في التصديق ووجود الحكم، فهو مطلقًا معطٍ للسبب، وإن لم يكن كذٰلك بل كان سببًا للتصديق فقط فأعطى اللمّيّة في التصديق ولم يعط اللمّيّة في الوجود فهو المسمّى برهان إنّ؛ لأنّه دلّ على إنّيّة الحكم في نفسه دون لمّيّته في نفسه؛ فإن كان الأوسط في برهان إنّ ـ مع أنّه ليس بعلّةٍ لنسبة حدّي النتيجة ـ فهو معلولٌ لنسبة حدّي النتيجة، لٰكنّه أعرف عندنا سمّي دليلًا» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 53].

ويمكن توضيح هٰذه الأقسام بالشكل التالي:

1. البرهان اللمّيّ:

وهو ما يكون الأوسط فيه ـ علاوةً على كونه علّةً لليقين بالنتيجة (واسطةً في الإثبات) ـ علّةً واقعيّةً خارجيّةً لثبوت الأكبر للأصغر، أي واسطةً في الثبوت، فهو يعطي سببيّة التصديق وسببيّة الوجود خارجًا كذٰلك.

مثاله: هٰذه الحديدة ارتفعت حرارتها، وكلّ حديدةٍ ارتفعت حرارتها فهي متمدّدةٌ، إذن هٰذه الحديدة متمدّدةٌ.

فهنا ارتفاع درجة الحرارة هو علّةٌ لثبوت التمدّد للحديدة، فالأوسط علّةٌ لثبوت الأكبر للأصغر.

كما أنّه علّةٌ واقعيّةٌ لثبوت التمدّد للحديدة، وهٰذا ما يضمن التطابق بين مقامي الإثبات والثبوت، أي مطابقة النتيجة الحاصلة منه للواقع.

2. برهان الإنّ (الدليل)

هو ما يكون الأوسط فيه ـ علاوة على كونه علّةً لليقين ـ معلولًا لثبوته للأصغر بواسطة الأكبر، أي أنّ الأكبر هو علّة لثبوت الأوسط للأصغر.

فهو على عكس برهان اللمّ، فمن خلال العلم بالمعلول نتوصّل للعلّة، أي من خلال معلوليّته للأكبر نستكشف ثبوت الأكبر للأصغر.

مثاله: هٰذه الحديدة متمدّدةٌ، وكلّ حديدةٍ متمدّدةٌ مرتفعةٌ درجة حرارتها، إذن هٰذه الحديدة مرتفعةٌ درجة حرارتها.

فهنا لا توجد علاقةٌ واقعيّةٌ بين الأصغر والأكبر إلّا التمدّد الّذي هو معلولٌ للأكبر (ارتفاع درجة الحرارة)، فالأوسط هنا معلولٌ للأكبر في ثبوته للأصغر؛ أي أنّ التمدّد ثبت للحديدة بواسطة ارتفاع درجة الحرارة، فارتفاع درجة الحرارة علّةٌ لثبوت التمدّد للحديدة، فالأكبر علّةٌ لثبوت الأوسط للأصغر.

3. برهان الملازمات (شبيه اللمّ)

قد لا يؤدّي الاستدلال الإنّيّ (من المعلول إلى العلّة) للقطع بالمعنى الأخصّ، وكذا لا يمكن للبرهان اللمّيّ الحقيقيّ (من العلّة إلى المعلول) إثبات المدّعى في بعض الموارد (كمورد إثبات الخالق)؛ لأنّه يلزم إثبات الشيء قبل إثباته وهٰذا مصادرةٌ ـ أي فرض النتيجة قبل تحصيلها ـ ففي هٰذه الموارد يبقى العلم الحاصل غير قطعيٍّ، وهٰذه مشكلةٌ كبيرةٌ، بيد أنّنا على يقينٍ غير قابلٍ للتزلزل في قرارة أنفسنا بوجود خالقٍ عاقلٍ، فمن أين حصل هٰذا اليقين؟

الجواب: أنّه حصل عن طريق برهان الملازمات، وهو نوعٌ من الإنّ

المطلق، وذٰلك عن طريق تحليل بعض المقدّمــات العقليّة الكلّيّة التحليليّة للوصول إلى يقينٍ بالمعنى الأخصّ فيها، وهٰذا ما يبيّنه الشيخ الرئيس في مقام بيان إثبات الواجب؛ قال: «... إشــارةً إلى أنّ لنا سبيلًا إلى إثبات المبدإ الأوّل لا من طريق الاســتدلال من الأمور المحسوسة، بل من طريق مقدّماتٍ كلّيّةٍ عقليّةٍ توجب للوجود مبدأ واجب الوجود، وتمنع أن يكون متغيّرًا أو متكثّرًا في جهــةٍ، وتوجب أن يكون هو مبدأً للــكلّ، وأن يكون الكلّ يجب عنه على ترتيب الكلّ. لٰكنّا لعجز أنفســنا لا نقوى على سلوك ذٰلك الطريق البرهانيّ، الّذي هو ســلوكٌ عن المبادئ إلى الثواني، وعن العلّة إلى المعلول...» [ابن سينا، إلٰهيّات الشفاء، ص 21].

فهنا يبين أنّ هناك طريقًا آخر لإثبــات الخالق وعلّة العلل، لا يحتاج فيه إلى الأمور المخلوقة والمحسوســة فيكون من البراهين الإنّيّة، ولا يحتاج فيه إلى إثباته ـ تعالى ـ من قبل نفســه؛ لأنّه يلزم العلم به قبل الاستدلال عليه، وهو دورٌ باطلٌ، بل من طريق التحليــل العقليّ للموجود. ولٰكن لصعوبة هٰذا الطريق واحتياجه إلى مقدّماتٍ عقليّةٍ وتجرّدٍ في المعقولات لا يستطيع كلّ أحدٍ الوصول إلى هٰذه البراهين، ويحصل هٰذا بالتربية التعليميّة والفكريّة ودراســة الأمور المجرّدة عن المادّة بالسلوك الطبيعيّ؛ الّذي هو عن طريق التحليل العقليّ للمعقولات الثانية الفلسفيّة.

وقد عرّف الجرجانيّ الملازمة: «لغــةً امتناع انفكاك الشيء عن الشيء، واصطلاحًا: كون الحكم مقتضيًا للآخــر على معنى أنّ الحكم بحيث لو وقع يقتضي وقوع حكــمٍ آخر اقتضاءً ضروريًّا كالدخان للنــار في النهار، والنار للدخان في الليل» [الجرجانيّ، التعريفات، ص 193].

وكما هو واضحٌ هنا أنّ التعريفات الســابقة إنّما عرّفت الملازمة، وليس

برهــان الملازمات، وهٰذا ظاهرٌ من المثال الّذي جــاء به، فإنّ الدخّان معلولٌ للنار، فخلطه للمثالين دليلٌ على إرادته الملازمة بمعناها الواسع، وهي صرف الارتباط بين الشيئين، فإنّه جاء ببرهان الإنّ الّذي يكون فيه الأوسط معلولًا للأكبر، وهو غير ما نريد.

وأمّا التعريف لبرهان الملازمات فهو: «ما يكون الأوســط فيه بالإضافة إلى كونــه عليّةً إثباتيّةً للنتيجة فهو علّةٌ تحليليّةٌ ثبوتيّةٌ لها أيضًا، لا أنّه علّةٌ خارجيّةٌ، فهو ليس من العلل الأربع.

فهو مثل البرهان اللمّيّ في كون الأوسط علّةً واقعيّةً للنتيجة؛ إلّا أنّ اللمّ هو علّةٌ واقعيّةٌ خارجيّةٌ للنتيجة، إمّا شــبيه اللمّ فهــو علّةٌ واقعيّةٌ تحليليّةٌ للنتيجة، أي أنّ الأوســط لازمٌ بيّنٌ للأصغر، والأكبر لازمٌ بيّنٌ للأوســط، مثاله: العالم متغيّرٌ، كلّ متغيّرٍ حادثٌ، العالم حادثٌ (النتيجة)» [ابن ســينا، برهان الشــفاء؛ الداماد، تقديم الإيمان وشرحه كشــف الحقائق، ص 223؛ العابديّ، ميزان الفكر، ص 93].

السير التطوّريّ في تطبيق البرهان في إثبات الواجب

الأدلّة على إثبات الواجب ـ تعالى ـ كانت على أنحاءٍ ثلاثةٍ تختلف من علمٍ إلى علمٍ آخر:

النحو الأوّل أدلّة المتكلّمين الّذين كانوا يستدلّون ببرهان الحدوث على وجودٍ محدثٍ لهٰذا العالم، وهو واضحٌ بكونه برهانًا إنّيًّا.

النحو الثاني أدلّة الطبيعيّين الّذين استدلّوا ببرهان المحرّك الّذي لا يتحرّك على وجود العالم، وهو أيضًا برهانٌ إنّيٌّ.

والنحو الثالث أدلّة الفلاسفة من خلال وجود الممكنات واحتياجها إلى علّةٍ واجبةٍ، وهو برهان شبيه اللّم. ولٰكنّها تشترك في كونها تثبت الحادث والحركة والممكنات عن طريق الحسّ، ثمّ يستدلّ على وجود الخالق تعالى.

أ. الفارابيّ

وبحسب التتبّع والاستقصاء وجدنا أنّ أوّل من أشار إلى برهان الملازمات في الاستدلال من الخلق إلى الخالق، والمعروف ببرهان الصدّيقين هو الفارابيّ، حيث قال: «لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أن لا بدّ من وجودٍ بالذات، فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعدٌ، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازلٌ تعرف بالنزول أن ليس هٰذا ذاك، وتعرف بالصعود أنّ هٰذا هٰذا ﴿سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ * أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾» [الفارابيّ، فصوص الحكم، الفص 18، ص 62 و63]

فهو في بداية كلامه أشار إلى برهان النظم وإتقان الصانع في قوله: «لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة»، فإنّ عظيم الخلق دالٌّ على وجود خالقٍ عالمٍ حكيمٍ، وهو استدلالٌ من المعلول إلى العلّة (برهان إنّ)، ثمّ بعد ذٰلك يشير إلى برهان الملازمات حينما قال: « ولك أن تعرض عنه...»، فإنّه بلحاظ عالم الوجود المحض وتحليل الوجود وتقسيمه إلى واجبٍ وممكنٍ وممتنعٍ، لا يخفى أنّه لا يريد بذٰلك برهان اللمّ؛ لأنّه ليس في مقام الاستدلال من العلّة إلى المعلول؛ لعدم إمكانه فيما نحن فيه؛ بل المراد له شبيه اللمّ.

ويظهر ذٰلك من خلال شرح عبارة الفارابيّ هٰذه في (شرح الفصوص): «لمّا كان للقوم في إثبات وجود البارئ ـ تعالى ـ مسلكان... وثانيهما: وهو اعتبار

الموجود من حيث هو والنظـــر في أحواله؛ وهٰذا هو طريقة الحكماء المتألّهين؛ وأشـــار إليه بقوله: "وتلحظ" أي ولك أن تلحظ (عالم الوجود المحض)، [و] ســـمّاه عالمًا لأنّه يعلم منه الصانع كما يعلم من الآيات "وتعلم أنّه لا بدّ من وجودٍ بالذات" أي موجودٍ لا يكون وجوده مستفادًا من الغير؛ ... "تعرف بالنزول أنّ ليـــس هٰذا ذٰلك" يعني أنّك تعرف بالـــنزول من الوجود المحض إلى مراتب الإمكان أنّ هٰذه باطلةٌ في حـــدود ذواتها وذٰلك حقٌّ محضٌ؛ لأنّ الطريقة الّتي سلكها الإلٰهيّون اعتبروا فيها كون الوجود عين الواجب؛ لأنّهم بعد ما أثبتوا أنّ في الوجود موجودًا هو الواجب بيّنوا أنّ وجوده لا يمكن أن يكون زائدًا عليه كما في ساير الموجودات، بل هو عينه بخلاف الطبيعيّين و المتكلّمين؛ فإنّهم لم يتعرّضوا لذٰلك، بل بعضهم نفاه، وبالجملة إنّك تعرف بالنزول الحقّ والباطل وتميّز بينهما. "وتعرف بالصعود" من الخلق إلى الحقّ "أنّ هٰذا هٰذا"، يعني أنّك تعرف بالصعود الباطل فقط ولا تعـــرف الحقّ المحض و لا تميّز بينهما؛ كما سيأتي بيانه عن قريبٍ» [غازاني، فصوص الحكمة وشرحه، ص 89 _ 91].

ويشبّه الفارابيّ تقديم برهان اللمّ على الإنّ بالحقّ والباطل، قال: «إذا عرفت _ أوّلًا _ الحـــقّ عرفت الحقّ، وعرفت ما ليس بحقٍّ. وإن عرفت الباطل _ أوّلًا _ عرفـــت الباطل ولم تعرف الحقّ [على ما هو حقّـــه]. فانظر إلى الحقّ؛ فإنّك لا تحبّ الآفلين، بل توجّـــه بوجهك [إلى وجه من لا يبقى إلّا وجهه]» [الفارابيّ، فصوص الحكم، الفصّ 19، ص 63].

حيث أشـــار هنا إلى نوعين من البراهين برهان الإنّ، وبرهان الصدّيقين الّذي بيّن شرطه أن يكون من الخلق إلى الخالق.

وتوضيح مراده من أنّ تقديم برهان اللمّ على الإنّ بالحقّ والباطل؛ باعتبار النزول من العلّة التحليليّة (شـــبه اللمّ) إلى المعلـــول، فهنا عرفنا الحقّ وهو

الواجب ـ تعالى ـ وعرفنا ما ليس بحقٍّ وهو جميع الممكنات، أمّا إذا عرفنا الممكنات فلا يستلزم من ذٰلك معرفة الواجب على وجهه، بل يبقى يدور في ضمن الممكنات، كما في تمثيل قضيّة إبراهيم عليه السلام، حيث انتقل في تشخيص الإلٰه من ممكنٍ إلى ممكنٍ، فمعرفة الممكنات قد يطول لتشخيص الواجب، أمّا حينما نعرف الحقّ وهو الواجب وخصائصه نعرف أنّ ما عداه هو ممكنٌ.

ب. ابن سينا

وكذا أشار الشيخ الرئيس إلى برهان شبه اللمّ في كتابه (الإشارات والتنبيهات) حيث قال: «تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل ووحدانيّته وبراءته عن الصمات إلى تأمّلٍ لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبارٍ من خلقه وفعله، وإن كان ذٰلك دليلًا عليه؛ لٰكنّ هٰذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجودٌ، وهو يشهد بعد ذٰلك على سائر ما بعده في الواجب. إلى مثل هٰذا أشير في الكتاب الإلٰهيّ: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾. أقول: إن هٰذا حكمٌ لقومٍ. ثمّ يقول: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾. أقول: إنّ هٰذا حكمٌ للصدّيقين الّذين يستشهدون به، لا عليه» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تنبيهٌ في بيان ترجيح طريقة الإلٰهيّين على طريقة المتكلّمين والحكماء في إثبات واجب الوجود، ص 102].

وذكر ابن سينا في كتاب (إلٰهيّات الشفاء)، حينما أشار إلى استحالة التوصّل إلى معرفة الباري ـ تعالى ـ ببرهان اللمّ لاستلزامه الدور، ولا ببرهان الإنّ؛ لأنّه لا يفيد في معرفة الذات، بل للإشارة إلى وجود علّةٍ ما؛ فـ «برهان

إنّ يعطي الوجود ولا يعطـي علّة الوجود» [صدر المتألّهين، الحاشـية على الإلٰهيّات، ص 17]، أي أنّ برهان الإنّ إنّما هو يخبرنا بوجود علّةٍ ما فينبّئنا بأصل العلّة، أمّا لماذا وكيف وما سـبب هٰذه العلّيّة فلا يعطينا إيّاها كما أشرنا في تفصيل برهان الإنّ فيما سـبق، وهٰذا غير كافٍ، فأشـار إلى برهانٍ آخر وهو الّذي سـمّي ببرهان الصدّيقين [ابن سينا، إلٰهيّات الشفاء، ص 21]. وكذٰلك ذكره في إثبات الواجب عن طريق برهان الوسط والطرف [المصدر السابق، ص 327 و328].

وتبعًا له أشار الحكماء من بعده إلى هٰذا البرهان، من دون ذكر اسمٍ له، إلّا أنّه عُرف بهٰذا الاسم على يد الحكماء المتقدّمين.

فمـن ناحية القدم تطرّق إليـه الفارابيّ، ولٰكن لم يذكـره تفصيلًا، بل استدلّ به الشيخ الرئيس.

➢ تقرير برهان الملازمات بصورةٍ نظريّةٍ

إنّ برهـان الملازمات يعتمـد على التحليل العقليّ، فإنّ الأوسـط ليس علّةً حقيقيّةً للنتيجة، والعلل أربعٌ: علّةٌ فاعليّةٌ، وغائيّةٌ وصوريّةٌ ومادّيّةٌ، بل علّةٌ تحليليّةٌ لها، أي أنّها ليسـت من العلـل الأربع، ولٰكن عن طريق التحليل العقليّ يجد العقل أنّ هناك عليّةً وتلازمًا بين الأوسـط والأكبر من جهةٍ، والأصغر والأوسـط من جهةٍ أخرى، فعن طريق ترتيبها تعطينا العلم بثبوت الأصغر للأكبر، فهو مثل البرهان اللمّيّ في كون الأوسـط علّةً واقعيّةً للنتيجة؛ إلّا أن اللمّ هو علّةٌ واقعيّةٌ خارجيّةٌ للنتيجة، أمّا شبيه اللمّ فهو علّةٌ واقعيّةٌ تحليليّةٌ ـ عن طريق التحليل العقليّ ـ للنتيجة، أي أنّ الأوسط لازمٌ بيّنٌ للأصغر، والأكبر لازمٌ بيّنٌ للأوسط، مثاله:

العالم متغيّرٌ (صغرى)

كلّ متغيّرٍ حادثٌ (كبرى)

العالم حادثٌ (نتيجةٌ)

فهنا التغيّر علّة واقعيّةٌ ولٰكنّها ليست من العلل الأربع، بل علّةٌ تحليليّةٌ عقليّةٌ.

- القيمة المعرفيّة لبرهان التلازم

إنّ العلم بالشيء الّذي له سببٌ خارجٌ لا يحصل إلّا عن طريق العلم بسببه؛ لأنّ هٰذا المعلول ما لم يجب لم يوجد، ووجوبه لا يمكن أن يكون إلّا عن طريق علّته فقط؛ لأنّه في ذاته ممكنٌ، وعن طريق علّته يحصل الوجوب. وهٰذا هو ما يُراد من قولهم: «إنّ ذوات الأسباب لا تُعرف إلّا عن طريق أسبابها» [صدر المتألّهين، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 363؛ صدر المتألّهين، الشواهد الربوبيّة، ص 392، ص 454، ص 488].

وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في قوله: «إنّ العلم بالأسباب المطلقة حاصلٌ بعد العلم بإثبات الأسباب للأمور ذوات الأسباب. فإنّا ما لم نثبت وجود الأسباب للمسبّبات من الأمور بإثبات أنّ لوجودها تعلّقًا بما يتقدّمها في الوجود، لم يلزم عند العقل وجود السبب المطلق» [ابن سينا، إلٰهيّات الشفاء، ص 8].

أمّا برهان الإنّ فإنّ الأوسط فيه علّةٌ للتصديق عند العقل فقط، وهو من طريق المعلول إلى العلّة، فيكون العلم بالعلّة متوقّفًا على العلم بالمعلول، فلا يمكن الاستدلال من حصول المسبّب على السبب؛ لعدم وجود اليقين المطابق للواقع إلّا إذا كان سبب التصديق عند العقل هو السبب في الواقع؛ لأنّ العلم

اليقينيّ بوجود الشيء الّذي له سببٌ في الخارج لا يحصل إلّا عن طريق العلم بسببه؛ لأنّ المسبّب ما لم يجب لم يوجد، ووجوبه إنّما يكون من قبل علّته، فلا يتيقّن وجوده إلّا من طريق تيقّن سببه الموجب لوجوده في الواقع، ولو لم يكن السبب عند العقل هو عين السبب الواقعيّ أمكن عدمه في الواقع.

أمّا برهان شبيه اللمّ (الملازمات) فإنّه يعطي السبب في الوجود والعقل معًا وثبوت الأوسط للأصغر، والأكبر للأوسط لذاته بحسب التلازم الّذي اكتشفه العقل بينهما في الواقع، لا لعلّةٍ خارجيّةٍ، وبالتالي فإنّ ثبوت الأكبر للأصغر في النتيجة يكون أيضًا لذاته، فالعقل يكتشف التلازم بين الأكبر والأصغر بتوسّط الأوسط، وإنّما يكون الحدّ الأوسط فيه واسطةً في الإثبات، وواسطةً ثبوتيّةً بحسب تحليل العقل واكتشافه لتلك التلازمات، ولا يلزم من ذلك كونه غير برهانٍ؛ لانتفاء العلّة الخارجيّة من الأصل؛ لأنّا إنّما نحتاج إلى كون الأوسط في البرهان علّةً في الخارج لذوات الأسباب فقط.

- البرهان يورث اليقين بالمعنى الأخصّ كما أشرنا في تعريفه، ويبقى القدر المتيقّن منه هو اللمّ، وأمّا الإنّ فإنّه لا يفيد اليقين مطلقًا كما ذكرناه عن العلّامة؛ لأنّه إمّا أن يستلزم الدور أو يستلزم خلاف الفرض، وأمّا برهان الملازمات الّذي هو شبيه اللمّ فله قيمةٌ معرفيّةٌ كبيرةٌ؛ باعتباره المستخدم في الاستدلال على الباري ـ تعالى ـ وصفاته، وذلك لأنّ الأوسط علّةٌ معرفيّةٌ وتحليليّةٌ واقعيّةٌ للنتيجة.

- تطبيقات البرهان في المباحث العقديّة

أقسام البرهان بأجمعها لا يمكنها أن تُستخدم في إثبات الواجب تعالى، بل لا يمكن الاستفادة إلّا من برهان شبيه اللمّ (الملازمات) وذلك للأسباب الآتية:

أوّلًا: لا يمكن استخدام البرهان اللمّيّ ـ الّذي هو استدلالٌ من العلّة إلى المعلول ـ في إثبات الواجب تعالى؛ لأنّه ـ تعالى ـ علّة الوجود، واستخدام هٰذا البرهان يؤدّي إلى أحد محذورين: الأوّل وجود علّةٍ للخالق تعالى، وهٰذا باطلٌ، أو تقدّم معرفة الله على معرفته، وهو دورٌ باطلٌ.

ثانيًا: لا يمكن استخدام البرهان الإنّيّ بكلا قسميه؛ لأنّ الإنّ مطلقًا لا يفيد اليقين للزومه للدور أو تقدّم العلم على العلم؛ وذٰلك «كما بيّنوا: أنّ الدليل لا يفيد يقينًا بنفسه. وليكن (ج ب)، (ب أ)، و(أ) علّةً لـ (ب)؛ وذٰلك لأنّ (أ) حيث كان علّةً لـ (ب) كان ضرورة (ج ب) متأخّرةً عن (ج أ)، وضرورة (ج أ) المطلوب متأخّرةً عن ضرورة (ج ب) الصغرى، فاليقين بـ (ج أ) متأخّرٌ عن اليقين بـ (ج أ)، وهٰذا دورٌ؛ فإذن المطلوب ثابتٌ» [الطباطبائيّ، البرهان في المنطق، ص 136].

توضيحه

حين يكون الأكبر علّةً للأوسط، يجب أن تكون الصغرى متأخّرةً عن النتيجة؛ لأنّ الأوسط في الصغرى محمولٌ، والمحمول الّذي هو الأوسط لا بدّ أن يكون متأخّرًا عن علّته (الأكبر).

ثمّ إنّ نتيجة ذٰلك القياس لا بدّ أن تكون متأخّرةً عن الصغرى؛ لأنّ النتيجة هي اقتران الصغرى والكبرى، فلا بدّ من تأخّرها عن الصغرى.

فتكون النتيجة متقدّمةً على الصغرى ومتأخّرةً عنها وهو دورٌ واضحٌ.

إذن يتعيّن استخدام برهان شبه اللمّ في إثبات الواجب تعالى، قال العلّامة في (نهاية الحكمة): «إنّ كون موضوعها أعمّ الأشياء يوجب أن لا يكون معلولًا لشيءٍ خارجٍ منه؛ إذ لا خارج هناك فلا علّة له، فالبراهين المستعملة

فيها ليست ببراهين لمّيّةٍ، وأمّا برهان الإنّ فقد تحقّق في كتاب (البرهان من المنطق) أنّ السـلوك من المعلول إلى العلّة لا يفيـد يقينًا، فلا يبقى للبحث الفلسفيّ إلّا برهان الإنّ الّذي يُعتمد فيه على الملازمات العامّة، فيُسلك فيه من أحد المتلازمين العامّين إلى الآخر» [الطباطبائيّ، نهاية الحكمة، ص 6].

- إثبات الواجب

إنّ أحد أهمّ البراهين الّتي يسـتدلّ بها على إثبـات واجب الوجود برهانُ الإمكان، ففيه بالإضافة إلى إثبات وجوده ـ تعالى ـ دلالةٌ على اسـتغنائه عن غيره في وجوده، أمّا بقيّة الصفات الثبوتيّة والسـلبيّة فلا يمكن إثباتها عن طريقه.

والبرهان متقوّمٌ على بيان مقدّماتٍ واسـتدلالٍ، أمّا المقدّمات فيبين فيها معنى الإمكان والوجوب، ومعنى الدور والتسلسل.

وأمّا الاستدلال بدليل الإمكان فتقريره الإجماليّ:

العالم موجودٌ ممكنٌ (صغرى)

كلّ موجـودٍ ممكـنٌ احتاج إلى علّـةٍ واجبةٍ في إيجاده (لاسـتحالة الدور والتسلسل) (كبرى)

إذن العالم محتاجٌ إلى علّةٍ واجبةٍ في إيجاده (النتيجة).

وأمّا تفصيل الاستدلال:

- بعد التسـليم بوجـود الممكنات، فوجودهـا لا يخلو من الاحتمالات التالية:
- أنّها وجدت من العدم.

- أنّ بعضها علّةٌ للبعض الآخر.
- البعض الأوّل علّةٌ للثاني، والثاني علّةٌ للثالث، وهٰكذا.
- أنّ وجودها من قبل موجودٍ واجب الوجود بنفسه أفاض عليها الوجود.
- ولا يمكن التسليم بالأوّل لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه، ولا الثاني لبطلان الدور، ولا الثالث لبطلان التسلسل. فينحصر بالرابع والّذي هو موجودٌ.

وأيضًا عن طريق برهان الصدّيقين الّذي أوّل من أسماه بالصدّيقين هو الشيخ في (الإشارات والتنبيهات)، وذكره في (إلٰهيّات الشفاء) [النراقيّ، شرح الإلٰهيّات من كتاب (الشفاء)، ج1، ص 248]، وتقريره عن طريق قياسٍ استثنائيٍّ:

لو لم يكن واجب الوجود بذاته موجودًا لما تحقّق وجود الممكن.

والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله، إذن واجب الوجود موجودٌ.

فهنا الوجوب والإمكان ليس علّةً من العلل الأربع، بل تقسيم تحليليٌّ عقليٌّ، فإنّ الإمكان يلازم الماهيّة، فلا يمكن أن تخرج الماهيّة بنفسها إلى الوجود، وإلّا للزم الانقلاب، فاحتاجت إلى الوجوب من الغير، ولا بدّ أن يكون هٰذا الغير واجبًا، وإلّا يلزم التسلسل أو الدور.

إثبات صفات الواجب

تقسّم صفات الواجب ـ تعالى ـ إلى الصفات السلبيّة والصفات الثبوتيّة، وكلٌّ منهما لا بدّ لنا من أن نستدلّ عليها بالبرهان.

أ. الصفات السلبيّة

وفي هٰذه الصفات لا بدّ من أن يكون الاستدلال عليها من خلال الاعتماد على برهان شبه اللمّ (الملازمات)؛ لعدم إمكان استخدام اللمّ ولا الإنّ هنا؛ باعتبار رجوع صفاته السلبيّة لكونه ـ تعالى ـ واجب الوجود، فحينما ننفي عنه الصفات التي لا تليق بقدسه فذٰلك يكون بالتحليل العقليّ لوجوبه تعالى، من هٰذه الصفات:

1. غير محتاجٍ إلى موجودٍ غيره (الغنى)

هنا نستخدم برهان الملازمات؛ عن طريق تحليل صفته ـ تعالى ـ في كونه واجب الوجود، على كونه ـ تعالى ـ غير محتاجٍ إلى أيّ موجودٍ آخر؛ لأنّه إن احتاج فمعناه ممكن الوجود، وهو خلاف فرض وجوب وجوده.

2. ليس مركّبًا من أجزاءٍ

فالاستدلال على بساطته بالرجوع إلى وجوب وجوده، فإنّ وجوب الوجود دليلٌ على عدم احتياج غيره، والأجزاء تحتاج إلى بعضها البعض، والمركّب يحتاج إلى الأجزاء في تركيبه، فهنا الاعتماد على إثبات عدم التركّب على التحليل العقليّ لوجوب الوجود؛ فهو استدلالٌ ببرهان شبيه اللمّ.

3. ليس جسمًا

الاستدلال هنا عن طريق برهان شبيه اللمّ كذٰلك، ولٰكن بالاعتماد على كونه ـ تعالى ـ غير مركّبٍ من أجزاءٍ، والجسم يحتاج إلى الأجزاء؛ لأنّ الجسم عبارةٌ عن أجزاءٍ، إذن لا يكون مركّبًا من جسمٍ.

ب. الصفات الثبوتيّة

تنقسم صفاته ـ تعالى ـ الثبوتيّة إلى صفات الذات وصفات الفعل، وهٰذه الصفات له ﷻ يمكن الاستدلال عليها:

إمّا بالرجوع إلى صفاته الأخرى؛ فإنّها تُنتزع من نفس الذات والاختلاف مفهوميٌّ فقط، وهو كافٍ في المغايرة بين الصفات، ولا يلزم الكثرة فيه تعالى، وهٰذا الاستدلال يكون ببرهان التلازم.

أو عن طريق مقايسة وجود هٰذه الصفات في المخلوق فتكون دليلًا إنّيًّا على وجوده عنده ـ تعالى ـ بنحوٍ أشدّ وآكد؛ لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه، فالاستدلال عليها من المعلول، فيكون البرهان إنّيًّا.

فالمغايرة في استخدام الحدّ الأوسط هو الّذي يشخّص نوع البرهان، فيما لو استخدمنا وجوب وجوده حدًّا أوسط في البرهان؛ فيكون شبه اللمّ (الملازمات)، أمّا لو استدللنا من المعلول باعتباره حاويًا لهٰذه الصفات (الحياة، العلم، القدرة) مثلًا، فلا بدّ أن يكون المعطي لها عنده بنحوٍ أتمّ وأكمل، فهنا البرهان يكون إنيًّا.

- إثبات العدل

وأحد أهم البراهين الّتي تُستخدم لإثبات عدله ـ تعالى ـ هو نفي الظلم والجهل والجبر عنه تعالى، فإنّ الّذي لا يعدل إمّا لكونه غير عالمٍ بالظلم، أو عالمًا ومجبورًا عليه، أو عالمًا وغير مجبورٍ عليه، ولٰكنّه محتاجٌ له، أو عالمٌ وغير مجبورٍ عليه وغير محتاجٍ له لٰكنّه عابثٌ، وهٰذه كلّها صفاتٌ سلبيّةٌ لا يمكن أن تتّصف بها الذات المقدّسة الإلٰهيّة، إذن الله ـ عظم شأنه ـ عادل.

فهنا الاستدلال إنّما هو عن طريق برهان الملازمات؛ لأنّ الأوسط علّةٌ تحليليّةٌ للنتيجة.

▪ إثبات النبوّة والإمامة والمعاد

وأحد أهمّ الاستدلالات المهمّة على النبوّة هو كونه ـ تعالى ـ حكيمًا، والحكمة تقتضي إرسال الأنبياء؛ لأنّ خلق الخلق وإفناءه من دون بيان المراد منه عبثٌ، والعبث يستحيل عليه تعالى، فصارت هنا صفة نفي العبثيّة (الحكمة) واسطةً تحليليّةً في إثبات النبوة.

وكذلك يمكن تسرية هذا البرهان بالنسبة للإمامة؛ فإنّ عدم تكميل رسالة النبيّ، وعدم توفير احتياج الخلق في الارتباط به ـ تعالى ـ عبثٌ، والعبثيّة لا تصدر منه جلّ وعلا.

وبالنسبة للمعاد يكون الأمر أوضح، فخلق الخلق من غير حكمةٍ عبث، وهو محالٌ عليه تعالى.

▪ النتائج والخاتمة

1. الإنسان كائنٌ مفكّرٌ يسعى لحصول التكامل في السلوك العمليّ.

2. لا يمكن للإنسان التكامل عمليًّا إلّا إذا كانت هناك رؤًى نظريّةٌ واضحةٌ.

3. تتحصّل الرؤى الكونيّة إمّا عن طريق الظنّ أو اليقين.

4. بما أنّ الرؤى من الاعتقادات فلا يمكن الاعتماد على الظنّ في حصولها؛ لأنّ حركة الذهن لا تتوقّف، ولأنّه لا يغني من الحقّ شيئًا، وكذا لخطورة المسألة، فلا بدّ من تحصيل اليقين.

5. ينقسم اليقين إلى يقينٍ بالمعنى الأعمّ، والمعنى الأخصّ، والمطلوب والمناسب للاعتقادات هو الثاني.

6. لأجل الحصول على اليقين في القضايا المعرفيّة والاعتقاديّة لا بدّ من الاعتماد على الاستدلال.

7. ليس كلّ أنواع الاستدلال يمكنها تهيئة اليقين بالمعنى الأخصّ، بل يختصّ بالقياس مع مقدّماتٍ بدهيّةٍ (بيّنةٍ أو مبيّنةٍ).

8. القياس المعتمد على مقدّماتٍ بدهيّةٍ يُسمّى بالبرهان، وهو الطريق الوحيد للوصول إلى اليقين بالمعنى الأخصّ.

9. ينقسم البرهان إلى لمّيٍّ وإنّيٍّ وشبيه اللمّ.

10. لا يمكن أن نستخدم برهان اللمّ في إثبات الواجب تعالى؛ للزوم الدور.

11. البرهان الإنّيّ لا يمكنه أن يوفّر يقينًا بالمعنى الأخصّ.

12. لا يوجد طريقٌ للوصول إلى إثبات الواجب تعالى؛ إلّا ببرهان شبيه اللمّ وهو ما يسمّى بالملازمات.

13. برهان الملازمات هو البرهان الّذي يكون الأوسط فيه علّةً تحليليّةً للنتيجة، فهو ليس من العلل الأربع؛ لذٰلك ليس لمّيًّا، وهو استدلالٌ من العلّة إلى المعلول؛ لذٰلك هو ليس إنّيًّا، فهو شبيه اللمّ.

14. يمكننا عن طريق برهان الملازمات إثبات أصل التوحيد وصفاته السلبيّة تعالى، وكذٰلك كونه ـ تعالى ـ عادلًا، وأنّه لا بدّ له من إرسال الأنبياء والأئمّة، ولا بدّ من يومٍ يرجع الناس فيه للحساب.

الخاتمة

مـــن خلال ما تقدّم يظهر لنا جليًّا أهمّيّـــة البرهان عمومًا في الوصول إلى الاعتقادات الحقّـــة، وفي الوصول إلى يقينٍ أخصّيٍّ (مطابقٍ للواقع، ثابتٍ، لا عن تقليـــدٍ) في إثبات الاعتقادات، وبرهان الملازمـــات خصوصًا في إثبات أصول الدين والرؤية الكونيّة الحقّة، وأنّه لا مكان في إثبات الواجب إلى برهان اللـــمّ رغم شرفه للزوم الدور، وعدم إمكان برهـــان الإنّ للوصول إلى اليقين بالمعنى الأخـــصّ، بناءً على رأي بعض الأعلام، وكيف يمكننا الاســـتدلال ببرهـــان الملازمات على التوحيد وعلى صفاته ـ تعالى ـ وعلى الأصل الثاني من أصول التوحيد؛ ألا وهو العدل، وكذٰلك على النبوّة والإمامة والمعاد. ولا غنى عـــن البرهان عمومًا، وبرهان الملازمات بالخصـــوص في إثبات الاعتقادات بنحوٍ يقينيٍّ ثابتٍ لا عن تقليدٍ.

قائمة المصادر

1. آل ياسين، جعفر، الفارابي في حدوده ورسومه، نشر: عالم الكتب، الطبعة الأولى، سنة الطبع: 1405 ه، بيروت، لبنان.

2. الآمدي، علي بن محمد، المبين في إصطلاحات الحكماء والمتكلمين، نشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، مصر.

3. التهانوي، محمدعلي، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: 1996م، بيروت، لبنان.

4. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: محمد صدّيق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، مصر.

5. جهامي، جيرار، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، نشر: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، سنة الطبع 1998م، بيروت، لبنان.

6. الحرّاني، ابن شعبة، تحف العقول، تحقيق: علي أكبر الغفاري، الطبعة : الثانية، سنة الطبع: 1404 ه، الناشر : مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، إيران.

7. الحلّي، أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر، الجوهر النضيد، تصحيح محسن بيدارفر، نشر: انتشارات بيدار، الطبعة الخامسة، سنة الطبع: 1992م، قم، إيران.

8. السبزواري، المولى هادي، شرح المنظومة، تحقيق: حسن حسن زاده آملي، الطبعة الأولى، سنة 1410 ه، منشورات ناب، طهران، إيران.

9. الشيخ الرئيس ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، الناشر: نشر البلاغة، الطبعة: الأولى، تاريخ الطبع: 1417 ه، قم، إيران.

10. الشيخ الرئيس ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، نشر: جامعة طهران، الطبعة الثانية، سنة الطبع: 1421ه، طهران، إيران.

11. الشيخ الرئيس ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، إلهيّات الشفاء، الناشر: مكتبة آية الله المرعشي، تأريخ الطبع: 1404 ه، قم، إيران.

12. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الناشر: الشركة العالميّة للكتاب.

13. الطباطبائي، محمدحسين، البرهان في المنطق، تحقيق: غالب الكعبي، الناشر مدين، المطبعة: رسول، الطبعة الأولى سنة 1428 هـ، قم، إيران.

14. الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران.

15. العابدي، فلاح، ميزان الفكر، الطبعة الأولى، سنة الطبع 2011م.

16. الفارابيّ، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ، المنطقيّات، نشر: مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الأولى، سنة 1408 هـ، تحقيق محمد تقي دانش پژوه، قم، إيران.

17. الفارابيّ، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ، فصوص الحكم، تحقيق: محمدحسن آل ياسين، نشر: انتشارات بيدار، الطبعة: الثانية، سنة الطبع 1405هـ، قم، إيران.

18. الفارابيّ، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ، فصوص الحكمة وشرحه، شرح السيّد إسماعيل غازاني، تحقيق: على أوجبي، ناشر: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، الطبعة الأولى، سنة الطبع 1381 هـ، طهران، إيران.

19. الكاتبي القزويني، نجم الدين علي، الرسالة الشمسيّة، الناشر: انتشارات بيدار، الطبعة الثانية، سنة الطبع 2005م، تصحيح محسن بيدارفر، قم المقدّسة، إيران.

20. المظفّر، محمدرضا، المنطق، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، إيران.

21. الملّا صدرا الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحاشية على الإلهيات، الناشر: منشورات بيدار، قم، إيران.

22. الملّا صدرا الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية، تحقيق: جلال الدين الآشتياني، الطبعة الثانية، 1401 هـ، المركز الجامعي للطباعة والنشر.

23. النراقي، محمدمهدي، شرح الإلهيات من كتاب الشفاء، الناشر: مؤتمر إحياء ذكرى الفاضلين النراقيين، الطبعة: الأولى، 1422 هـ، قم، إيران.

عقيدة التوحيد
في ضوء حساب الاحتمالات

د. نائل الحسيني

الخلاصة

كلّ واحـــدٍ منّا لا بدّ أنّه كان يومًا في مقام اتّخاذ قرارٍ ما، فبدأ بالتفكير به واضعًا جميع الاحتمـــالات ذات التأثير نصب عينيه، ونتيجة تفكيره وقراره الأخير ســـتكون قائمةً على أساس هٰذه الاحتمالات المتراكمة، وهٰذه العمليّة التفكيريّـــة على إجمالها بدأت من تجميع الجزئيّـــات وحتّى الوصول إلى القرار النهائيّ، وهو ما يطلق عليه رياضيًّا حساب الاحتمالات.

إذن فنظريّة حساب الاحتمالات قبل أن تكون إحدى النظريّات الرياضيّة العقليّة الدقيقة والمهمّة الّتي لها رجالهـــا وقوانينها، نظريّةٌ عقلائيّةٌ عرفيّةٌ، يســـتعملها الناس كثيرًا في حياتهم اليوميّة الاعتياديّة، لٰكن بالطبع من دون أن يتوجّهوا إلى تطبيقها الرياضيّ.

سنحاول في هٰذه الدراسة جعل علم الرياضيّات، متمثّلًا بهٰذه النظريّة المهمّة، يتجاوز التدخّل في الشأن الحياتيّ للإنسان إلى مرحلة العقيدة، والبحث في إمكان الاستفادة منها في إثبات وجود الخالق للكون، ووحدانيّته.

المفردات الدلاليّة: العقيدة، عقيدة التوحيد، حساب الاحتمالات، المنهج الاستقرائيّ.

أوّلًا: عقيدة التوحيد بين الفطرة والاستدلال

التوحيد هو القلب النابض للوجود، وتوأم الإنسان الّذي لم يفارقه منذ هبوطه إلى هٰذه الدنيا في سفره نحو الخلود. لم يخل زمانٌ من نداء التوحيد ولم تمرّ على الإنسان فترةٌ هدأ فيها ذٰلك الشعور بوجود قوّةٍ متفرّدةٍ مهيمنةٍ على كلّ أجزاء الكون ومسيطرةٍ عليه، تتحكّم فيه وتسهّل انسياب قوانينه المحكمة والدقيقة، إنّه شعورٌ جعل الإنسان يشدّ رحاله في سفرٍ معرفيٍّ بحثًا عن خالقه وخالق الكون، فأوهمه عقله المحدود بحدود المادّة في بداية الأمر إلى أنّ خالقه هو الظواهر الطبيعيّة من حوله، كالرعد والبرق والنار والشمس والقمر ونحوها، فما كان من الخالق إلّا أن بعث رسله إلى ذٰلك الإنسان التائه؛ ليهديه الطريق، ويؤكّد له ما استقرّ في خفايا نفسه من وجود الإلٰه الخالق الواحد الأحد الجبّار المهيمن.

إذن معرفة الخالق ووحدانيّته أمرٌ فطريٌّ في الإنسان، وليس شيئًا مجهولًا بالإطلاق، ودعوة الأنبياء إنّما هدفها الأساس إزاحة الغبار عن ذٰلك الكنز الّذي أودعه الله ـ تعالى ـ في نفس الإنسان، وهي فطرته على التوحيد.

قال تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة الروم، الآية 30].

عن هشـــام بن سالمٍ عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «قلت: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَـــرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، قال: التوحيد» [الكلينيّ، الكافي، ج 2، ص 12، باب فطرة الخلق على التوحيد].

وعن زرارة قـــال: «قلت لأبي جعفرٍ الباقر عليه السلام: أصلحك الله، قول الله ـ عـــزّ وجلّ ـ في كتابه ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَـــرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾. قال: فطرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفته أنّه ربّهم. قلت: وخاطبوه؟ قال: فطأطأ رأسه ثمّ قال: لولا ذٰلك لم يعلموا مَن ربُّهم ولا مَن رازقُهم» [الصدوق، التوحيد، ص 330].

وقول الامام عليه السلام: «عند الميثاق» إنّما هو إشارةٌ إلى قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَـــهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذا غَافِلِينَ﴾ [سورة الأعراف، الآية 172]، وقد ســـأل زرارة الإمام الباقر عليه السلام عن هٰذه الآية فأجابه: «أخرج من ظهـــر آدم ذرّيّته إلى يوم القيامة فخرجـــوا كالذرّ فعرفهم وأراهم نفسه، ولولا ذٰلك لم يعرف أحدٌ ربّه» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 13، باب فطرة الخلق على التوحيد].

ولقد أشار النبيّ صلى الله عليه وآله إلى أنّ الإنسان ـ كلّ إنسانٍ ـ إنّما هو مولودٌ على فطرة التوحيد ومعرفة خالقه، فقال: «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة، يعني على المعرفة بأنّ الله خالقه» [المصدر السابق].

لٰكن على الرغم من فطريّة مســـألة وجود الخالـــق الحكيم ووحدانيّته في النفس الإنســـانيّة، وعدم احتياجها إلى مؤونةٍ زائدةٍ في الاستدلال عليها ، أصبح إثبات هٰذه المســـألة اليوم يحتاج إلى استدلالٍ علميٍّ يتناسب مع تطوّر العلوم واتّساعها، وتعدّد الاتّجاهات المعرفيّة فيها، خاصّةً مع طغيان الاتّجاه التجريبيّ الحسّيّ على الاتّجاهات المعرفيّة الأخرى.

ومن المناهج العلميّة المتوافقة مع الحسّ والتجربة المنهج الاستقرائيّ القائم على حساب الاحتمالات من خلال تجميع المصاديق والحالات الجزئيّة؛ للوصول بها إلى قاعدةٍ عامّةٍ وقانونٍ كلّيٍّ لا يقبل الخطأ، فهو استدلالٌ يسير من الخاصّ إلى العامّ؛ لذا تكون النتيجة فيه دائمًا أكبر من المقدّمات المشتركة في تكوين ذٰلك الاستدلال، ويمثّل له عادةً بتمدّد قطع الحديد بالحرارة في أماكن مختلفةٍ من الأرض، فلو تمدّدت قطعة حديدٍ في شرق الأرض بالحرارة، وتمدّدت قطعةٌ أخرى في غربها، وثالثةٌ في وسطها، لأمكن أن نصل إلى النتيجة الكبرى التالية وهي أنّ الحديد يتمدّد بالحرارة على سطح الأرض.

ونرى أنّ هٰذا المنهج، كما اعتُمد عليه في الكثير من العلوم، واستُند فيها إلى النتائج المستحصلة من خلاله، كعلم الاجتماع والاقتصاد والإحصاء والفلك والطبّ والسياسة، وفي المجال العسكريّ والتعليميّ والقضائيّ وغيرها من العلوم والمجالات، كذٰلك يمكن الاعتماد عليه في مجال العلوم الدينيّة أيضًا، وبخاصّةٍ في ما يتعلّق بالعقيدة، كمسألة إثبات وجود الخالق ووحدانيّته، فهي ليست مسألةً غيبيّةً خارجةً تمامًا عن حدود المادّة والتجربة، بل يمكن إثباتها عن طريق تطبيق منهجٍ تجريبيٍّ حسّيٍّ للوصول من خلاله إلى نتيجةٍ يقينيّةٍ غير قابلةٍ للخطإ، وإن لم يكن متعلّق النتيجة ممّا تدركه الحواسّ، فيكون حالها حال ما يصنعه الفلكيّون من اكتشاف النجوم والكواكب والمجرّات البعيدة جدًّا، والّتي لن يمكن مشاهدتها - ربما - ولا الوصول إليها، وما اكتشافهم لها إلّا عن طريق تجميع الآثار والقرائن الّتي يصلون من خلالها إلى اليقين بوجودها، بل وعلى أساس هٰذه النتائج يضعون خريطةً للكون مع ما تحويه من نجومٍ ومجرّاتٍ مكتشفة.

ولا بدّ من الإشـــارة إلى أنّ القرآن الكريم في كثيرٍ من آياته اتّبع أسلوب المنهج الاســـتقرائيّ لإثبات وجود الله ـ تعالى ـ ووحدانيّته من خلال تجميع بعض القرائن الحسّيّة، فعلى سبيل المثال قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّـــمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُـــطِحَتْ﴾ [سورة الغاشية، الآيات 17 ـ 20]، وقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَـــا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ * نَحْـــنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْـــبُوقِينَ * عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْـــأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ * أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ * لَوْ نَشَـــاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ * إِنَّا لَمُغْرَمُونَ * بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ * أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ * لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ * أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْشَـــأْتُمْ شَـــجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِـــئُونَ * نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكِرَةً وَمَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ﴾ [ســورة الواقعة، الآيات 58 ـ 73] ، إضافةً إلى الآيات الكثيرة في ســـورة الرحمٰن، وغيرها من سور القرآن.

ثانيًا: مصطلحات نظريّة حساب الاحتمالات

تحتوي نظريّة حساب الاحتمالات على مجموعةٍ من المفاهيم والمصطلحات الّتي لا بدّ أوّلًا من توضيحها قبل الدخول إلى القوانين الأساســيّة للنظريّة، وبيـــان مصطلحاتها وطريقة تطبيقها، ومن أبرز هٰـــذه المفاهيم [راجع: طبية، مبادئ الإحصاء، ص 198؛ خواجه، أساسيّات الاحتمالات، ص 4 ـ 5؛ الرياضيّات التخصّصيّة، ص 126 ـ 131]:

1. مفهوم الاحتمال (Probability)

هو مقيــاسٌ لإمكانيّة وقوع حــدثٍ (Event) معيّنٍ لســنا على ثقةٍ تامّةٍ بحدوثه، ويلعب الاحتمال دورًا أساســيًّا في حياتنــا اليوميّة بالتنبّؤ بإمكانيّة وقوع حدثٍ مــا، وتنحصر قيمة الاحتمال بين الصفــر والواحد الصحيح، والصفر للاحتمال المحال، في حين أنّ الواحد الصحيح للاحتمال المؤكّد.

2. التجربة العشوائيّة (Random Sampling)

هي كلّ إجــراءٍ نقوم به نعلم مكوّناته دون معرفة أيٍّ منها ســيقع، كما في التجربة العشــوائيّة بإلقــاء قطعة النقود، فنحن نعلــم أنّ هٰذه التجربة مكوّناتها هي المجموعة [صــورة، كتابة] وقد يقع أيٌّ منهما وتعرف الصورة والكتابة بعناصر العيّنة. وكما في التجربة العشــوائيّة بإلقاء حجر النرد الّذي عناصره المجموعة [1، 2، 3، 4، 5، 6] وقد يقع أيٌّ منهم، وهٰكذا.

3. الأحداث (Events) وفضاء العيّنة (Sample Space)

افترض أنّنا نقــوم بإجراء تجربةٍ ما كرمي زهر الــنرد مثلًا، ونلاحظ كلّ النتائــج الممكنة وهي ظهور أحد الأوجه الســتّة 1 أو 2 أو 3 أو 4 أو 5 أو 6 ونفــترض أنّنا مهتمّون بظهور رقمٍ فرديٍّ أي 1 أو 3 أو 5 من التجربة. وهٰكذا فإنّ عمليّة رمي الزهر تسمّى تجربة (Experiment)، وظهور رقمٍ فرديٍّ هو محلّ اهتمامنا يسمّى حادثًا (Event)، ومجموعة كلّ الحالات الممكنة الظهور تسمّى بالفراغ العينيّ (Sample Space)، ويلاحــظ أنّ الحادث قد يكون حالةً أو أكثر من الفراغ العينيّ.

4. الحالات الممكنة (Possible Cases)

هي الحالات أو النتائج المختلفة الّتي يمكن أن تظهر نتيجةً لإجراء تجربةٍ معيّنةٍ، فمثلًا عند رمي قطعة نقودٍ تكون نتيجتها صورةً أو كتابةً، وعند رمي حجر نردٍ تكون نتيجتـــه 1 أو 2 أو 3 أو 4 أو 5 أو 6 فيقال إنّ عدد الحالات الممكنة 2 في حالة رمي قطعة النقود، و6 في حالة رمي حجر النرد.

5. الحالات المواتية (Favorable Cases)

هي النتائــج أو الحـــالات الّتي تؤدّي إلى تحقيق الحـــادث الّذي هو موضع اهتمامنـــا، فإذا كان الحادث هو الحصول على رقـــمٍ فرديٍّ في حالة رمي حجر النرد، فإنّ الحالات الّتي تحقّق هٰذا الحادث هي الحصول على 1 أو 3 أو 5، هٰذه الحالات الثلاث تسمّى الحالات المواتية.

6. الحالات المتماثلة (Equally Likely Cases)

إذا كان لدينـــا عدّة كراتٍ معدنيّةٍ مصنوعةٍ من مادّةٍ واحدةٍ متجانســـةٍ في الكثافة، ولها الوزن والحجم نفسه، ووضعناها في كيسٍ وسحبنا كرةً منها بعد خلطها جيّـــدًا، فإنّ هٰذه الكرات تكون حالاتٍ متماثلةً، أي يكون لكلٍّ منها النصيب نفسه في السحب.

7. الحدث البسيط (Simple Event)

وهـــو الحدث المكوّن من عنصرٍ واحدٍ مثل [1] في تجربة إلقاء حجر النرد، أو سحب كرة حمراء من سلة مكونة من خمس كرات بيضاء وواحدة حمراء.

8. الحدث المركّب (Compound Event)

الحدث المكوّن من أكثر من عنــصرٍ، مثل الحصول على الأعداد الزوجية [2و4و6] في تجربة إلقاء حجر النرد، أو سـحب كرةٍ حمراء من سـلّةٍ تحوي ثلاث كراتٍ حمر واثنتين بيضاوين، وفي الوقت نفسه سحب كرةٍ زرقاء من سلّةٍ أخرى تحتوي على ثلاث كراتٍ زرق وواحدةٍ صفراء.

9. الحوادث المتنافية (Mutually Exclusive Events)

يقـال عن الحادثين A و B إنّهمـا متنافيان إذا اسـتحال حدوثهما معًا، وتقاطعهم المجموعة الخالية أي $A \cap B = \varphi$ ، فمثـلًا عند رمي حجر النرد لا يمكـن الحصول على وجهين في وقتٍ واحدٍ، أو عند رمي قطعة نقودٍ لا يمكن الحصول على وجهٍ وصورةٍ في الوقت نفسه، وتعرف بالأحداث غير المتّصلة.

10: الحوادث الشاملة (Exhaustive Events)

تُسـمّى الحوادث A، B، C... حوادث شاملةً في تجربةٍ ما إذا كان لا بدّ من حدوث إحداها عند إجراء التجربة، فمثلًا عند اختيار طالبٍ من المدرسـة لمعرفة حالته في درس الرياضيّات مـا إذا كان ناجحًا أو غير ناجحٍ تعدّ هٰذه الحالات حوادث شـاملةً؛ لأنّه لا بدّ للفرد أن يكون ذا صفةٍ واحدةٍ من هٰذه الصفات. كذٰلك فإنّ الحصول على العدد 1 أو 2 أو 3 أو 4 أو 5 أو 6 عند رمي حجر النرد يعدّ حوادث شاملةً؛ لأنّه لا بدّ من حدوث إحداها.

فـإذا كان S فضاء عيّنـةٍ ما، فإنّ الأحداث A,B,C شـاملة إذا تحقّقت الشروط الثلاثة الآتية:

1) متنافيةٌ فيما بينها أي: $A \cap B =$ و $A \cap C =$ و $C \cap B =$.

2) ليس أيٌّ منها مجموعةً خاليةً أي $A \neq$ و $B \neq$ و $C \neq$.

3) اتّحادها يساوي S أي A 51

$S = C$.

11: الحوادث المكمّلة (Complementary Events)

الحدثان اللذان اتّحادهما يساوي فضاء العيّنة فاذا كان حدث فإن الحدث المكمّل، حيث:

$$S = A + \acute{A}$$

12: الحوادث المستقلّة (Independent Events)

الحدثان اللذان لا يتأثّر أيٌّ منهما بالآخر، أي أنّ وقوع أحدهما لا يؤثّر أو يتأثّر بوقوع الآخر أو عدم وقوعه، فمثلًا عند رمي قطعة عملةٍ واحدةٍ مرّتين متتاليتين فإنّ نتيجة الرمية الثانية لا تتأثّر بنتيجة الأولى.

وقاعدة ضرب الاحتمالات للأحداث المستقلّة (كما سيأتي):

$$P(A \cap B) = P(B) \times P(A)$$

13: الحوادث غير المستقلّة (المشروطة) (Conditional Events)

حدثـــان وقوع أحدهما يؤثّر في وقوع الآخر، مثل ســـحب كرةٍ بشـــكلٍ عشـــوائيٍّ من كيسٍ يحوي خمس كراتٍ من دون إرجاعٍ، ممّا يؤدّي إلى تأثير ســـحب كرةٍ جديدةٍ لنقص الفرصة بنقص عدد الكرات (خمسٍ إلى أربعٍ)،

فالحدثان A, B نكتب حدث وقوع بشرط وقوع بالصورة A / B ويكون:

$$P(A\cap B) = P(B) \times P(A / B)$$

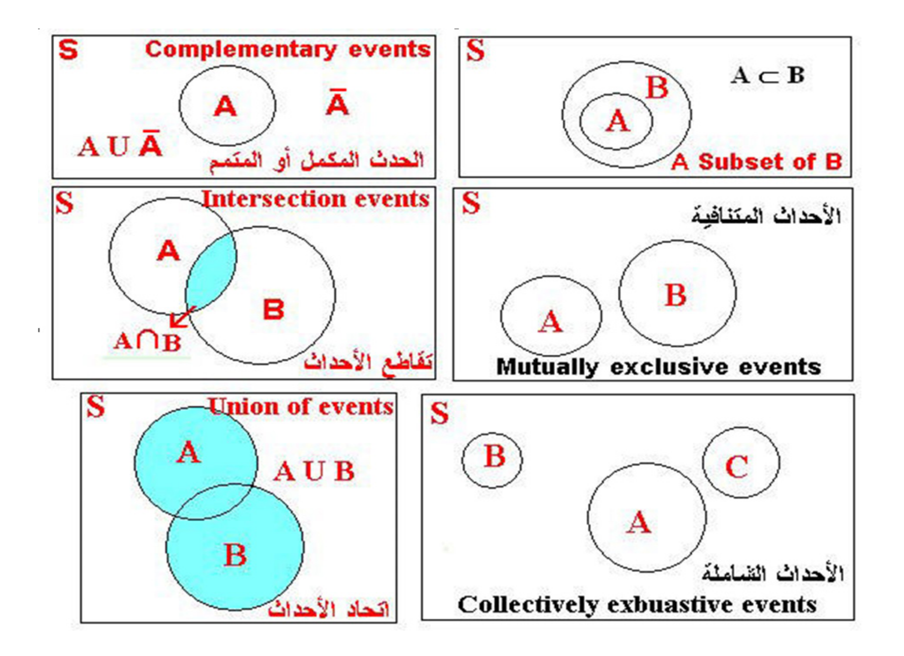
لاحظ أنّ العلامة / ليست علامة القسمة، بل شرط وقوع ما يليها من أحداثٍ.

P(A/B) هـــو احتمال وقوع الحدث A بـــشرط وقوع الحدث B، وقد ترد عبارةٌ أخرى تفيد الشرط كالقول: (علمًا بأنّ...).

وفي حالة كون الحدثين مستقلّين ـ أي لا يؤثّر وقوع أحدهما على الآخر (when A and B are independent events) ـ يصبح القانون:

$$P(A\cap B) = P(B) \times P(A)$$

الأشـــكال التالية (أشكال فن) تبيّن ما ســـبق من أحداثٍ بصورةٍ مبسّطةٍ [راجع: طبية، مبادئ الإحصاء، ص 206]:



ثالثًا: قوانين نظريّة حساب الاحتمالات

لنظريّة حساب الاحتمالات قوانين عدّةٌ، ما يهمّنا منها في المقام اثنان:

أوّلًا: قانـون جمـع الاحتمـالات (بدهيّـة الانفصـال) (Additional Rule)

يقع الكلام في هٰذا القانون في مطلبين:

المطلب الأوّل: قانون جمع الاحتمالات في الحوادث المتنافية

لو كانـــت لدينا مجموعةٌ من الحـــوادث:... , **E1 ,E2 ,E3,E4** وكانت هٰذه الحـــوادث متنافيةً بمعنى أنّ حـــدوث إحداها ســـيؤدّي إلى امتناع حدوث الأخرى، وبالتالي فإنّ احتمال حدوث كلّ الحوادث معًا ســـيكون معدومًا، وبالتالي فإنّ:

{احتمال وقـــوع أيّ حادثٍ من الحوادث المتنافيـــة = مجموع احتمالات وقوع هٰذه الحوادث} [راجع: خواجه، أساســيّات الاحتمالات، ص11] فإذا كانت لدينا **E1 ,E2** وهما حادثتان متنافيتان، فإنّ:

$$Pr(E1 \cup E2) = Pr(E1) + Pr(E2)$$

المثال **1**:

حقيبةٌ تحتـــوي على عددٍ من الكرات، 50٪ منها كـــراتٌ حمرٌ، والباقي كراتٌ خضرٌ، ما هو احتمال أن تخرج كرةٌ حمراء أو خضراء في سحبةٍ واحدةٍ؟

الحلّ:

ليكن **E1** هو احتمال خروج الكرة حمراء.

وليكن **E2** هو احتمال خروج الكرة خضراء.

إذن: $E1 = \frac{\text{عدد الكرات الحمراء}}{\text{عدد الكرات الكلي}} = \frac{50}{100} = \frac{1}{2}$

إذن: $E2 = \frac{\text{عدد الكرات الخضراء}}{\text{عدد الكرات الكلي}} = \frac{50}{100} = \frac{1}{2}$

إذن احتمال أن تكون الكرة المسحوبة حمراء أو خضراء = $Pr(E1) + Pr(E2)$

$$= \frac{1}{2} + \frac{1}{2} \quad 1$$

إذن الاحتمال هو ٪100، أي أنّنا إذا سحبنا الكرة من حقيبةٍ فيها كراتٌ حمراء وخضـراء، فستكون الكرة المسحوبة إمّا حمراء أو خضراء قطعًا.

المثال 2:

لدينـــا مجموعةٌ من الأوراق المرقّمة مـــن (1ـ 9)، ما هو احتمال أن تخرج ورقةٌ تحمل رقمًا فرديًّا في سحبةٍ واحدةٍ عشوائيّةٍ؟

الحلّ:

إنّ الأرقام الفرديّة في هٰذه المجموعة ســـتكون (1، 3، 5، 7، 9)، ومن خلال هٰذه السحبة العشـــوائيّة لورقةٍ من الأوراق التسع سيكون احتمال خروج رقمٍ فرديٍّ منها كالتالي:

احتمال خروج رقـــمٍ فرديٍّ = احتمال خروج الرقم (1) أو احتمال خروج الرقم (3) أو احتمال خروج الرقم (5) أو احتمال خروج الرقم (7) أو احتمال خروج الرقم (9)

$$= Pr(1) + Pr(3) + Pr(5) + Pr(7) + Pr(9)$$

$$= \frac{1}{9} + \frac{1}{9} + \frac{1}{9} + \frac{1}{9} + \frac{1}{9}$$

$$= \frac{5}{9}$$

المطلب الثاني: قانون جمع الاحتمالات في الحوادث غير المتنافية

المقصود من حصول الحادث **E1** أو الحادث **E2** مع كون هٰذه الحوادث غير متنافية هو وقوع **E1** على انفرادٍ (أو) وقوع **E2** على انفرادٍ (أو) وقوع **E1** و **E2** معًا في وقتٍ واحدٍ [المصدر السابق]:

احتمال وقوع أيّ حادثٍ من الحوادث غير المتنافية = مجموع احتمالات الحوادث الواقعة كلٌّ منها على انفراد ـ احتمال حدوثها معًا.

$$Pr(E1 \cup E2) = Pr(E1) + Pr(E2) - Pr(E1 \cap E2)$$

المثال 1:

حقيبةٌ فيها عشر كراتٍ، خمسٌ منها حمرٌ، وخمسٌ خضرٌ، سحبنا كرةً بشكلٍ عشوائيٍّ ثمّ ارجعناها وسحبنا كرةً أخرى، ما هو احتمال أن تكون واحدةً على الأقلّ من الكرتين المسحوبتين حمراء؟

الحلّ:

نلاحظ أنّه يُراد في هٰذا المثال أن تكون كرةٌ واحدةٌ على الأقلّ من الكرات المسحوبة حمراء، وهٰذا معناه إمّا ان تكون الكرة الأولى حمراء أو الكرة الثانية المسحوبة حمراء أو يكون كلاهما حمراوين. وبالتالي فإنّ:

احتمال خروج الكرة الأولى حمراء = $\frac{5}{10}$

احتمال خروج الكرة الثانية حمراء = $\frac{5}{10}$

ولاحظ أنّنا عندما سحبنا الكرة الأولى فإنّنا أرجعناها ثمّ سحبنا الثانية. فلم يتغيّر العدد الكلّيّ للكرات في السحبة الثانية.

احتمال خروج كلا الكرتين حمراوين = $\frac{5}{10} \times \frac{5}{10} = \frac{25}{100} = \frac{1}{4}$

إذن احتمال خروج كرةٍ واحدةٍ على الأقلّ حمراء = $\frac{5}{10} + \frac{5}{10} - \frac{1}{4}$

$= \frac{3}{4}$

المثال 2:

إذا كانت لدينا حقيبتان، تحتوي الأولى على خمس كراتٍ زرقٍ، وخمس كراتٍ صفرٍ، وتحتوي الحقيبة الثانية على ستّ كراتٍ زرقٍ وأربع كراتٍ صفرٍ، سحبنا كرةً واحدةً من الحقيبة الأولى عشوائيًّا، وكرةً أخرى من الحقيبة الثانية عشوائيًّا أيضًا، فما هو احتمال أن تخرج إحدى الكرتين على الأقلّ زرقاء؟

الحلّ:

احتمال أن تكون الكرة الأولى زرقاء = $\frac{\text{عدد الكرات الزرقاء في الحقيبة الأولى}}{\text{عدد الكرات الكلي في الحقيبة الأولى}} = \frac{5}{10}$

احتمال أن تكون الكرة الثانية زرقاء = $\frac{\text{عدد الكرات الزرقاء في الحقيبة الثانية}}{\text{عدد الكرات الكلي في الحقيبة الثانية}} = \frac{6}{10}$

احتمال أن تكون كلا الكرتين زرقاوين = $\frac{5}{10} \times \frac{6}{10} = \frac{3}{10}$

إذن احتمال أن تكون واحدةٌ على الأقلّ من الكرات المسحوبة زرقاء = $\frac{5}{10} + \frac{6}{10} - \frac{3}{10}$

$= \frac{8}{10}$

المثال 3:

عنـــد رمينا لزهري نردٍ، فما هو احتمال أن يظهر العدد 3 في أحدهما على الأقلّ، أو أن يكون مجموع العددين الظاهرين 7؟

الحلّ:

نلاحظ في هٰذا المثال أنّ المطلوب هو حساب احتمال أن يظهر العدد 3 في أحد النردين على الأقلّ أو أن يكون مجموع العددين هو 7.

فعندئـــذٍ الرقم (3) إمّا أن يظهر على الـــنرد الأوّل (أو) على الثاني (أو) على كليهما.

احتمال أن يظهر الرقم (3) في أحد زهري النرد على الأقلّ =

احتمال ظهوره على النرد الأوّل + احتمال ظهوره على النرد الثاني ـ احتمال ظهوره على كلا النردين.

$= \frac{1}{6} + \frac{1}{6} - (\frac{1}{6} \times \frac{1}{6})$

$= \frac{2}{6} - \frac{1}{36}$

$= \frac{11}{36}$

ثمّ إنّ احتمال ظهور عددين في النردين مجموعهما يساوي 7 سيكون $\frac{6}{36}$ وهٰذا واضحٌ بمراجعة مخطط الاحتمالات في نهاية المثال.

واحتمال ظهور العدد 3 في أحدهما والمجموع 7 = $\frac{2}{36}$

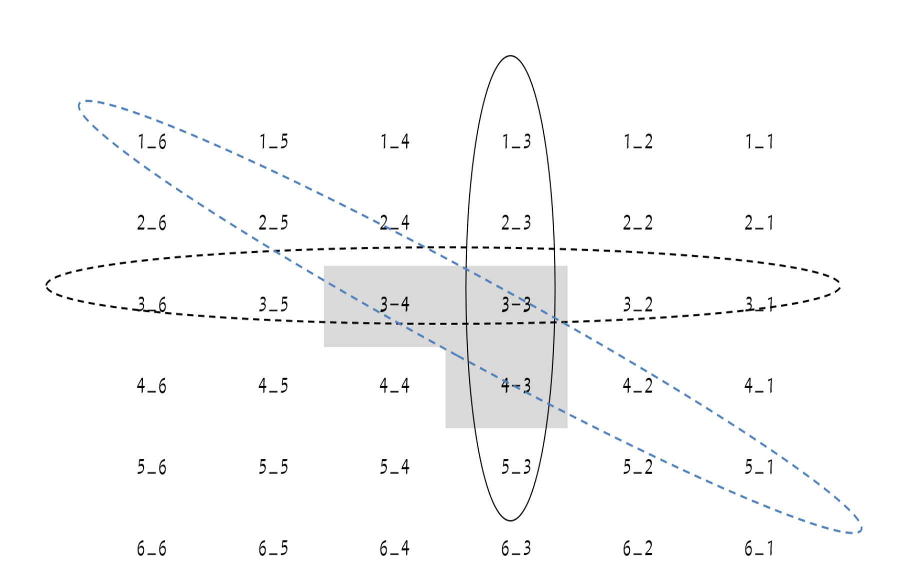
إذن احتمال ظهور العدد 3 في أحد النردين على الأقلّ أو أن يكون مجموع العددين 7 =

احتمال ظهور العدد 3 + احتمال ظهور عددين مجموعهما 7 – (احتمال ظهور العدد 3 والمجموع 7)

$= \frac{11}{36} + \frac{6}{36} - \frac{2}{36}$

$= \frac{15}{36}$

مخطط الاحتمالات في هٰذا المثال:



ثانيًا: قانون ضرب الاحتمالات (بدهيّة الاتّصال) (Multiplication Rule)

يقع الكلام في هٰذا القانون في مطلبين:

المطلب الأوّل: قانون ضرب الاحتمالات في الحوادث المستقلّة

إنّ احتمال حدوث حادثين مستقلّين أو أكثر معًا يساوي حاصل ضرب احتمال حدوث كلّ واحدٍ من هٰذه الحوادث ببعضها بعضًا [المصدر السابق، ص 15].

فإذا كان لدينا الحادثان **E1** و **E2** فإنّ:

$$Pr\ (E1\ \ E2) = Pr\ (E1) * Pr\ (E2)$$

مثال:

حقيبةٌ فيها 10 كراتٍ، ثلاثٌ منها حمرٌ والباقي صفرٌ، سحبنا كرةً بطريقةٍ عشوائيّةٍ من هٰذه الحقيبة، ثمّ أرجعناها وسحبنا كرةً أخرى، ما هو احتمال أن تكون الكرة الأولى حمراء والكرة الثانية صفراء؟

الحلّ:

نلاحظ في هٰذا المثال أنّنا وبسبب إرجاع الكرة الأولى المسحوبة ستكون الحوادث مستقلّةً، أي أنّ حصول الحادث الثاني لن يكون له أيّ ارتباطٍ بوقوع الحادث الأوّل، وبما أنّه أراد احتمال حادثين معًا فسوف نطبّق قانون الضرب في الحوادث المستقلّة. فيكون:

احتمال أن تكون الكرة الأولى حمراء = $\frac{\text{عدد الكرات الحمراء}}{\text{عدد الكرات الكلي}} = \frac{3}{10}$

احتمال أن تكون الكرة الثانية صفراء = $\frac{\text{عدد الكرات الصفراء}}{\text{عدد الكرات الكلي}} = \frac{7}{10}$

إذن احتمال أن تكون الكرة الأولى حمراء والثانية صفراء = $\frac{3}{10} \times \frac{7}{10} = \frac{21}{100}$

المطلب الثاني: قانون ضرب الاحتمالات في الحوادث المشروطة

إذا كان لدينا الحادثـــان **E1** و**E2** وكان: **Pr (E2)** لا يســـاوي صفرًا، فإنّ الاحتمال الشرطيّ للحادث **E1** بشرط وقوع الحادث **2** يعطى بالمعادلة التالية:

$$Pr(E1 / E2) = Pr(E1 \cap E2) / Pr(E2)$$

أي أنّ الاحتمـــال الشرطيّ للحادث **E1** بشرط وقوع الحادث **E2** يســـاوي حاصل قســـمة الاحتمال المركّب لـ **E1** و **E2** على احتمال الحادث **E2** [المصدر السابق، ص18].

وللتوضيح أكثر نأتي بالأمثلة التالية:

المثال 1: نفس المثال الســـابق في الحوادث المســـتقلّة، ولٰكنّنا إذا لم نعد الكرة الأولى المســـحوبة، فكم يكون احتمال خـــروج الكرة الثانية صفراء عندئذٍ؟

الحلّ:

نلاحظ أنّنا في مثال الحوادث المســـتقلّة أرجعنا الكرة فلم يتأثّر ســـحب الكرة الثانية بالأولى، ولٰكنّنا هنا ســـوف لا نرجع الكرة، فنلاحظ حصول تأثيرٍ في قيمة احتمال سحب الكرة الثانية كالتالي:

احتمال أن تكون الكرة الأولى حمراء = $\frac{\text{عدد الكرات الحمراء}}{\text{عدد الكرات الكلي}} = \frac{3}{10}$

احتمال أن تكون الكرة الثانية صفراء = $\frac{\text{عدد الكرات الصفراء}}{\text{عدد الكرات الكلي}} = \frac{7}{10}$

إذن احتمال أن تكون الكرة الأولى حمراء والثانية صفراء = $\frac{3}{10} \times \frac{7}{10} = \frac{21}{100}$

المثال 2: حقيبةٌ تحتوي على 7 كراتٍ بيضٍ و3 كراتٍ سودٍ، سحبنا منها 3 كراتٍ بشكلٍ عشوائيٍّ ومتتالٍ ومن دون إعادة المسحوب منها، فما هو احتمال أن تكون جميع الكرات المسحوبة بيضًا؟

الحلّ:

ليكن **E1** هو الحصول على كرةٍ بيضاء في السحبة الأولى.

وليكن **E2** هو الحصول على كرةٍ بيضاء في السحبة الثانية.

وليكن **E3** هو الحصول على كرةٍ بيضاء في السحبة الثالثة.

فعندئذٍ وبتطبيق قانون الضرب في الاحتمالات المشروطة سيكون:

$$Pr(E1 \cap E2 \cap E3) = Pr(E1) * Pr(E2 / E1) * Pr(E3 / E1\, E2)$$

احتمال خروج الكرة الأولى بيضاء $Pr(E1) = \frac{7}{10}$

احتمال خروج الكرة الثانية بيضاء على تقدير خروج الأولى بيضاء $Pr(E2/E1) = \frac{6}{9}$

احتمال خروج الكرة الثالثة بيضاء على تقدير خروج الكرتين الأولى والثانية بيضاوين $Pr(E3/E1\, E2) = \frac{5}{8}$

إذن احتمال خروج الكرات الثلاث بيضاء = $\frac{7}{10} \times \frac{6}{9} \times \frac{5}{8} = \frac{210}{720} = \frac{7}{24}$

المثال 3: كيسٌ يحتوي على 3 كراتٍ ســـودٍ و7 كراتٍ بيضٍ، لنفرض أنّنا سحبنا منه كرتين كلًّا على حدةٍ وبدون إعادةٍ، فما هو احتمال:

أـ أن تخرج كلا الكرتين بيضاوين؟

بـ أن تخرج الكرة الأولى بيضاء والثانية سوداء؟

جـ أن تخرج الكرة الأولى سوداء والثانية بيضاء؟

دـ أن تخرج الكرتان سوداوين؟

الحلّ:

أ. احتمـــال أن تكون الكرة الأولى بيضاء والثانيـــة بيضاء أيضًا = احتمال خروج الكرة الأولى بيضاء × احتمال خـــروج الكرة الثانية بيضاء بشرط أن تكون الأولى بيضاء

$$= \frac{\text{عدد الكرات البيضاء}}{\text{عدد الكرات الكلّي}} \times \frac{\text{عدد الكرات البيضاء المتبقية بعد سحب الكرة الأولى وكونها بيضاء}}{\text{العدد الكلّي للكرات المتبقية بعد سحب الكرة الأولى}}$$

$$= \frac{7}{10} \times \frac{6}{9} = \frac{42}{90}$$

ب. احتمال أن تكون الكرة الأولى بيضاء والثانية سوداء = احتمال خروج الكرة الأولى بيضاء × احتمال خروج الكرة الثانية ســـوداء بشرط أن تكون الأولى بيضاء

$$= \frac{7}{10} \times \frac{3}{9}$$

$$= \frac{21}{9}$$

جـ. احتمال أن تكون الكرة الأولى سوداء والثانية بيضاء = احتمال خروج الكرة الأولى ســـوداء × احتمال خروج الكرة الثانية بيضاء بشرط أن تكون الأولى سوداء

$$= \frac{3}{10} \times \frac{7}{9}$$

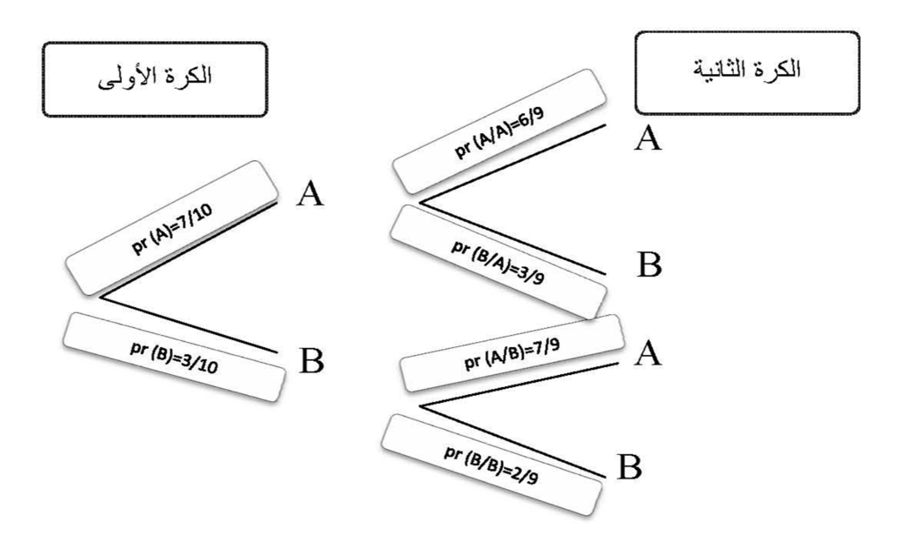
$$= \frac{21}{90}$$

د. احتمال أن تكون الكرة الأولى سوداء والثانية سوداء أيضًا = احتمال خروج الكرة الأولى سوداء × احتمال خروج الكرة الثانية سوداء بشرط أن تكون الأولى سوداء

$$= \frac{3}{10} \times \frac{2}{9}$$

$$= \frac{6}{90}$$

ويمكن توضيح الحلّ بالمخطّط التالي:



حيث:

Pr(A) = احتمال خروج الكرة الأولى بيضاء.

$Pr(B)$ = احتمال خروج الكرة الأولى سوداء.

$Pr(A/A)$ = احتمال خروج الكرة الثانية بيضاء بشرط خروج الأولى بيضاء.

$Pr(A/B)$ = احتمال خروج الكرة الثانية بيضاء بشرط خروج الأولى سوداء.

$Pr(B/A)$ = احتمال خروج الكرة الثانية سوداء بشرط خروج الأولى بيضاء.

$Pr(B/B)$ = احتمال خروج الكرة الثانية سوداء بشرط خروج الأولى سوداء.

المثـــال 4 : توجد لدينا بطاقاتٌ، كتـــب على إحداها حرف (ط) والثانية (أ) والثالثة (ل) والرابعة (ب)، ثمّ خلطناها وصفّفناها على الأرض، فما هو احتمال خروج البطاقات مرتّبةً لتشكّل كلمةَ (طالب)؟

الحلّ: نلاحظ أنّه لكي تتشكّل كلمة (طالب) من هٰذه البطاقات فلا بدّ أن تكون البطاقة الأولى ذات حرف (ط) والثانية (أ) والثالثة (ل) والرابعة (ب) وبالتالي:

احتمال خروج البطاقات الأربع مشكّلةً كلمة (طالب) = احتمال خروج البطاقة الأولى (ط) × احتمال خروج البطاقة الثانية (أ) بشرط خروج الأولى (ط) × احتمال خروج البطاقة الثالثة (ل) بشرط خروج الأولى (ط) والثانية (أ) × احتمال خروج البطاقة الرابعة (ب) بشـرط خروج الأولى (ط) والثانية (أ) والثالثة (ل).

$$= \frac{1}{1} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{3} \times \frac{1}{4}$$

$$= \frac{1}{24}$$

رابعًا: القيمة المعرفيّة لحساب الاحتمالات

تظهر القيمة المعرفيّة لنظريّة حســاب الاحتمــالات من خلال إفادتها اليقين (Certainty) أو الاطمئنان (Peaceful).

واليقين هو الجزم بمتعلّقٍ لا يشــوبه أيّ احتمال للخلاف مهما تضاءلت درجة هٰذا الاحتمال؛ لأنّ فيه انكشــافًا تامًّا للمتعلّــق ورؤيةً واضحةً له، ســواءٌ كان الحصول على هٰذا الجزم بالاعتماد على قضايا برهانيّةٍ وملازماتٍ عقليّةٍ وعقلائيّةٍ، أو من خلال مناشئ أخرى حتّى لو كانت من قبيل الجدل والمغالطة والسفسطة.

وينقســم اليقين إلى تقسيماتٍ عديدةٍ بلحاظاتٍ مختلفةٍ، والّذي يهمّنا في بحثنا هو تقسيمه بلحاظ مناشئ هٰذا اليقين وأسبابه وإصابة القاطع في قطعه أو لا، بغضّ النظر عن مطابقة متعلّق اليقين للواقع، فينقســم بهٰذا اللحاظ إلى قسمين:

أوّلًا: اليقين الذاتيّ

ويطلق عليه أيضًا (القطع الشــخصيّ وقطع القطّاع) [راجع: صنقور، المعجم الأصوليّ، ص 811] و(التصديــق الذاتيّ والقطع الذاتيّ) [راجع: الصدر، دروسٌ في علم الأصول، ح3، ص 53]، وهو اليقين الّذي لا يكون مستندًا في حصوله إلى أسبابٍ موضوعيّةٍ وعقلائيّةٍ، بــل يكون نابعًا من ذات الشــخص وتأثّره بالعوامل النفســيّة وغيرها [راجع: المنصوريّ، البيان المفيد، ج 2 ص 321]، بمعنى أنّ العقلاء بما هم عقلاء لو اطّلعوا على مناشــئ هٰذا اليقين لمــا أوجبت عندهم حالة اليقين، سواءٌ كان هٰذا اليقين مطابقًا للواقع أم لا.

والانحراف عن المبرّرات الموضوعيّة في هٰذا القســم من اليقين له درجاتٌ

ومراتب، فبعض هٰذه المراتب يكون الانحـــراف فيه قليلًا وجزئيًّا، كما هو الحاصل عند كثيرٍ من الناس الّذيـــن لا يفرّقون بين البرهان والمغالطة وبين الدليل والخطابة، فاليقين يحصل عندهم نتيجةً لبعض العوامل النفسيّة، أو نتيجةً للانبهار بالشخصيّات أو الكلمات المنمّقة.

وبعض المراتب يكون الانحراف فيه عن المـــبرّرات الموضوعيّة كبيرًا جدًّا، كقطع القطّاع الّذي يحصل لديه اليقين والقطع سريعًا بأسبابٍ لا تورث اليقين بطبعها عند العقلاء.

ثانيًا: اليقين الموضوعيّ

ويطلق عليه أيضًا (التصديق الموضوعيّ) [راجع: الصدر، دروسٌ في علم الأصول، ح3، ص 53] و(اليقين النوعيّ) [راجـع: صنقور، المعجم الأصوليّ، ص 823]، ويقصد به القطع الّذي ينشـأ من مبرّراتٍ عقلائيّةٍ، بمعنى أنّ العقلاء لو اطّلعوا على مـــبرّرات هٰذا القطع لأوجبت لهم هٰذه المبررات القطع، واتّفاق عدم حصول القطع لهم إنّما يكون ناشـــئًا عن عدم اطّلاعهـــم على مبرّراته [راجع: المصدر السابق، ص 823].

وهٰذا اليقين الموضوعيّ ينقسم بدوره إلى قسمين:

1: اليقين الموضوعيّ الأوّليّ

ويُقصـــد به اليقين بالقضايـــا الأوّليّة البدهيّة الّـــتي يدركها العقل دون الرجوع إلى قضايا أخرى، ويُعبّر عنها في علم المنطق بالضروريّات الّتي تنتهي إليها كلّ أشـــكال البرهان، كما في اليقين في أنّ الـــكلّ أعظم من الجزء، وأنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان.

2: اليقين الموضوعيّ المستنتج

ويقصد به اليقين الحاصل في قضيّةٍ نتيجةً لليقين الحاصل من قضيّةٍ أو قضايا أخرى، وهٰذا اليقين ينقسم بدوره إلى قسمين أيضًا:

الأوّل: اليقين الحاصل بقضيّةٍ نتيجة وجود ملازمةٍ عقليّةٍ بينها وبين قضيّةٍ أخرى تتضمّن أو تستلزم تلك القضيّة، كما في اليقين الحاصل من قضيّة (إنّ العالم حادثٌ)؛ فإنّه مستنتجٌ من قضايا أخرى وهي (العالم متغيّرٌ) و(كلّ متغيّرٍ حادثٌ)، فالاستنتاج هنا سيكون قائمًا على أساس قياسٍ من الأقيسة المنطقيّة؛ ولذٰلك يُسمّى هٰذا اليقين باليقين الموضوعيّ الاستنباطيّ.

الثاني: اليقين الحاصل بقضيّةٍ نتيجةً لوجود قضايا أخرى لا تتضمّن أو تستلزم القضيّة المستنتجة، لٰكنّ كلّ واحدةٍ منها تشكّل قيمةً احتماليّة على ثبوت القضيّة المستنتجة، ومع تراكم هٰذه القيم الاحتماليّة للقضايا يزداد احتمال ثبوت القضيّة المستنتجة، ويصبح احتمال نقيضها قريبًا من الصفر؛ ولأجل ذٰلك يزول احتمال النقيض؛ لأنّ الذهن البشريّ مخلوقٌ على نحوٍ لا يحتفظ بالاحتمالات الضئيلة القريبة جدًّا من الصفر.

«ومثال ذٰلك أن نشاهد اقتران حادثةٍ معيّنةٍ بأخرى مرّاتٍ كثيرةً جدًّا، فإنّ هٰذه الاقترانات المتكرّرة لا تتضمّن ولا تستلزم أن تكون إحدى الحادثتين علّةً للأخرى؛ إذ قد يكون اقترانهما صدفةً، ويكون للحادثة الأخرى علّةٌ غير منظورةٍ، ولٰكن حيث إنّ من المحتمل في كلّ اقترانٍ أن لا يكون صدفةً وأن لا تكون هناك علّةٌ غير منظورةٍ، فيعتبر كلّ اقترانٍ قرينةً احتماليّةً على علّيّة إحدى الحادثتين للأخرى، وبتعدّد هٰذه القرائن الاحتماليّة يقوى احتمال العلّيّة حتّى يتحوّل إلى اليقين» [الصدر، دروسٌ في علم الأصول، ج3، ص 150].

ويُسمّى هٰذا اليقين بـ (اليقين الموضوعي الاستقرائي) [المصدر السابق]؛ لأنّه قائمٌ على اســتقراء مجموعةٍ من القضايا وتجميع القيم الاحتماليّة لكلّ واحدةٍ منها على ثبوت القضيّة المستنتجة.

ومن خلال ما تقدّم يمكن بيان عدّة فروقٍ بين اليقين الذاتيّ والموضوعيّ:

1 ـ أنّ اليقين الموضوعيّ له طابعٌ موضوعيٌّ مســتقلٌّ عن الحالة النفســيّة والمحتوى الســايكولوجيّ الّذي يعيشه هٰذا الإنسان أو ذاك فعلًا، أمّا اليقين الذاتيّ فهو ليس كذٰلك.

2 ـ لا بدّ في اليقين الموضوعيّ أنّ تكون مبرّراته علّةً تامّةً لحصول اليقين، فلو كانت هٰذه المبرّرات تقتضي بنظر العقلاء حصول الظنّ القويّ مثلًا، فإنّ اليقين الناتج سيكون ذاتيًّا لا موضوعيًّا.

3 ـ النسبة المنطقيّة بين اليقين الذاتيّ والموضوعيّ بلحاظ اجتماع المبرّرات العقلائيّة لليقين مع حصول اليقين الفعليّ هي نســبة العموم والخصوص من وجهٍ؛ إذ قد يوجد اليقين الذاتيّ دون وجود اليقين الموضوعيّ، بمعنى حصول اليقين الفعليّ مع عدم وجود المبرّرات العقلائيّة لحصول هٰذا اليقين، كما في شخصٍ حصل له اليقين بأنّه سيموت غدًا نتيجةً لرؤيا رآها في نومه.

وقد يوجد اليقين الموضوعيّ دون وجــود اليقين الذاتيّ، بمعنى أنّ المبرّرات العقلائيّة لحصول اليقين موجودةٌ إلّا أنّه لم يحصل يقينٌ فعليٌّ، كما في قضيّةٍ كان لا بدّ لشخصٍ أن يصل فيها إلى الجزم واليقين نتيجةً لوجود مبرّراتها الموضوعيّة، ولٰكنّه لا يصل إلى هٰذا اليقين نتيجةً لظروفٍ نفسيّةٍ معيّنةٍ يمرّ بها.

وقد يوجد اليقين الموضوعيّ والذاتي معًا، كما في قضيّةٍ مبرّراتها العقلائيّة

لحصول الجزم موجودةٌ، ولٰكنّ الشخص تيقّن بها نتيجةً لعوامل نفسيّةٍ خاصّةٍ.

ثمّ إنّ اليقين بلا إشكالٍ حجّةٌ، وحجّيّة اليقين منطقيّةٌ بمعنى حصول (الطريقيّة والكاشفيّة) [راجع: صنقور، المعجم الأصوليّ، ص 502] بذٰلك اليقين عن الواقع؛ باعتبار أنّ اليقين هو الانكشاف التامّ للواقع ـ كما لاحظنا ذٰلك من تعريفه ـ فتكون عندئذٍ الطريقيّة والكاشفيّة هي عين اليقين وذاته، وليس اليقين شيئًا من صفاته الانكشاف، ولا يمكن أن تكون الكاشفيّة والطريقيّة مجعولةً لليقين لا بنحو الجعل المركّب ولا الجعل البسيط، أمّا من حيث استحالة الجعل المركّب فلأنّه يستدعي التغاير والمباينة بين الجعل والمجعول له؛ لأنّه عبارةٌ عن جعل شيءٍ لشيءٍ، والطريقيّة والكاشفيّة هي عين وذات اليقين، وثبوت ذات الشيء للشيء ضروريٌّ كثبوت الإنسانيّة للإنسان.

وأمّا من حيث استحالة الجعل البسيط الّذي يعني جعل الشيء فلأنّه سيكون تحصيلًا للحاصل بعد وجود القطع، نعم يكون الجعل البسيط للطريقيّة والحجّيّة متعقّلًا إن كان على نحو إيجاد القطع، إذ إنّ إيجاد القطع هو نفسه إيجاد الطريقيّة، وذٰلك في قبال رفع الطريقيّة وإعدامها بواسطة إعدام القطع.

إذن فالقطع هو عين انكشاف الواقع، وواضحٌ أنّ هٰذا الانكشاف حجّةٌ بذاته، فتكون الحجّيّة لازمةً ذاتيّةً لانكشاف الواقع، أي لازمةً ذاتيّةً للقطع.

وأمّا الاطمئنان فهو لغةً بمعنى السكون والاستئناس، فقد جاء في كتب اللغة: «طمأن طمأنةً وطامن الشيء سكّنه.. اطمأنّ اطمئنانًا وطمأنينةً إليه: سكن وأمن له، والمطمئنّ الساكن» [الهنائي، المنجد في اللغة والأعلام، مادّة (طمن)، ص 473].

ومن المعلوم أنّ ما يحرز به ويكشــف به عن الواقع (كحساب الاحتمال مثلًا) يؤدّي تارةً إلى القطع بالدليل، وأخرى إلى قيمةٍ احتماليّةٍ كبيرةٍ، ولٰكنّ تناظرها في الطرف المقابل قيمةٌ احتماليّةٌ معتدٌّ بها؛ وثالثةً إلى قيمةٍ احتماليّة كبيرةٍ تقابلها في الطرف المقابل قيمةٌ احتماليّةٌ ضئيلةٌ جدًّا، وتســمّى القيمة الاحتماليّة الكبيرة في هٰذه الحالة بالاطمئنان، وفي الحالة السابقة بالظنّ.

ولا إشكال ولا شبهة في حجّيّة الاطمئنان عند العقلاء؛ لاستقرار سيرتهم على العمل بالاطمئنان في عامّة أمورهم؛ ولذا قال بعضهم: «إنّ الاطمئنان من مراتب العلم المتعارف، حيث يصحّ إطلاق العلم عرفًا والاعتقاد على درجة الاطمئنان» [آل الشيخ راضي، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج 6، ص 122].

وقال بعض الأعلام: «لا يبعد أن يكون مراد من اعتبر خصوص العلم ما يشمل هٰذه المرتبة من الاطمئنان، إذ يطلق عليها العلم في العادة، ولا يعتنى باحتمال الخلاف الموجود في بعــض أصقاع النفس مع عدم الالتفات إليه، الموجب لســكون النفس في غير النفوس الوسواســيّة» [الخوئي، أجود التقريرات (تقريرات أبحاث الميرزا النائيني الأصوليّة)، ج 2، ص 340].

ومنــه يظهر الفارق بين الاطمئنان المســمّى بالعلم العاديّ وبين اليقين: فإنّ حجّيّة اليقين هي حجّيّةٌ عقليّةٌ ذاتيّةٌ لا يمكن ســلبها عن اليقين أبدًا، أمّا الاطمئنان فحجّيّته حجّيّةٌ عقلائيّةٌ، فالعقلاء هم الّذين يحكمون بحجّيّته والعمــل على وفق مؤدّاه فدرجة الرجحان فيه كبيرةٌ، ولٰكن مهما كبرت هٰذه الدرجة من الرجحان يوجد في مقابلها احتمالٌ للخلاف، وهٰذا الاحتمال وإن كان ضئيلًا جدًّا لا يعتني به العقلاء، ولٰكن مجرّد وجوده كافٍ في إمكان سلب الحجّيّة عنه.

خامسًا: التطبيق الرياضيّ لنظريّة حساب الاحتمالات

قبل الدخول في تفصيلات التطبيق الرياضيّ للنظريّة لا بأس من الإشارة إلى عدّة أمور:

الأمر الأوّل: ذكرنا في بداية البحث أنّ منهج الدليل الاستقرائيّ القائم على حساب الاحتمالات مستخدمٌ كثيرًا في حياتنا اليوميّة في مختلف المجالات لإثبات حقائق مختلفةٍ، بحيث تكون النتائج المستحصلة من خلال تطبيقه موضع ثقةٍ واعتمادٍ، وما دمنا نثق بنتائج التطبيق لإثبات تلك الحقائق الحياتيّة اليوميّة فلا بدّ أن نثق بها أيضًا لإثبات وجود الخالق الّذي هو الأساس لتلك الحقائق كلّها.

«فأنت في حياتك الاعتياديّة حين تتسلّم رسالةً بالبريد، فتتعرّف بمجرّد قراءتها على أنّها من أخيك، وحين تجد أنّ طبيبًا نجح في علاج حالاتٍ مرضيّةٍ كثيرةٍ، فتثق به وتتعرّف على أنّه طبيبٌ حاذقٌ، وحين تستعمل إبرة (بنسلين) في عشر حالاتٍ مرضيّةٍ وتصاب فور استعمالها في كلّ مرّةٍ بأعراضٍ معيّنةٍ متشابهةٍ فتستنتج من ذٰلك أنّ في جسمك حسّاسيّةً خاصّةً تجاه مادّة (البنسلين)، أنت في كلّ هٰذه الاستدلالات وأشباهها تستعمل في الحقيقة منهج الدليل الاستقرائيّ القائم على حساب الاحتمالات، والعالم الطبيعيّ في بحثه العلميّ حينما لاحظ خصائص معيّنةً في المجموعة الشمسيّة فيتعرّف في ضوئها على أنّها كانت أجزاءً من الشمس وانفصلت عنها، وحينما استدلّ على وجود نبتون ـ أحد أعضاء هٰذه المجموعة ـ واستخلص ذٰلك من ضبط مسارات حركات الكواكب قبل أن يكتشف نبتون بالحسّ، وحينما استدلّ في ضوء ظواهر معيّنةٍ على وجود الإلكترون قبل التوصّل إلى المجهر الذرّيّ، فهو في كلّ هٰذه الحالات ونظائرها يستعمل في الحقيقة منهج الدليل الاستقرائيّ القائم على حساب الاحتمالات، وهٰذا المنهج نفسه هو

منهج الدليـــل الّذي نجده فيما يأتي لإثبات الصانع الحكيـــم» [الصدر، الفتاوى الواضحة، ص 32].

الأمر الثاني: أنّ النتيجة المســـتحصلة من خلال تطبيق نظريّة حســـاب الاحتمالات تعتمد على عاملين أساسيّين، أحدهما هو العامل الكمّيّ والآخر هو العامـــل الكيفيّ، والمقصود من العامل الكـــمّيّ هي الكثرة العدديّة الّتي تؤدّي إلى تقليـــل القيمة الاحتماليّة أو تكثيرها بحســـب القانون المتّبع من الاتّصال أو الانفصال(*) ، أمّا العامل الكيفيّ فالمقصود منه الحالات النوعيّة المؤثّرة سلبًا أو إيجابًا في نتيجة الحسابات.

الأمر الثالث: يجب أن يلاحَظ أنّ الجزئيّات لا بدّ أن يبتني إدراكها على الحسّ والتجربة، أي أنّها أمورٌ يقينيّةٌ لا ظنّيّةٌ، كما يجب أن لا تكون هناك متبنياتٌ قَبْلِيَّةٌ أو شـبهاتٌ في الذهن تمنع حصول اليقين من تطبيق حساب الاحتمالات.

ويذكر السيّد محمدباقر الصدر هٰذا الأمر ويعدّه شرطًا في التطبيق بقوله: «المتبنيات القبليّة الّتي قد توقف ذهن الإنســـان وتشـــلّ فيه حركة حساب الاحتمـــال، وإن لم تكن إلّا وهمًا خالصًا، لا منشـــأ موضوعيًا لها» [الصدر، دروسٌ في علم الأصول، ح3 ص 154].

الأمـــر الرابع: الخطـــوات المتّبعة في مقام الاســـتدلال بنظريّة حســـاب الاحتمالات أربعٌ:

1 ـ مواجهة الجزئيّات وملاحظتها.

(*) إنّ القيم الاحتماليّة للجزئيّات إنّما هي كسورٌ عشريّةٌ، فكلّما اجتمعت هٰذه القيم الاحتماليّة مع بعضها في قانون الضرب قلّت القيمة الاحتماليّة للنتيجة؛ لاعتماد القانون على ضرب كسورٍ عشريّةٍ مع بعضها، وكلّما اجتمعت في قانون الجمع ازدادت القيمة الاحتماليّة للنتيجة؛ لاعتماد القانون على جمع هٰذه الكسور.

2 ـ افتراض تفسيرٍ يتلاءم مع طبيعة الجزئيّات.

3 ـ البرهنة على صحّة التفسير من خلال تطبيقه على كلّ الجزئيّات (تطبيق نظريّة حساب الاحتمالات).

4 ـ الخروج بقاعدةٍ عامّةٍ وقانونٍ كلّيٍّ.

بعد اتّضاح هٰذه الأمور نأتي إلى التطبيق الرياضيّ الّذي سيكون في مرحلتين:

المرحلة الاولى: في إثبات وجود الخالق الحكيم للكون

سنسير في هٰذه المرحلة وفقًا للخطوات المتّبعة آنفة الذكر في تطبيق نظريّة حساب الاحتمالات، وأولى هٰذه الخطوات هي مواجهة الجزئيّات الّتي هي الظواهر الكونيّة الّتي يمكن ملاحظتها، ورغم أنّ هٰذه الجزئيّات والظواهر المعروفة والمكتشفة إلى الآن تعدّ بالآلاف بل ربّما أكثر، بيد أنّنا لأجل تبسيط العمليّة الرياضيّة سنختار أربع ظواهر لا على التعيين نرمز لها بالرموز (أ، ب، ج، د) على الترتيب.

الخطوة الثانية من خطوات الاستدلال هي افتراض تفسيرٍ يتلاءم مع هٰذه الظواهر الكونيّة، فيلاحظ أنّ الدقّة غير المتناهية الموجودة في هٰذه الظواهر، بحيث لا تحتمل أدنى خطإٍ تشير إلى فرضيّةٍ تتبادر إلى الذهن بمجرّد مواجهة عظمة هٰذه الظواهر والتعرّف على طبيعتها، وهي افتراض وجود خالقٍ حكيمٍ للكون، هو المتحكم بقوانينه، والمحافظ على دوام نظامه، والممسك بزمام الأمور فيه.

الخطوة الثالثة من خطوات الاستدلال هي البرهنة على صحّة الافتراض والتفسير المذكور للظواهر من خلال تطبيق نظريّة حساب الاحتمالات،

ولا بـــدّ أوّلًا من تخمين القيم الاحتماليّة لوجـــود الخالق والصانع لكلّ ظاهرةٍ مـــن الظواهر الأربع المنتخبة، وتخمين القيمـــة الاحتماليّة هٰذه غير خاضعٍ لضابطة معيّنةٍ، بل يتحدّد من خلال الملاحظة العميقة والفاحصة للظاهرة ومعرفة أهمّيّتها ودقّتها، وملاحظـــة وجود حالةٍ من الارتباط والتناغم بين هٰذه الظواهر وفق نظامٍ خاصٍّ ومحكمٍ(*) ، بحيث يتولدّ لدى الإنســـان شعورٌ بوجود صانعٍ لها، وأنّها لم تأتِ وليدة الصدفة وتفاعلات المادّة، وهٰذا الشعور إذا أردنا أن نعطيه نســـبةً مئويّةً، فمقدار هٰذه النسبة هو القيمة الاحتماليّة المتوقّعة الداخلة في الحســـابات، ولفترض أنّ القيم الاحتماليّة لوجود خالقٍ للظواهر الأربع كالتالي(**) :

القيمة الاحتماليّة للظاهرة (أ) = 50٪

القيمة الاحتماليّة للظاهرة (ب) = 55٪

القيمة الاحتماليّة للظاهرة (ج) = 60٪

القيمة الاحتماليّة للظاهرة (د) = 65٪

(*) مـن الثابـت علميًّـا وجود ترابطٍ وثيقٍ بيـن الظواهر الكونيّـة المختلفة؛ إذ إنّ النظـام الكونيّ كلّه قائـمٌ علـى قانون العلّيّـة والمعلوليّة، فما من ظاهـرةٍ إلّا ولها علّةٌ، وقد تكـون بعض الظواهر عللًا قريبـةً، ويكـون بعضها عللًا بعيدةً تؤثّر في ظاهرةٍ أخرى بواسـطة سلسـلةٍ مـن المعلولات تنتهي بتلك الظاهرة.

(**) القيمـة الاحتماليّـة للظاهـرة الأولـى أُخـذت بمعزلٍ عـن الظواهر الأخرى؛ فتكون نسـبة وجود خالـق لهـا هـي 50٪؛ إذ إنّ أمرهـا يـدور حصرًا بيـن وجود صانـعٍ لها أو أنّهـا وليدة الصدفـة، أمّا القيمـة الاحتماليّـة للظاهرة الثانية فقد ازدادت عن نسـبة الخمسـين بالمئة؛ لإمكان ملاحظة الارتبـاط الدقيـق بينها وبين الظاهرة الأولى بحسـب النظام الحاكم للكون، وكذا الأمر بالنسـبة إلى القيم الاحتماليّة للظواهر الأخرى.

ثمّ إنّ الاستدلال لإثبات وجود خالقٍ للظواهر الكونيّة بالاعتماد على القيم الاحتماليّة أعلاه يمكن تطبيقه على نحوين:

النحو الأوّل: إثبات وجود خالقٍ حكيمٍ للظواهر بصورةٍ مباشرةٍ

لكي نثبت وجود خالقٍ للظواهر الكونيّة يكفي أن تكون إحدى هٰذه الظواهر على الأقلّ قد حصلت بفعل خالقٍ لها، ولم تأت عن طريق الصدفة، وبما أنّ الحوادث غير متنافيةٍ؛ لذا سنستعمل قانون الجمع في الحوادث غير المتنافية.

وبعبارةٍ أخرى إثبات وجود الخالق يكفي فيه أن يثبت الخالق في الظاهرة (أ)، أو في الظاهرة (ب)، أو في الظاهرة (ج)، أو في الظاهرة (د)، أو ((أ) و (ب)) أو ((أ) و (ج)) أو ((أ) و (د)) أو ((ب) و (ج)) أو ((ب) و(د)) أو ((ج) و(د)) أو ((أ) و(ب) و(ج)) أو ((أ) و(ب) و(د)) أو ((أ) و(ج) و(د)) أو ((ب) و(ج) و(د)) أو ((أ) و(ب) و(ج) و(د))(*) .

(*) لا بدّ هنا من ملاحظة أمرين يتعلّقان بالحسابات:

الأوّل: أن كلمة (أو) في الحسابات الرياضيّة وقوانين نظريّة حساب الاحتمالات نعوّض عنها بعلامة الجمع، وحرف (و) نعوض عنه بعلامة الضرب.

الثاني: الأحداث المجتمعة اتّصاليًّا وبدفعةٍ واحدةٍ إن كان عددها زوجيًّا طرح حاصل ضربها في قانون الانفصال للحوادث غير المتنافية من مجموع القيم الاحتماليّة لكلّ الحوادث المنفصلة، أمّا إن كان عددها فرديًّا فيجمع حاصل ضربها مع مجموع القيم الاحتماليّة للحوادث المنفصلة، فمثلًا لو كان لدينا حادثان (أ) و(ب) فقط، فسوف يكون التطبيق الرياضيّ بحسب بدهيّة الانفصال في الحوادث غير المتنافية: احتمال (أ) + احتمال (ب) - (احتمال (أ) × احتمال (ب))، أمّا إذا كان لدينا ثلاث حوادث (أ) و(ب) و(جـ) فسيكون الحساب كالتالي: احتمال (أ) + احتمال (ب) + احتمال (جـ) - ((احتمال (أ) × احتمال (ب)) - ((احتمال (أ) × احتمال (جـ) - ((احتمال (ب) × احتمال (جـ)) + ((احتمال (أ) × احتمال (ب) × احتمال (جـ))، وهٰكذا.

وعليه يكون:

$$\text{احتمال وجود الخالق} = \frac{50}{100} + \frac{55}{100} + \frac{60}{100} + \frac{65}{100} - \left(\frac{50}{100} \times \frac{55}{100}\right) - \left(\frac{50}{100} \times \frac{60}{100}\right) - \left(\frac{50}{100} \times \frac{65}{100}\right) - \left(\frac{55}{100} \times \frac{60}{100}\right) - \left(\frac{55}{100} \times \frac{65}{100}\right) - \left(\frac{60}{100} \times \frac{65}{100}\right) + \left(\frac{50}{100} \times \frac{55}{100} \times \frac{60}{100}\right) + \left(\frac{50}{100} \times \frac{55}{100} \times \frac{65}{100}\right) + \left(\frac{50}{100} \times \frac{60}{100} \times \frac{65}{100}\right) + \left(\frac{55}{100} \times \frac{60}{100} \times \frac{65}{100}\right) - \left(\frac{50}{100} \times \frac{55}{100} \times \frac{60}{100} \times \frac{65}{100}\right)$$

$$= 2.3 - 0.275 - 0.3 - 0.325 - 0.33 - 0.3575 - 0.39 + 0.165$$

$$+ 0.17875 + 0.195 + 0.2145 - 0.10725$$

$$= 0.97 = 97\%$$

النحو الثاني: إثبات وجود خالقٍ حكيمٍ للظواهر بصورةٍ غير مباشرةٍ

وذٰلك من خلال استخراج القيمة الاحتماليّة لوجود الظواهر الكونيّة صدفةً من دون وجود خالقٍ حكيمٍ لها، فلا بدّ حينها من افتراض عدم وجود الخالق في كلّ الظواهر بلا استثناءٍ، فيكون:

احتمال حصول الظواهر صدفةً = احتمال حصول الظاهرة (أ) صدفةً واحتمال حصول الظاهرة (ب) صدفةً واحتمال حصول (ج) صدفةً واحتمال حصول (د) صدفةً

إذن فمن خلال أربع ظواهر استطعنا إثبات وجود الخالق الحكيم بنسبةٍ عاليةٍ جدًّا، فما بالك إذا أخذنا في الحسابات مجموع الظواهر الموجودة في الكون، فهل سيبقى شكٌّ في وجود الخالق؟!

احتمال حصول الظاهرة (أ) صدفةً = $\frac{100}{100}-\frac{50}{100}=\frac{50}{100}$

احتمال حصول الظاهرة (ب) صدفةً = $\frac{100}{100}-\frac{55}{100}=\frac{45}{100}$

احتمال حصول الظاهرة (ج) صدفةً = $\frac{100}{100}-\frac{60}{100}=\frac{40}{100}$

احتمال حصول الظاهرة (د) صدفةً = $\frac{100}{100}-\frac{65}{100}=\frac{35}{100}$

إذن احتمال عدم وجود خالق للكون = $\frac{50}{100}\times\frac{45}{100}\times\frac{40}{100}\times\frac{35}{100}$

= $\frac{3}{100}$ = 3 ٪

فيكون احتمال وجود الخالق الحكيم = $\frac{100}{100}$ − قيمة احتمال عدم وجود الخالق

= $\frac{100}{100}-\frac{3}{100}$

= $\frac{97}{100}$ = 97 ٪

نعـــم يلاحظ هنا أنّ هٰذه الحســـابات الّـــتي أجريناها إنّمـــا تثبت وجود خالـــقٍ للكون في الجملة، ولا تنفي أن تكـــون بعض الظواهر وليدة الصدفة المحضـــة، فإذا أردنا أن نثبت أن جميع الظواهـــر في الكون لها خالقٌ وصانعٌ حكيمٌ بالطريقة الرياضيّة نفسها الّتي اتّبعناها فسوف نقع في مشكلة الإنتاج الريـــاضيّ المخالف للمطلـــوب؛ إذ في هٰذه الحالة لا بـــدّ أن نجمع بين القيم

الاحتماليّة لوجود الخالق للظاهرة (أ) وللظاهرة (ب) وللظاهرة (ج) وللظاهرة (د)، وجمع القيم الاحتماليّة بحرف (و) معناه استخدام قانون الضرب، ومن المعلوم أنّ الكسور العشريّة إذا ضربت مع بعضها البعض فالناتج سيكون كسرًا عشريًّا ضئيلًا جدًّا، ويزداد ضآلةً كلّما ازداد عدد الكسور العشريّة المضروبة مع بعضها البعض.

نعم هناك طريقةٌ أخرى لإثبات ذٰلك، ولكي نقرّب فكرتها لا بأس بذكر المثال التالي:

لو أُعطي لنا كتابٌ لا يحمل اسم مؤلّفٍ وطُلب منّا التخمين بأن يكون الكتاب بأكمله من تأليف الكاتب الفلانيّ، فحينئذٍ تكون الطريقة الطبيعيّة الّتي سنتّبعها من أجل الحصول على النتيجة المطلوبة هي قراءة الكتاب قراءةً دقيقةً فاحصةً، ومحاولة جمع القرائن الداخليّة والخارجيّة على كون مؤلّفه هو ذٰلك الكاتب المعيّن، كملاحظة أسلوب الكتابة مثلًا، أو التعابير المستعملة فيه، أو طريقة الإهداء، أو ملاحظة أنّ هناك كتابًا في نفس المضمون للكاتب المطلوب وهٰكذا، وكلّ قرينةٍ من هٰذه القرائن ستشكّل قيمةً احتماليّةً تدخل في الحسابات، والقانون الّذي يمكن اتّباعه في المقام هو قانون الانفصال في الحوادث المستقلّة غير المتنافية؛ إذ إنّ كون الكتاب للمؤلّف (س) إمّا أن يكفي في إثباته القرينة الأولى فقط أو القرينة الثانية أو القرينة الثالثة أو القرينة الأولى والثانية أو الأولى والثالثة أو الثانية والثالثة أو الأولى والثانية والثالثة.

هٰذه الطريقة بعينها يمكن اتّباعها في ما نحن فيه، بأن ننظر إلى الكون بأكمله ثمّ نبحث عن القرائن على كونه مخلوقًا لخالقٍ حكيمٍ وأنّ الصدفة لا دخل لها في صنعه مطلقًا، كالدقّة المتناهية فيه والنظام المحكم المسيطر عليه، والارتباط بين ظواهره المختلفة من حيث العلّة والمعلول، وغيرها

من القرائن، فتشـــكّل كلّ قرينةٍ قيمةً احتماليّةً على أنّ الكون ككلٍّ له خالقٌ وصانعٌ حكيمٌ، ومع تطبيق قانون الجمع في الحوادث المستقلّة غير المتنافية ـ بالأسلوب الرياضيّ نفسه الّذي اتّبعناه في الطريقة الأولى ـ سنحصل على قيمةٍ احتماليّـــةٍ عاليةٍ تطمئنّ النفس بصدقها وتعتمد عليها، كما تعتمد عليها في غيرها من القضايا الحياتيّة الاعتياديّة.

المرحلة الثانية: في إثبات وحدانيّة الخالق

أوّل ما يتبادر إلى الذهن لأجل الاستدلال بنظريّة حساب الاحتمالات على كون الخالق للكون الّذي تمّ إثباته في المرحلة الأولى خالقًا واحدًا غير متعدّدٍ هو تطبيق بدهيّة الاتّصال وقانون الضرب في الحوادث المستقلّة، باعتبار أنّ إثبات وحدانيّة الخالق يستدعي أن يكون الخالق للظاهرة (أ) هو نفسه الخالق للظاهرة (ب) وهو نفســـه الخالق للظاهرتين (ج) و(د)، وهٰذا معناه رياضيًّا ضرب القيم الاحتماليّة مع بعضها، فإذا رمزنا إلى الخالق الأوّل (س) والخالق الثاني (ص) وفرضنا أنّ:

القيمة الاحتماليّة لكون الخالق في الظاهرة (أ) هو (س) = 50٪

القيمة الاحتماليّة لكون الخالق في الظاهرة (ب) هو (س) = 55٪

القيمة الاحتماليّة لكون الخالق في الظاهرة (ج) هو (س) = 60٪

القيمة الاحتماليّة لكون الخالق في الظاهرة (د) هو (س) = 65٪

وســـيكون احتمال كون خالق الكون هو (س) وحده = احتمال كونه هو الخالق للظاهرة (أ) و(ب) و(ج) و(د)

$$= \frac{50}{100} \times \frac{55}{100} \times \frac{60}{100} \times \frac{65}{100}$$

$$= 10\%$$

وكلّما ازدادت الظواهر قلّت النسبة أكثر، ومن الواضح أنّ هٰذا لن ينفعنا لإثبات المطلوب، بل إنّه سيثبت العكس تمامًا؛ فهٰذه الطريقة في الحساب غير مثمرةٍ، فلا مجال إلّا اتّباع الطريقة الثانية في الحسابات الّتي أشرنا إليها في المرحلة الأولى، وهي ملاحظة الكون ككلٍّ وتجميع القرائن المختلفة على كون خالقه واحدًا غير متعدّدٍ، وإعطاء كلّ قرينةٍ قيمةً احتماليّةً تدخل في القانون المتّبع حينها للاستدلال، وهو قانون الجمع في الحوادث غير المتنافية؛ فإمّا أن تكون القرينة الأولى لوحدها كافيةً لإثبات الوحدانيّة أو القرينة الثانية أو القرينة الثالثة أو القرينة الرابعة أو القرينتين الأولى والثانية أو الأولى والثالثة أو الأولى والرابعة أو الثانية والثالثة أو الثانية والرابعة أو الثالثة والرابعة أو الأولى والثانية والثالثة أو الأولى والثانية والرابعة أو الأولى والثالثة والرابعة أو الثانية والثالثة والرابعة أو الأولى والثانية والثالثة والرابعة

إذن احتمال وحدانيّة خالق الكون

$$= \frac{50}{100} + \frac{55}{100} + \frac{60}{100} + \frac{65}{100} - \left(\frac{50}{100} \times \frac{55}{100}\right) - \left(\frac{50}{100} \times \frac{60}{100}\right) - \left(\frac{50}{100} \times \frac{65}{100}\right) - \left(\frac{55}{100} \times \frac{60}{100}\right) - \left(\frac{55}{100} \times \frac{65}{100}\right) - \left(\frac{60}{100} \times \frac{65}{100}\right) + \left(\frac{50}{100} \times \frac{55}{100} \times \frac{60}{100}\right) + \left(\frac{50}{100} \times \frac{55}{100} \times \frac{65}{100}\right) + \left(\frac{50}{100} \times \frac{60}{100} \times \frac{65}{100}\right) + \left(\frac{55}{100} \times \frac{60}{100} \times \frac{65}{100}\right) - \left(\frac{50}{100} \times \frac{55}{100} \times \frac{60}{100} \times \frac{65}{100}\right)$$

$$= 2.3 - 0.275 - 0.3 - 0.325 - 0.33 - 0.3575 - 0.39 + 0.165 + 0.17875 + 0.195 + 0.2145 - 0.10725$$

$$= 97\%$$

هٰذه النتيجة الّتي حصلنا عليها من أربع قرائن كافيةٌ لحصول الاطمئنان، فإن لم تكف لذٰلك فلا بأس بإدخال عشراتٍ بل مئاتٍ وربما آلاف القرائن المتوفّرة في الحسابات ليتحقّق المطلوب.

وصدق الشاعر حين قال:

فيا عجبًا كيف يُعصى الإلٰه أم كيف يجحده الجاحدُ

وفي كلّ شيءٍ له آيةٌ تدلّ على أنّه واحدُ

ولله في كلّ تحريكةٍ وتسكينةٍ في الورى شاهدُ

وأسلوب جمع القرائن الخارجيّة وملاحظتها لإثبات الوحدانيّة قد أشار إليه القرآن الكريم في بعض آياته، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [سورة الانبياء، الآية 22]، وقوله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة إبراهيم، الآية 10]، وقوله تعالى: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَٰهٌ مَعَ اللهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ * أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَإِلَٰهٌ مَعَ اللهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَإِلَٰهٌ مَعَ اللهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ * أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَإِلَٰهٌ مَعَ اللهِ تَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ * أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَإِلَٰهٌ مَعَ اللهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [سورة النمل، الآيات 60 ـ 64]، وقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ

فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [سورة الملك، الآيات 3 ـ 4]، وغيرها من الآيات.

هٰذا وعلى الرغم من كلّ هٰذه الحسابات، وبغضّ النظر عن النتيجة الرياضيّة الّتي حصلنا عليه، تبقى مسـألة وجود الخالق ومسألة التوحيد ـ كما أشرنا سابقًا ـ من الأمور الفطريّة المودعة في النفس الإنسانيّة الّتي يمكن إدراكها بمجرّد تخلّص الإنسان من حجب الوهم المسيطر على نفسه.

يُروى أنّ رجلًا سـأل الإمام الصادق عليه السلام: «يا ابن رسول الله دلّني على الله مـا هو؟ فقد أكثر عليّ المجادلون وحـيّروني، فقال له: يا عبد الله هل ركبت سفينةً قطّ؟ قال: نعم، قال: فهل كسر بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك؟ قال: نعم، قال: فهل تعلّق قلبك هنالك أنّ شيئًا من الأشياء قادرٌ على أن يخلّصـك من ورطتك؟ فقال نعم، قال الصادق عليه السلام: فذٰلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منـجي، وعلى الإغاثة حيث لا مغيث» [الصدوق، التوحيد، ص 231].

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

1. ـــــ، الرياضيّات التخصّصيّة، المؤسّسة العامّة للتعليم الفنّيّ والتدريب المهنيّ، المملكة العربيّة السعوديّة.

2. ـــــ، المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق ـ بيروت، الطبعة الثامنة والثلاثون، 2000 م.

3. آل الشيخ راضي، محمدطاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، أسرة آل الشيخ راضي، قمّ، الطبعة الأولى، 1425 هـ.

4. خواجه، الدكتور خالد زهدي، أساسيّات الاحتمالات، المعهد العربيّ للتدريب والبحوث الإحصائيّة ـ بغداد.

5. الخوئيّ، أبو القاسم، أجود التقريرات (تقريرات أبحاث الميرزا النائينيّ الأصوليّة)، منشورات مصطفوي ـ قمّ، الطبعة الثانية 1368 هـ. ش.

6. الصدر، محمدباقر، الفتاوى الواضحة وفقًا لمذهب أهل البيت عليهم السلام، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر ـ قمّ، الطبعة الأولى 1423 هـ.

7. الصدر، محمدباقر، دروسٌ في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر ـ قمّ، الطبعة الأولى 1421 هـ.

8. الصدوق، التوحيد، تعليق: السيّد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقمٍّ المشرّفة.

9. صنقور ، محمد علي، المعجم الأصوليّ، المؤلّف ـ قم، الطبعة الأولى 1421 هـ.

10. طبية، الدكتور أحمد عبد السميع، مبادئ الإحصاء، دار البداية ـ عمان، الطبعة الأولى 2008 م.

11. الفيض الكاشـــانيّ، المحدّث الفاضل والحكيم العارف الكامل محمدمحسن، الوافي، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام العامّة - أصفهان، الطبعة الأولى أوّل شوّال المكرّم 1406هـ.

12. الكلينيّ، أبو جعفرٍ محمّد بن يعقوب، الـــكافي، تصحيح: علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، الطبعة الخامسة 1363 هـ ش.

13. المنصوريّ، إياد، البيان المفيد، مؤسّســـة إحياء الكتب الإسلاميّة ـ قمّ، الطبعة الأولى 1427 هـ.

1. Modern School Mathematics, Mary P.Dolciani, Houghton Mifflin Company,U.S.A 1970.

2. M. Grinstead, Charles, Introduction to probability, Random House, second edition.

3. J. Stephens, Larry, Schaum's outline of theory and problems of biginning statistics, Mc.Graw Hill, U.S.A 1998.

4. Modern Algebra, Mary P.Dolciani, Houghton Mifflin Company,U.S.A 1973.

5. Knill, Oliver, Probability and Stochastic processes with applications, 2008.

6. Statistics.I.Robert Parket, Random House, NewYork 1974.

ما هيّة الكشف وحجّيّته في إثبات المسائل العقديّة بين النفي والإثبات

د. نوفل بنزكري

الخلاصة

تحظى العقيدة بدورٍ مهمٍّ في حياة الإنســـان؛ إذ إنّها تشكّل الأساس الّذي تبتـــني عليه جميع معارفه وأفعاله؛ وبالتالي، تُحدّد مســـاره في الدنيا ومصيره في الآخرة؛ ومن هنا، كان للبحث عن الطـــرق الموصلة إلى تحصيل العقائد أهمّيّةٌ وحسّاسيّةٌ بالغةٌ عند البشر عبر التاريخ؛ إذ سعى البعض إلى حصر هٰذه الطرق في العقل، وأضاف بعضهم الآخر طريق النقل. وأمّا بالنسبة للمعرفة الشهوديّة، فلم تلق اهتمامًا كبيرًا من طرف المتكلّمين؛ ولعلّ السبب في ذٰلك يرجـــع إلى مجموعة من العوامل؛ منها اكتناف هٰذه المعرفة أحيانًا بالغموض، واختلاطهـــا أحيانًا أخرى بالأوهام؛ ممّا أبعدها نـــوعًا ما عن دائرة العقائد الّـــتي يُطلب فيها الوضوح واليقين؛ ومن هنـــا، كان لزامًا علينا البحث عن حقيقة الشهود، وعلاقته بالمسائل الاعتقاديّة، ودراسة حجّيّة هٰذا الطريق،

ومســـتوى هٰذه الحجّيّة. هٰذا، وقد ســـعينا إلى إماطة اللثام عن هٰذه المسألة بالاعتماد على المنهج الوصفيّ التحليليّ، وتوصّلنا إلى:

أنّ المعرفــة الشـــهوديّة العرفانيّة لا تختلف من حيـــث الجوهر عن بقيّة المعارف الّتي يحصل عليها الإنســـان من طرق أخـــرى، اللّٰهمّ إلّا من حيث الدرجة والوسيلة، وأنّ حجّيّة هٰذه المعرفة ذاتيّةٌ (لا تحتاج لأمرٍ آخر)، وأنّها ليست معرفة خاصّة؛ لأنّه يُمكن حصولها للآخرين أيضًا، بل ويُمكن نقلها للغير، خصوصًا إذا كانت تخضع لمجموعـــةٍ من المعايير؛ وفي نهاية المطاف، تبـــيّن لنا أنّ حجّيّة المعرفة الشـــهوديّة في مجال العقائـــد تقع في طول حجّيّة المعرفتين العقليّة والنقليّة، من دون أن يوجد بينها أيّ تعارضٍ.

المفـردات الدلاليّـة: الشـهود، العقـل، النقل، العلـم الحضوريّ، المسـائل العَقَديّة.

مقدّمة

مع أنّنا سنسعى في هٰذه الدراسة إلى البحث عن حقيقة الكشف وحجّيته في إثبات المسائل العَقَديّة، لٰكن بدايةً، ينبغي علينا تقديم بحثٍ تصوّريٍّ نبيّن فيه معنى العقيدة وأقسامها والطرق المشهورة في إثباتها؛ أي العقل والنقل، فقد كان هٰذان الطريقان معتمَدين في مجال الأمور الاعتقاديّة، لٰكنّنا سنُبيّن بعد ذٰلك أنّه ومع تطوّر الفكر الإســـلاميّ، وبلوغه نضجًا كبيرًا على مستوى الأسس والمبادئ، خاصّةً مع ظهور الحكمة المتعالية لصدر المتألّهين الشيرازيّ الّذي عمد إلى المزاوجة بين العقل والنقل والشـــهود، فإنّ المعرفة الشـــهوديّة صارت لا تختلف من حيث الجوهر عـــن بقيّة المعارف، اللّٰهمّ إلّا من حيث الدرجة والوسيلة، ممّا فتح لها المجال لإثبات المسائل العَقَديّة، بل وأعطاها

الفرصة لتعميق هٰذه المسائل، والبلوغ بها إلى مستوياتٍ لم يبلغها العقل، لا سيّما بملاحظة الخصوصيّات الّتي تتميّز بها هٰذه المعرفة، لٰكن يبقى أنّ حجّيّة المعرفة الشــهوديّة مشروطةٌ ببعض الشروط والمعايير الذاتيّة والموضوعيّة الّتي ســنحاول بحثها في هٰذه الدراســة بقدر الإمكان. وتجدر الإشارة إلى أنّ أصل النزاع حول حجّيّة الشهود نفيًا وإثباتًا يرجع بالأساس إلى النزاع حول حقيقة الشــهود؛ ولهٰذا ينبغي علينا قبل ذٰلك البحث عن ماهيّة الشهود وحقيقتها حتّى تتبيّن دائرة حجّيّتها، وســنتناولها بنوع مــن التفصيل نظرًا لأهمّيّتها، كما أنّنا سنُفرّع على ذٰلك حجّيّة الكشف بوجهٍ عامٍّ؛ على أن نجعل من حجّيّة الشهود في مجال الاعتقاديّات خاصّةً نتيجةً وثمرةً لكلّ البحث في نهايته.

العقائد وطرق إثباتها

قبل البدء في الحديث عن حقيقة الشهود وعلاقتها نفيًا أو إثباتًا بالمسائل العَقَديّة، نــرى من اللازم علينا بيان بعض الأبحــاث التصوّرية بخصوص العقيدة ومعناها في اللغة والاصطلاح، وأقســامها، والطرق الّتي اعتمدها العلماء في إثبات مسائلها؛ عسى أن يفتح لنا ذٰلك الطريق أمام البحث عن الكشف ودوره في هٰذه المسألة.

1ـ العقيدة لغةً واصطلاحًا

فمن الناحيــة اللغويّة، ورد في كتاب (مقاييس اللغة) لابن فارس ـ وهو مــن الكتب المعتمدة في هٰذا المجال ـ أنّ: «العين والقاف والدال أصلٌ واحد يدلّ على شَدٍّ وشِدّةٍ وُثوق، وإليه ترجعُ فروعُ البابِ كلّها. وعَقَد قلبَه على كذا فلا يَنزِع عنه» [ابن فارس، معجم مقاييــس اللغة، ج 4، ص 86]، كما جاء أيضًا في

كتاب (المصباح المنير): «(عُقْدَةُ) النّكَاحِ وغيْرِهِ إِحْكَامُهُ وإِبْرَامُهُ... (اعْتَقَدْتُ) كَـذَا (عَقَدْتُ) عَلَيْهَ الْقَلْبَ والضَّمِيرَ» [الفيّـومي، المصباح المنير، ج 2، ص 421]؛ فيظهر لنـا إذن أنّ العقيدة في اللغة تدلّ على ذٰلك الأمر الراسـخ في القلب الّذي لا يتنازل عنه الإنسان بسهولةٍ؛ ومن هنا فقد ورد تعريفها من الناحية الاصطلاحيّة بالنحو الآتي: «العقيدة هي الحكم الّذي لا يقبل الشكّ فيه لدى معتقده، ويرادفها الاعتقـاد، والمعتقد، وجمعها عقائد، وهي «ما يُقصد فيه نفـس الاعتقاد دون العمل» [الجرجانيّ، التعريفـات، ص 174] والعقيدة أيضًا هي الرأي المعترف بـه بين أفراد مذهبٍ واحدٍ، كالعقيـدة الرواقيّة، وتطلق في الدين على ما يؤمن به الإنسان ويعتقده كوجود الله، وبعثه الرسل، والعقاب والثواب وغيرها» [صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج 2، ص 92].

وعلى هٰذا، فـإنّ المراد من العقيدة اصطلاحًـا هي تلك الآراء الّتي عقد عليها الإنسان قلبه، والمطروحة بشـأن الكون وخالقه، وعلاقته به وببقيّة المخلوقات، وهي الّتي تُشـكّل أساسًـا ومنطلقًا لفعله وسلوكه الدينيّ؛ وهو مـا يُطلق عليه اسـم (أصول الديـن) في مقابل الفروع الّـتي تُعنى بأفعال الإنسان المكلّف، كما يُطلق عليها هٰذا العصر اسم الرؤية الكونيّة في مقابل الأيديولوجيـا، ولو أنّ هنـاك فارقًا دقيقًا بينها وبين العقيـدة يتمثّل في أنّ «مصطلح الرؤية الكونيّة لا يشمل المعتقدات الجزئيّة» [مصباح (يزدي)، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، ص 29].

2. تقسيم العقائد

بوسعنا تقسيم العقائد وفقًا لعدّة تقسيماتٍ: فقد نُقسّمها بحسب الديانة الّتي تنتمي إليها إلى إسـلاميّةٍ ومسـيحيّةٍ ويهوديّةٍ وبوذيّةٍ و...؛ وقد نُقسّمها

بحسب عموميّتها أو اختصاصها بمذهبٍ معيّنٍ إلى: أصول الدين وأصول المذهب. لٰكنّ ما يهمّنا في هٰذا البحث هو تقسيمها بحسب درجة أهمّيتها؛ لأنّ لذٰلك تأثيرًا ـ كما سيتبيّن لنا لاحقًا إن شاء الله تعالى ـ في طريقة إثبات هٰذه العقيدة؛ بمعنى أنّه كلّما كان المعتقد مهمًّا كلّما تشدّدنا أكثر في طريقة إثباته والإيمان به.

ومن هنا، تُقسّم العقائد وفقًا لهٰذه الحيثيّة إلى: عقائد أصليّةٍ (أو أساسيّةٍ)، وعقائد فرعيّةٍ (أو تفصيليّةٍ)؛ فالمراد من العقائد الأساسيّة تلك العقائد الّتي تبتني عليها الرؤية الكونيّة ـ ومن ثمّ بقيّة المعارف الدينيّة ـ بشكلٍ أساسيٍّ، وتُشكّل ركيزةً ودعامةً صلبة للدين، بحيث يُؤدّي عدم الإيمان بها أو ضعفه أو انحرافه أو تشويهه إلى تقويض نظام المعرفة الدينيّة للفرد المسلم بأجمعه؛ ممّا سيستتبعه بالضرورة انحرافه حتّى على مستوًى عمليٍّ وسلوكيٍّ. وأمّا العقائد الفرعيّة، فتعني مجموعة العقائد الّتي لا تبلغ هٰذه الدرجة من الأهمّيّة، ولا يُؤدّي عدم الإيمان بها أو ضعف هٰذا الإيمان أو انحرافه إلى هدم الكيان النظريّ والسلوكيّ للمسلم، ولو أنّه قد يكون لذٰلك تأثيرٌ على مستوى كماله ورقيّه. وتجدر الإشارة إلى أنّ هٰذا التقسيم قد ورد بشكلٍ ضمنيٍّ في كلمات بعض الأعاظم تحت عنوان (أقلّ ما يجب اعتقاده على المكلّف) [الفيض الكاشانيّ، الحقائق فى محاسن الأخلاق، ص 46]، أو (فيما يجب على عامّة المكلّفين من معرفة أصول الدين) [السيّوريّ، شرح الباب الحادي عشر، ص 11].

هٰذا، ويوجد خلافٌ بين العلماء بخصوص العقائد الّتي تُصنّف على أنّها أساسيّةٌ وأصليّةٌ؛ فمنهم من حصرها في الأصول الأربعة: التوحيد والنبوّة

والإمامة والمعاد [المصدر نفسـه، ص 12]، ومنهم من لم يرتض دخول الإمامة في هٰذا التقسيم [الإيجيّ، المواقف، ص 396]، وغير ذٰلك من الأقوال. لٰكن، وحتّى نتجنّب الإطالة في البحث؛ سنتحاشى التفصيل في هٰذه الآراء والحسم بشأنها ما دام ذٰلك لا يُؤثّر كثيرًا في المسألة الّتي نُريد التقصّي عنها، إذ يكفينا معرفة وجود قسمين من العقائد: أساسيّةٍ وفرعيّةٍ، وأمّا ما هي العقائد الّتي تدخل في كلّ قسمٍ، فيُطلب تفصيله في مظانّه.

3 . طرق إثبات العقيدة (العقل والنقل)

لا ريب أنّ الله ـ تعالى ـ زوّد الإنسان بمجموعةٍ من الأدوات المعرفيّة الّتي تُمكّنه من إثبات مختلف القضايا الّتي يواجهها في حياته من حسٍّ وعقلٍ وقلبٍ ووحيٍ و...، لٰكن يبقى أنّ استعمال هٰذه الأدوات رهينٌ بالمجال المعرفيّ الّذي تنتمي إليه تلك القضايا؛ فإذا كانت القضيّة المطروحة أمام الإنسان تنتمي للعلوم التجريبيّة، فإنّ الوسيلة الّتي سيلجأ إليها الإنسان للتعامل مع قضيّةٍ كهٰذه ستكون هي الحسّ، وأمّا إذا كانت المسألة الّتي يسعى الإنسان إلى إثباتها تدخل في العلوم الفلسفيّة، فإنّ الأداة المستعملة هنا ستكون العقل؛ وهٰكذا، نرى الإنسان ينوّع وسائله ومناهجه المعرفيّة بحسب مختلف أنواع المجالات المعرفيّة، بل وبلغ به الأمر إلى إنشاء علمٍ مستقلٍّ في هٰذا الشأن سمّاه علم المناهج أو الميثودولوجيا؛ ممّا أتاح له الفرصة لاكتشاف مناهج معرفيّةٍ جديدةٍ، كالمنهج الهرمنيوطيقيّ مثلًا؛ وهنا، علينا أن نرى ما هي الأداة أو المنهج المعرفيّ الّذي يتسنّى لنا التوسّل به لأجل إثبات المسائل العَقَديّة؟

من المعروف أنّ المتكلّمين والباحثين في الشأن العَقَديّ قالوا بشكلٍ عامٍّ بوجود منهجين لإثبات المسائل العَقَديّة: المنهج العقليّ والمنهج النقليّ. يقول

أبـــو حيّانٍ التوحيديّ في تعريفه لعلم الكلام: «وأمّـــا علم الكلام فإنّه بابٌ من الاعتبار في أصول الدين... والاعتبار فيه ينقســـم بين دقيقٍ ينفرد العقل به، وبين جليلٍ يُفـــزِع إلى كتاب الله فيه» [قـدردان قراملكي، الهندســة المعرفيّة للكلام الجديد، ص 22]؛ ومن هنا، علينا أن نبحث عن حجّيّة هٰذين المنهجين (الأداتين) وما مدى هٰذه الحجّيّة، لا ســيّما بملاحظة التقسيم الّذي ذكرناه آنفًا للعقائد؛ هٰذا مع أنّ الحجّيّة تُطلـــق على عدّة معانٍ، إلّا أنّ مرادنا منها هنا: ما يكون سببًا لتحصيل العلم [المشكينيّ، اصطلاحات الأصول؛ ص 114].

أ. العقل وحجّيّته في العقيدة

العقل لغةً بمعنى الحصن والإمســـاك والحبس واللجوء؛ ولهٰذا يذكر ابن فارسٍ في مقاييسه أنّ: «العين والقاف واللام أصلٌ واحدٌ منقاسٌ مطّردٌ، يدلّ عُظمُه على حُبسةٍ في الشيء أو ما يُقارب الحبسة، من ذٰلك العقل وهو الحابس عـــن ذميم القول والفعل» [ابن فارسٍ، معجم المقاييـــس في اللغة، ص 672]. وأمّا من حيث الاصطلاح، فللعقل معنيان: الأوّل أبستمولوجيّ (معرفيٌّ)؛ وهو تلك القوّة الدرّاكة الفاهمة في الإنســـان (أو المرتبة من مراتب النفس الإنسانيّة) الّتي يستطيع من خلالها التعرّف على الأشياء والحكم عليها وتمييزها. والثاني أنتولوجيٌّ (وجوديٌّ)، والمراد منه مرتبةٌ رفيعةٌ من مراتب الوجود، أو عالمٌ من عوالم الوجود، أي عالم التجرّد عن المادّة وآثارها؛ ومن الواضح أنّ مرادنا من العقل هنا هو المعنى الأوّل الأبســـتمولوجيّ، الّذي ينقسم إلى قسمين: العقل النظريّ: وهو الّذي ينصـــبّ البحث فيه حول ما هو كائنٌ، أي تلك القضايا الّتي لا جري عمليّ فيها، نظير: الله موجودٌ، الله قادرٌ، الملائكة كائناتٌ غير مادّيّةٍ؛ والعقل العمليّ: وهو الّذي يبحث حول ما ينبغي أن يكون، أي حول

تلك القضايا الّتي لها توجيهٌ عمليٌّ ينصبّ حول الفعل والسلوك ويُطلق عليها عادةً بـ "المَاينبغيات"، نظير الكذب قبيحٌ والصدق حسنٌ.

ومن هنا، لا جرم أن يكون مرادنا من العقل (العقل النظريّ) ما دام أنّ العقيدة مدارها الأمور النظريّة الّتي يعقد عليها الإنسان قلبه، فهل العقل حجّةٌ في مجال الأمور العَقَديّة؟ وإذا كان كذٰلك، ما حدود حجّيّته؟

لا شكّ أنّ للعقل (النظريّ) قدرةً على كشف مجموعة من الحقائق الكونيّة، وإثبات العديد من القضايا العَقَديّة؛ وهو بهٰذا يكون حجّةً، لا سيّما في مجال المسائل الاعتقاديّة الأصليّة (نظير التوحيد والنبوّة والإمامة)، وإلّا لما كان هناك أيّ معنًى لتكليف الإنسان بطلبها، واعتمادها قاعدةً تُبنى عليها جميع المعارف الدينيّة النظريّة والعمليّة؛ ومرادنا من كونها قاعدةً أنّ حجّيّتها ينبغي أن تكون تامّةً؛ أي أن يحصل بها يقينٌ تامٌّ (أي اليقين بالمعنى الأخصّ؛ وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن برهانٍ)، ولا يبقى هناك أيّ شكٍّ بشأنها؛ وهٰذا لا يتحقّق إلّا إذا استعملنا المنهج العقليّ البرهانيّ الّذي يعتمد على اليقينيّات في مادّته وصورته؛ وذٰلك بإرجاع النظريّات إلى القضايا الأوّليّة المعلومة بنفسها. ويُؤيّد الحجّيّة الّتي يمتلكها العقل ما ورد في الروايات الشريفة من أنّ: «لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةً ظَاهِرَةً وَحُجَّةً بَاطِنَةً، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَئِمَّةُ ، وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُول» [الصدوق، الكافي، ج 1، ص 10].

يبقى أنّ اشتراط اليقين بالمعنى الأخصّ في المسائل الاعتقاديّة الأساسيّة لا يعني تساوي الناس في طرق تحصيل هٰذا اليقين؛ فقد يكون هناك من تكفيه أدلّةٌ بسيطةٌ تستند إلى الفطرة والوجدان، وهناك من يحتاج إلى أدلّةٍ أدقّ، كبعض الأدلّة العقليّة الإنّيّة؛ نظير الأعرابيّ الّذي قيل له: ما الدليل على أنّ

للعالــم صانعًا؟ فقال: ويحك إنّ البعرة تدلّ على البعير، وآثار القدم تدلّ على المسير، فهيكل علويٌّ بهٰذه اللطافة، ومركزٌ سفليٌّ بهٰذه الكثافة أما يدلّان على الصانع الخبير؟!» [الفتّال النيشــابوريّ، روضة الواعظــين، ج 1، ص 31]. وهناك من لا يقنع إلّا بأدلّةٍ محكمةٍ تخلو من الشــبهات والإشكالات كبرهان الصدّيقين في إثبات الواجب تعالى.

إذن، عرفنا دور العقل في مجال المســائل العَقَديّــة الأصليّة، لٰكن، هل بوسع العقل تجاوز هٰذا النوع من الاعتقادات، والخوض في القضايا الفرعيّة التفصيليّة أيضًا؛ نظــير جزئيّات المعاد، وتفاصيل التوحيد، وحقيقة الذات والصفات الإلٰهيّة؟

العقل يدرك أنّ المعارف الّتي يحصل عليها بنحوٍ مباشرٍ محدودةٌ، وتنحصر في المعارف الكلّيّة، أمّا الجزئيّات فإنّه يحتاج في تحصيلها إلى وسائل أخرى، فإنّ العقل في أحكامه الحسّيّة مشروطٌ بالحسّ، إذ إنّ ما يتعقّله الإنسان ينقسم إلى تصوّراتٍ وتصديقاتٍ، والتصديقات تعتمد على التصوّرات، والتصوّرات تتكّئ على المفاهيم الكلّيّة، فنخلص في الأخير إلى أنّ المفاهيم الكلّيّة (بكلا قســميها الأوّليّة والثانويّة) هي المرجع في الأخير لكلّ المعقولات الإنسانيّة، وإذا أضفنا إلى هٰذه المقدّمةِ مقدّمةً أخرى مفادها أنّ المفاهيم الكلّيّة مشروطة بالحسّ إمّا بشكلٍ مباشرٍ (وهي المفاهيم الأوّليّة) أو بواسطة (وهي المفاهيم الثانويّة)، فإنّنا ســنصل إلى النتيجة التالية وهي أنّ جميع ما يتعقّله الإنسان مشروطٌ بتحقق الحسّ؛ ولهٰذا يذكر الحكماء أنّ «من فقد حسًّا، فقد فقد علمًا». يقول الشيخ جعفر سبحاني: «وكلا قســمي التصوّرات يشتركان في أنّ العقل لا ينالهما من دون إعمال الحسّ والاتّصال بالخارج. فلو كان الإنسان فاقدًا لعامّة حواسّه لما قــدر على تصوّر شيءٍ من التصوّرات البديهيّة حتّى الوجود والعدم. كما أنّه لو

كان فاقد الصلة بالخارج لما قدر على تجريد الجزئيّات والأخذ بالقدر المشترك. وهٰذا اعترافٌ من الفلاسـفة المسلمين باعتبار الحسّ والعقل في مجال المعرفة الإنسانيّة»، [سبحاني، نظريـة المعرفة، ص 89]، ويقول العلّامة السيّد محمدحسين الطباطبائيّ ﵀: «إنّ البحث العميق في العلوم والمعارف الإنسـانيّة يعطي أنّ علومه التصديقيّة تتوقّف على علومه التصوّريّة، والعلوم التصوّريّة تنحصر في العلوم الحسّيّة أو المنتزع منها بنحوٍ من الأنحاء، وقد دلّ القياس والتجربة على أنّ فاقـد حسٍّ من الحواسّ فاقدٌ لجميع العلـوم المنتهية إلى ذٰلك الحسّ، تصوريّةً كانت أو تصديقيّةً، نظريّةً كانت أو بدهيّةً» [الطباطبائي، الميزان، ج5، ص 263]. كمـا أنّ المعرفة العقليّة تقتضي أن تكون هناك إحاطةٌ للعالم بالمعلوم، وأن توجد بينهما سنخيّةٌ بحسـب ما تفيده قاعدة (لا يعلم شيءٌ شيئًا إلّا بما هو فيه منه)، بينما نجـد أنّ العديد من الحقائق العَقَديّة ترتبط بعالم الغيب والمجرّدات، بل وبعالم الإلٰه؛ فأنّى للعقل ـ والحال هٰذه ـ إدراك هٰذا النوع من الحقائق؟! وبالتالي، فإنّ للعقل حجّيّةً في دائرة "سلطته"، وفي المجال المسموح له التحرّك به، وأمّا في غير ذٰلك، فيأتي الدور لوسـائل أخرى سيأتينا الحديث عنها لاحقًا إن شاء الله تعالى.

ومن هنا، نستنتج أنّ العقل لا يكون حجّةً في بعض العقائد الفرعيّة بدون اعتماده على الأدوات الخاصّة بكشفها، بل سنجده يعترف هو بنفسه بقصوره في هٰذا المجال؛ نعـم، يجب هنا أن نفرّق بين العقل والقواعد العقليّة؛ فقد يكـون القصور في هٰذه القواعد وليس في العقل؛ أي أنّ العقل (بما هو هو) يكون قادرًا أحيانًا على إثبات بعض القضايا الاعتقاديّة، بيد أنّه لظروفٍ معيّنةٍ قد تخفى عليه القواعد والأسـس العقليّة الّتي تُمكّنه من ذٰلك؛ فلا نستطيع القول هنا إنّ العقل ليس بحجّةٍ. ومثالٌ على ذٰلك، فإنّ الشيخ الرئيس لم يكن

قادرًا على إثبات المعاد الجسمانيّ بسبب افتقاده للقواعد العقليّة المناسبة، إلى أن جاء صدر المتألّهين واستطاع، من خلال مبنى أصالة الوجود وتجرّد الخيال والحركة الجوهريّة، تقديمَ تفسيرٍ عقليٍّ لهٰذه المسألة العَقَديّة المهمّة. يقول الشيخ الرئيس: «يجب أن يُعلم أنّ المعاد منه ما هو منقولٌ من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوّة، وهو الّذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومةٌ لا يحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقة الّتي أتانا بها نبيّنا وسيّدنا ومولانا محمّدٌ حال السعادة والشقاوة الّتي بحسب البدن» [ابن سينا، الشفاء، الإلٰهيّات، ص 423].

وتوجد ملاحظةٌ أخرى هنا جديرةٌ بالاهتمام؛ وهي: صحيح أنّه قد تكون عندنا مجموعةٌ من العقائد التفصيليّة المستعصية على الإثبات العقليّ المباشر، لٰكنّ هٰذا لا يعني إلغاء دور العقل وحجّيّته في دائرتها، بل قد نستفيد منه في إثبات إمكانيّة هٰذا النوع من العقائد وعدم استحالتها، ليبقى الباب مفتوحًا أمام البحث العقليّ عنها واكتساب القواعد والمباني المناسبة لها، أو فسح المجال لوسائل وأدواتٍ معرفيّةٍ أخرى لإثباتها؛ وهٰذا ما يفعله المتكلّمون عادةً في مثال مسألة الرجعة، حيث يُثبتون الإمكان العقليّ لوقوع هٰذه المسألة، ثمّ بعد ذٰلك يلجؤون لإثباتها من خلال النقل، إلى أن تتوفّر بأيديهم القواعد العقليّة الّتي بوسعهم الاستفادة منها لإثباتها عقلًا.

ب. النقل وحجّيّته في العقيدة

ذكرنا سابقًا أنّ العلماء اعتمدوا على النقل أيضًا في إثبات المسائل العَقَديّة، لٰكن، علينا أن نرى هل يكون النقل حجّةً في هٰذا المجال فعلًا؟ وإذا كان كذٰلك ما مقدار حجّيّته؟ لا سيّما وفق التقسيم الآنف الذكر للعقائد إلى أصليّةٍ وفرعيّةٍ.

فالمراد من الدليل النقليّ هنا هو الاستعانة بالقرآن الكريم والروايات الشريفة في الاستدلال على المسائل العَقَديّة؛ كأن نأتي إلى قوله تعالى: ﴿إِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ واحِدٌ لا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحيمُ﴾ [سورة البقرة، الآية 163]، ونستدلّ من خلالها على إثبات وحدانيّة الحقّ تعالى، بأن نقول: بما أنّ الله ـ تعالى ـ قال إنّه واحدٌ، وهو لا يكذب ، فإنّه واحدٌ. وهنا توجد ملاحظة مهمّةٌ، وهي: إذا ورد في نصٍّ قرآنيٍّ أو روائيٍّ دليلٌ عقليٌّ على مسألةٍ عقديّةٍ، فإنّ هٰذا يمكن أن يدخل ضمن الأدلّة النقليّة باعتباره يرشد إلى حكم العقل، وإن كان يُعدّ بحدّ ذاته من الأدلّة العقليّة.

فيما يخصّ المسائل العَقَديّة الأساسيّة، رأينا أنّ المطلوب فيها تحصيل اليقين بالمعنى الأخصّ؛ أي الناتج عن دليلٍ برهانيٍّ عقليٍّ، فلا تكفي فيها الأدلّة النقليّة بالمعنى الّذي بيّناه آنفًا؛ اللّٰهمّ إلّا أن تكون هٰذه الأدلّة محفوفة بقرائن خارجيّةٍ تورث العلم واليقين بمعناه الأعمّ [راجع: عابدي شاهرودي، شرح أصول الكافي لصدر المتألّهين الشيرازيّ، المقدّمة، ص 141]؛ لٰكن تبقى حجّيّة الآيات والروايات في كلّ الأحوال متأخّرةً منطقيًّا عن عدّة مقدّمات لا يُمكننا إثباتها من خلال نفس الآيات والروايات، وإلّا سيُفضي ذٰلك بنا إلى الدور.

بيانه:

إنّ القول بحجّيّة النصوص القرآنيّة والروائيّة متوقّفٌ بدايةً على إثبات أنّ هناك خالقًا لهٰذا الكون، وأنّ هٰذا الخالق واجب الطاعة، وأنّه بعث مجموعةً من الرسل والأنبياء للهداية إلى سبيل طاعته، وأنّ خاتمهم هو الرسول الأعظم ، وأنّه معصومٌ وكلامه صادقٌ، وأنّه بُعث بالقرآن الكريم، و...؛ فيتبيّن لنا أنّه لا يُمكننا الاستناد إلى الآيات والروايات، إلّا إذا أثبتنا في

رتبةٍ سابقةٍ عددًا من القضايا الاعتقاديّة الّتي وصفناها بالأساسيّة والأصليّة؛ ولهٰذا لا نستطيع أن نستند إلى هٰذه الآيات والروايات لإثبات هٰذه القضايا نفسها، وإلّا سيجتمع السابق واللاحق، وهو محالٌ.

وأمّا بالنسبة للمسائل العَقَديّة الفرعيّة، فيرتفع فيها هٰذا المانع عن القول بحجّيّتها؛ لأنّ المفروض أنّنا أثبتنا في رتبةٍ سابقةٍ وجود الخالق وبعثه للرسول الأكرم وصدقه ، فيُمكننا حينئذٍ أن نأخذ بكلامه إذا ثبت صدوره عنه؛ أي إذا كان متواترًا أو محفوفًا بقرائن قطعيّةٍ؛ نظير النصوص الواردة في كثيرٍ من جزئيّات المعاد، كالصراط والميزان وتطاير الكتب. وأمّا في غير ذٰلك ـ أي إذا كان من باب خبر الواحد غير المقترن؛ فلا حجّيّة له أيضًا حتّى في الاعتقادات التفصيليّة؛ لأنّه يُفيد الظنّ، وهٰذا الظنّ ـ وإن كان الشارع قد عبّدنا به بحسب ما ورد في الأدلّة على حجّيّة خبر الواحد الثقة ـ محدودٌ بالمجالات الّتي يكون فيها جريٌ عمليٌّ، لا اعتقادٌ قلبيٌّ؛ أي في باب فروع الدين لا أصوله. يقول العلّامة الطباطبائيّ: «والّذي استقرّ عليه النظر اليوم في المسألة أنّ الخبر إن كان متواترًا أو محفوفًا بقرينةٍ قطعيّةٍ فلا ريب في حجّيّته، وأمّا غير ذٰلك فلا حجّيّة فيه إلّا الأخبار الواردة في الأحكام الشرعيّة الفرعيّة إذا كان الخبر موثوق الصدور بالظنّ النوعيّ، فإنّ له حجّيّةً؛ وذٰلك أنّ الحجّيّة الشرعيّة من الاعتبارات العقلائيّة فتتّبع وجود أثرٍ شرعيٍّ في المورد يقبل الجعل والاعتبار الشرعيّ؛ والقضايا التاريخيّة والأمور الاعتقاديّة لا معنى لجعل الحجّيّة فيها لعدم وجود أثرٍ شرعيٍّ، ولا معنى لحكم الشارع بكون غير العلم علمًا وتعبيد الناس بذٰلك» [الطباطبائيّ، تفسير الميزان، ج 10، ص 351؛ سبحاني، رسائل أصوليّة، ص 184].

وتوجد ملاحظةٌ يجدر بنا أن نذكرها في الأخير: فصحيح أنّ هناك بعض

الاعتقادات يصعب على العقــل الوصول إليها، فيتكفّل النقل ببيانها، لٰكنّ هٰذا لا يعني أنّ هٰذا النوع من المعارف معارضٌ للعقل. يقول الفيض الكاشانيّ:

«الشرع عقلٌ من خارج، والعقل شرعٌ من داخلٍ، وهما يتعاضدان، بل يتّحدان، ولكون الشرع عقلًا من خارجٍ سـلب الله اسم العقل من الكافر في غير موضـعٍ من القرآن، نحو: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ﴾. ولكون العقــل شرعًا من داخلٍ، قال ـ تعالى ـ في صفة العقــل: ﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ولٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾، فسمّى العقل دينًا. ولكونهما متّحدين قال: ﴿نورٌ عَلى نُورٍ﴾، أي نور العقل، ونور الشرع، ثمّ قال: ﴿يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشـاءُ﴾، فجعلهما نورًا واحدًا، فالعقل إذا فقد الشرع عجز عن أكثر الأمور، كما تعجز العين عند فقد النور [الفيض الكاشانيّ، علم اليقين، ج 2، ص 917].

والمراد من ذٰلــك أنّ هناك فرقًا بين عدم توصّــل العقل إلى إثبات بعض الاعتقادات، وبين كون هٰذه الاعتقادات معارضةً للعقل؛ فقد يعجز العقل عن الوصــول إلى بعض النتائــج العَقَديّة لعجزه، بل وأحيانًــا لضيق دائرة كشــفه، لٰكنّ هٰذا لا يعني أنّ هٰذه العقائــد معارضةٌ للعقل؛ ولهٰذا قد يأتي زمــانٌ ويحصل تنبيهٌ للعقل عمّا غفل عنه، فيصبح العقل قادرًا على الوصول إلى تلــك النتائج العَقَديّة؛ وهٰذا نظير ما ذكرناه ســابقًا عن مســألة المعاد الجسمانيّ الّتي لم تتمكن المدرسة المشّائيّة من حلّها؛ لضعف مبانيها في هٰذا المجــال، إلى أن أتى الملّا صدرا فقدّم لها تفســيرًا عقليًّا بديعًا، بعدما طرح نظرياتٍ فلسفيّةً جديدةً؛ أو نظير وحدة الواجب ـ تعالى ـ بالصرافة الّتي لم تتّضح عقلًا، إلّا بعد الألف الهجريّ، كما صرّح بذٰلك العلّامة الطباطبائيّ.

[الطباطبائيّ، الميزان، ج 6، ص 105]

ماهيّة الكشف والشهود

بهٰذا، نكون قد أمطنا اللثام ولو جزئيًّا وبحسب ما يسمح به المقام عن حجّيّة العقل والنقل في دائرة المسائل العَقَديّة، ويبقى علينا الآن أن نرى هل بمقدورنا أن نوسّع من دائرة الوسائل والمناهج المعرفيّة المعتمدة في باب الاعتقادات، لتشمل بذٰلك حتّى الشهود، أو لا؟ وإذا كان الجواب هو الإثبات، ما هي دائرة هٰذه الحجّيّة؟ لٰكن قبل ذٰلك، علينا أن نعترف بأنّ إدخال الشهود في المجال العَقَديّ ليس بالعمليّة السهلة؛ وذٰلك باعتبار اختلاط هٰذا النوع من المعرفة في كثيرٍ من الأحيان بالخيالات والأوهام، ممّا يبتعد بها كثيرًا عن دائرة العقيدة الّتي يُشترط فيها اليقين والعلم الجازم، لٰكن مع ذٰلك، وبالنظر إلى الخصائص المهمّة الّتي تتميّز بها هٰذه الأداة، وإلى المستويات الواسعة من المعرفة الّتي بوسعها أن تفتحها لنا، بحيث يتسنّى لنا اقتحام عقباتٍ لم يتمكن العقل من اقتحامها، سنحاول ـ إن شاء الله تعالى ـ فتح المجال للشهود لكي يلعب دوره أيضًا على مستوى إثبات المسائل العَقَديّة، وذٰلك عبر مراحل متعدّدةٍ نبيّن فيها أوّلًا معنى الشهود وأقسامه وخصائصه، ثمّ نتناول بعد ذٰلك معايير صدق المعرفة الشهوديّة وكذبها، حتّى يسهل علينا في الأخير البحث عن حجّيتها.

1. تعريف الكشف والشهود

ورد في لسان العرب لابن منظورٍ أنّ: «المشاهدة: المعاينة. وشهده شهودًا أي حضره، فهو شاهد» [ابن منظور، لسان العرب، ص 223]. كما ذكر الراغب الأصفهانيّ في مفرداته أنّ الشهود والشهادة تأتي بمعنى: «الحضور مع المشاهدة إمّا بالبصر أو بالبصيرة، وقد يُقال للحضور مفردًا. قال الله تعالى ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾، لٰكنّ الشهود بالحضور المجرّد أولى، والشهادة مع المشاهدة أولى»

[الأصفهانيّ، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 275]. ويقول ابن فارس في مقاييسه: «الشين والهاء والدال أصلٌ يدلّ على حضورٍ وعلمٍ وإعلامٍ لا يخرج شيءٌ من فروعه الّذي ذكرناه» [ابن فارس، معجم المقاييس في اللغة، ص 539].

وعليه فإنّ الشهود من الناحية اللغويّة ـ بحسب ما تفيدنا التعريفات السابقة ـ هو بمعنى الاطّلاع على الأمر المشهود والعلم به ومعاينته حضورًا ومن خلال الاتّصال المباشر به.

ونفس هٰذا المعنى نجده حاضرًا أيضًا على مستوى المعنى الاصطلاحيّ للشهود، لٰكن بدائرةٍ أضيق؛ إذ إنّ الشهود بحسب تعريف العرفاء الّذين أوردوا هٰذا المصطلح للثقافة الإسلاميّة بحسب ما يبدو هو: معاينة المشهود (أي الحقّ تعالى) عن طريق نوعٍ خاصٍّ من الاتّصال المباشر، أي الاتّصال القلبيّ والوجوديّ. يقول الشيخ عبد الرزّاق الكاشانيّ: «الشهود هو الحضور مع المشهود» [الكاشانيّ، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ص 343]، ويقول الشريف الجرجانيّ: «الشهود هو رؤية الحقّ بالحقّ» [الجرجانيّ، كتاب التعريفات، ص 107]. ومن الواضح أنّ هٰذه الرؤية المراد منها الرؤية القلبيّة لا مطلق الرؤية والمعاينة؛ وهي تلك الرؤية الّتي تحصل عن طريق جهاد النفس وتزكيتها، حتّى ترتفع الحجب القائمة بين الرائي والمرئيّ.

أ. بين الكشف والشهود

ومن بين المصطلحات الأخرى الّتي تُستعمل للتعبير عن العلوم الحاصلة عن طريق القلب هو مصطلح الكشف والمكاشفة، يقول القيصريّ في شرحه للفصوص: «اعلم أنّ الكشف لغةً رفع الحجاب، يُقال "كشفت المرأة وجهها" أي رفعت نقابها، واصطلاحًا هو الاطّلاع على ما وراء الحجاب من المعاني

الغيبيّة والأمور الحقيقيّة وجودًا أو شـــهودًا» [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 107]. فعلى هٰذا، يكون الشهود نتيجةً للكشف عن الحقائق والأسرار المرتبطة بعالم الوجود، لٰكن غالبًا ما يُطلق أحدهما على الآخر، فيُقال: علومٌ شهوديّةٌ أو علومٌ كشفيّةٌ.

ب. بين الشهود والعلم الحضوريّ

يُقسّـــم العلم بحســـب أحد تقســـيماته إلى حصوليٍّ وحضوريٍّ: فالعلم الحصوليّ هو الّذي يكون فيه المعلوم حـــاضرًا عند العالم بصورته وماهيّته، بينما العلم الحضوريّ هو الّذي يكون فيه المعلوم حاضرًا بنفسه وبوجوده عند العالم، بمعنى أنّ الواسطة تنتفي في العلم الحضوريّ بين العالم والمعلوم (نظير علم النفس بنفسها وبحالاتها).

ومن هنا، إذا كان الشـــهود ـ بحســـب ما ذكرنا آنفًا ـ هو بمعنى الحضور مع المشـــهود من خلال الاتّصال المباشر به، فإنّ الشـــهود يُفيد نفس المعنى الّذي يُفيده العلم الحضوريّ؛ لأنّ كلاهما يدلّ على الاتّصال الوجودي المباشر وانتفاء الواســـطة بين العالم والمعلوم، وبالتالي يُمكننا استعمال أحدهما في مكان الآخر، هٰذا على الرغم من الحسّاسية الّتي قد يُبديها البعض من ذٰلك، بدليل اقتصار الشـــهود على نوعٍ خاصٍّ من المعرفة؛ وهي المعرفة الّتي تحصل عن طريق القلب فقط.

للإجابة عن هٰذا الإشـــكال نقول: صحيحٌ أنّ ما أورده العرفاء والمتصوّفة حول الشهود يتعلّق خصوصًا بالمعرفة الشهوديّة القلبيّة الّتي تحصل عن طريق القلب، لٰكنّنا عرفنا سابقًا أنّ الملاك في قبول العرفاء بهٰذا النوع من المعرفة وتمجيدها هو صدقها وكشـــفها الحقيقيّ عن الواقع والواقعيّات، وما ذٰلك إلّا

لحصول الاتّصال الوجوديّ المباشر في المعرفة الشـــهوديّة بين العالم والمعلوم، وهي المســـألة الّتي تتحقّق بعينها في العلم الحضـــوريّ، غاية الأمر أنّ العلم الحضوريّ حصره البعض في أمثلةٍ محدودةٍ: وهي علم النفس بنفســـها وقواها وعلمها بحالاتها وأفعالها وعلمها بعلّتها، بينما نستطيع نحن أن نوسّع من دائرة العلم الحضوريّ ليشـــمل أيضًا العلم القلبيّ بالواقعيّات الخارجة عن النفس الإنســـانيّة ما دام الملاك واحدًا (أي فقدان الواســـطة بين العالم والمعلوم). نعـــم، يوجد فارقٌ دقيقٌ بين الشـــهود العرفانيّ والعلم الحضـــوريّ يتمثّل في خصوصيّة الأوّل، (أي أنّه يختصّ بطائفةٍ معيّنةٍ من الناس من أرباب القلوب والمجاهدات، وهم العرفاء والمتصوّفة أو الأنبياء والأئمّة)، وعموميّة الثاني لكلّ الناس، غير أنّ هٰـــذا الفارق لا يرجع في حقيقته إلى نفس مفهوم العلم الحضوريّ أو مفهوم الشـــهود (فإنّهما يتّحدان من حيث المفهوم)، بل يرتبط هٰذا الفارق بنفس المشاهِد، حيث نلاحظ وجود تفاوتٍ بين الناس في مسألة الشهود القلبيّ، وهٰذا التفاوت راجعٌ إلى اختلافهم الإدراكيّ فقط (أي في مدى استفادتهم من القلب).

ونحن نلاحظ وجود نفس الأمر على مســـتوى العلم الحضوريّ أيضًا؛ إذ كثيرًا ما يغفل الإنســـان عن وجود نفسه أو إحدى قواه النفسيّة لصارفٍ ما. ويُمكننا ـ تنزّلًا ـ حلّ هٰذه المســـألة من خلال الجمع بين المسألتين وتقسيم الشهود (والعلم الحضوريّ) إلى قسمين: شهودٍ عامٍّ (يحصل لكلّ الناس) وشهودٍ خاصٍّ (يحصل لطائفةٍ معيّنةٍ منهم).

2. أقسام الكشف والشهود

في هٰذا البحث، سنتناول تقســـيمًا آخر للشهود نمهّد له بتمهيدٍ مختصر: حيث إنّ الحكمة المتعالية الّتي فتحت بأبحاثها القيّمة بابًا جديدًا أمام العقل

والفلسفة يتجاوز أطرهما القديمة ، قد عرّفت العلم بأنّه حضور مجرّدٍ لمجرّد [الحيدري، العقل والعاقل والمعقول، ص 407 ؛الطباطبائي، نهاية الحكمة، تعليقة الفيّاضي، ج 4، ص 933]، بمعنى أنّ العلم يُعبّر عن نوع اتّحادٍ وجودي بين النفس الإنسانيّة (المجرّدة) وبين المعلوم (المجرّد). فالصورة العلميّة بجميع أقسامها (الحسّية، الخياليّة، العقليّة) هي صورة مجرّدة عن المادّة وإن كان لها نحو تعلّقٍ بها؛ والدليل على ذلك هو عدم اتّصافها بالخواصّ المادّية (نظير الانقسام والإشارتين الزمانيّة والمكانيّة وعدم جواز انطباع الكبير في الصغير و...). ومن هنا، فإنّ العلم بجميع أقسامه لا يتحقّق إلّا حينما ترتفع الواسطة الموجودة بين العالم والمعلوم، ممّا يعني أنّ «العلم ـ برأي صدر المتألّهين ـ يساوي الكشف والشهود» [اميني نژاد و بابائى كرمانى، مبانى و فلسفه‌ى عرفان نظرى، ص 203]. وعليه، تكون الحكمة المتعالية قد وسّعت من دائرة الشهود ليشمل بالإضافة إلى العلم الحضوريّ، حتّى العلم الحصوليّ، غاية الأمر أنّ الأوّل يكون علمًا شهوديًّا قويًّا (عن قُرب) والثاني علمًا شهوديًّا ضعيفًا (عن بُعد). يقول العلّامة السيّد محمدحسين الطباطبائي : «العلم الحصوليّ اعتبارٌ عقليٌّ يضطرّ إليه العقل مأخوذٌ من معلومٍ حضوريٍّ هو موجودٌ مجرّدٌ مثاليٌّ أو عقليٌّ حاضرٌ بوجوده الخارجي للمدرِك وإن كان مدركًا من بعيدٍ» [الطباطبائيّ، نهاية الحكمة، ص 239].

إذن، نستطيع أن نقسّم الشهود ـ بشكلٍ مختصرٍ ـ إلى عدّة مراتب بحسب المراتب الوجوديّة الّتي يتّحد فيها المُدرِك (أي النفس الإنسانيّة) بالمُدرَك، وهي كالآتي:

أ. **مرتبة الشهود الحسّيّ**: وهي الّتي تحصل من خلال ارتباط النفس بالشيء المحسوس عن طريق إحدى الحواسّ الظاهرة أو الباطنة، بحيث

يكون هٰذا الارتباط ســـببًا في إثارة النفس وإعدادها من أجل إدراك الصورة العلميّة الحسّية الجزئيّة المجرّدة.

ب . مرتبة الشـــهود المثاليّ (أو الخياليّ): حيث يحصل الارتباط الوجوديّ بين النفس والمعلـــوم في مرتبة الخيال، ويظهر هٰذا العلم على شـــكل صورةٍ خياليّةٍ جزئيّةٍ (ومجرّدةٍ بالطبع).

ج. مرتبة الشهود العقليّ: ويتّصل فيها المُدرِك بالمُدرَك على مستوى عالم العقل، لتنشـــأ من هٰذا الاتّصـــال صورةٌ عقليّةٌ كلّيّةٌ مجـــرّدةٌ. يقول العلّامة الطباطبائي‏رحمه الله:

> «وحقيقة الأمر أنّ الصورة المحسوســـة بالذات صـــورةٌ مجرّدةٌ علميّةٌ. واشـــتراط حضور المادّة واكتناف الأعراض المشخّصة لحصول الاســـتعداد في النفس للإدراك الحسّيّ، وكذا اشتراط الاكتناف بالمشـــخّصات للتخيّل، وكذا اشـــتراط التقشير في التعقّل للدلالة على اشـــتراط إدراك أكثر من فردٍ واحدٍ لحصول اســـتعداد النفس لتعقّل الماهيّة الكلّيّة المعبّر عنه بانتزاع الكلّيّ من الأفراد» [المصدر السابق، ص 244].

د. مرتبة الشهود القلبيّ: ويحصل هٰذا النوع من الشهود من خلال الاتّصال بحاسّـــة القلب بين العالم والمعلوم، حيث يطّلـــع العارف في هٰذه المرتبة على حقيقة المعلوم بشكلٍ تفصيليٍّ.

هـ. مرتبة الشـــهود الـــروحيّ: وتتحقّق هٰذه المرتبـــة بعد حصول الاندكاك الروحيّ بين العالم والمعلوم، ليتعرّف العالِم على الحقائق والمعاني الغيبيّة بشكلٍ إجماليٍّ. [مبانى و فلسفهى عرفان نظرى، المصدر السابق، ص 204]

نتائج عامّةٌ حول تقسيم الشهود

1. الشـــهود يُفيد نفس المعنى الّذي يفيده العلم الحضوريّ، أي الاتّصال الوجوديّ المباشر وانتفاء الواسطة بين العالم والمعلوم.

2. الشـــهود (أو العلم الحضوريّ بالمعنى العامّ) ينقســـم إلى شـــهودٍ عن بُعد (وهو الّذي يُعبَّر عنه عند المشـــهور بالعلم الحصوليّ) وشهودٍ عن قُربٍ (وهو الّذي كان يختصّ باســـم العلم الحضوريّ، أي العلم الحضوريّ بالمعنى الخاصّ).

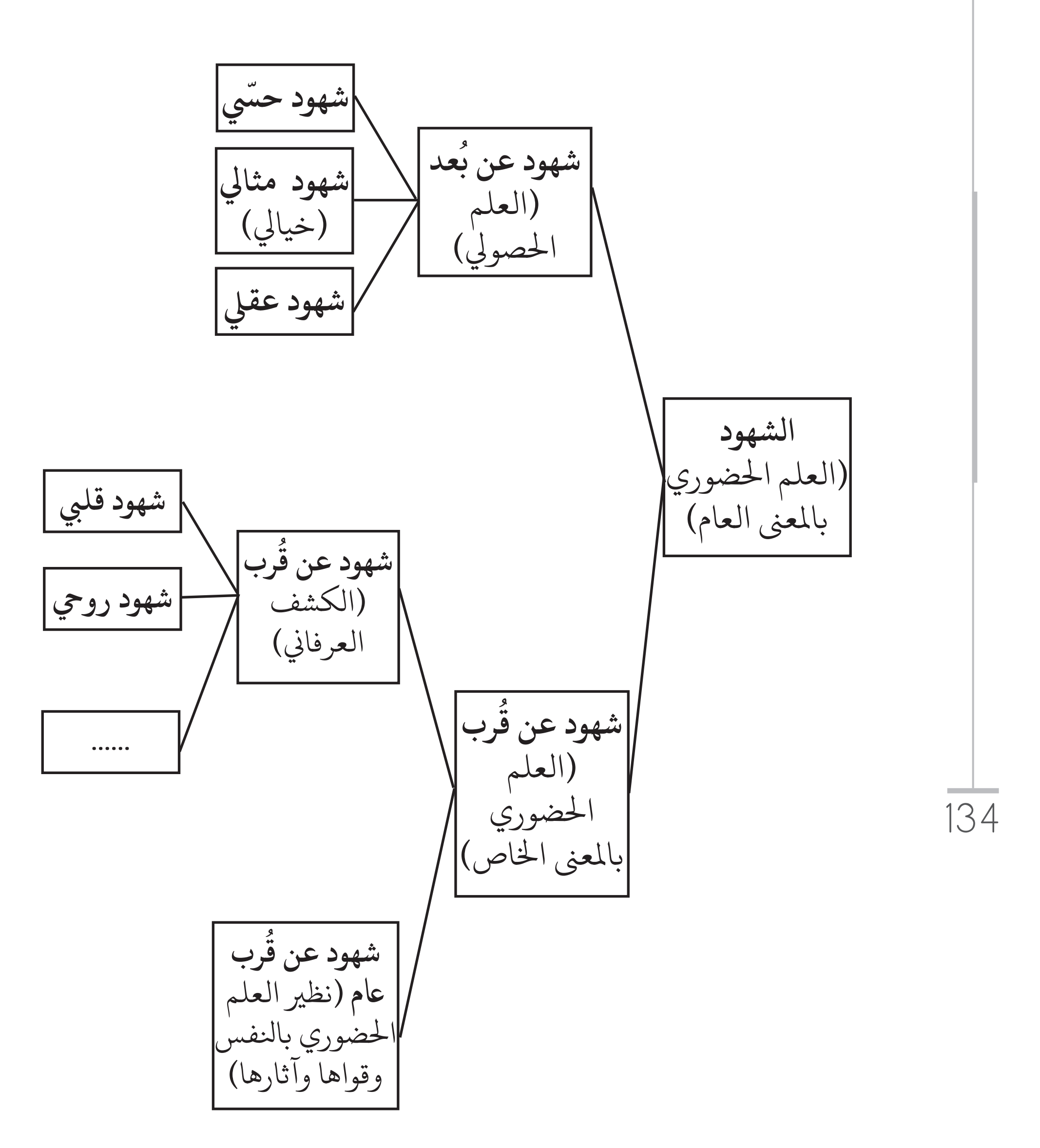
3. الشهود عن بُعدٍ له ثلاث مراتب، وهي الشهود الحسّيّ والشهود المثاليّ والشهود العقليّ.

4. الشـــهود عن قُرب له مرتبتان، وهما: الشهود عن قُرب العامّ والشهود عن قُرب الخاصّ.

5. الشـــهود عن قُرب الخاصّ ينقســـم بدوره إلى قسمين: الشهود القلبيّ والشهود الروحيّ (بل إلى أقسامٍ أخرى أيضًا).

6. المكاشـــفات العرفانيّة تُطلق على القســـمين الأخيريـــن، أي العلوم والمعارف الحاصلة عن طريق شـــهودٍ عن قُربٍ خاصٍّ (ســـواءٌ كان ذٰلك في مرتبة القلب أو الروح). وســـوف نُطلق من الآن فصاعدًا على هٰذه العلوم اسم العلوم الشهوديّة العرفانيّة (أو الغيبيّة).

ويُمكننا أن نضع هٰذا التقسيم للشهود بالشكل الآتي:



7. بهٰذا التقسيم، نكون قد حاولنا دفع الاستيحاش الّذي قد يشعر به البعض من مسألة المعرفة الشهوديّة العرفانيّة، وذٰلك بعد أن استنتجنا أنّها لا تختلف في شيءٍ عن بقيّة المعارف الأخرى (أي عن الحسّيّة والخياليّة والعقليّة) سوى في المرتبة، وكذٰلك في الوسيلة المستخدمة لتحصيلها (أي القلب).

وقبل أن نختم هٰذا البحث، تجدر الإشارة إلى بعض الملاحظات الهامّة:

1. ورد استعمال مصطلح الشهود العقليّ بمعنًى آخر (خصوصًا في فلسفة ديكارت [راجع: سعدي، شهود صدرايى: عقلانى يا عرفانى، ص 5]، كما نستطيع أن نجد آثارًا للحديث عنه عند ابن سينا وغيره) للإشارة إلى تلك المفاهيم البدهيّة (المفاهيم البسيطة نظير المعقولات الثانية)، والقضايا البدهيّة الّتي يُصدّق بها العقل من دون حاجةٍ إلى انتقالٍ وتفكيرٍ [راجع: أميري، منطق پيشرفته [المنطق المتطوّر]، ص 17]، بل بمجرّد عمليّة شهودٍ باطنيٍّ عقليٍّ؛ إذ إنّ المعقولات الثانية هي تلك المعقولات الّتي لا تُنتزع من الخارج مباشرةً، بل بتوسّط المعقولات الأولى؛ وبذٰلك تُعدّ منتوجاتٍ عقليّةً صرفةً يُدركها العقل من دون الحاجة إلى أيّ نوعٍ من أنواع التعمّل [المصدر السابق] (أي تُدرك بمشاهدةٍ عقليّةٍ صرفةٍ)، ونفس الشيء يُقال بالنسبة للقضايا البدهيّة الّتي ترجع كلّها إلى أمّ القضايا (استحالة اجتماع النقيضين)؛ إذ إنّ العقل يُصدّق بهٰذه القضيّة بشكلٍ باطنيٍّ (ومن دون الرجوع للخارج) بعد شهوده للحالات الّتي تعرض للنفس (مثل العلم وعدم العلم)، وإدراكه لعدم إمكانيّة اجتماع هٰذه الحالات في آنٍ واحدٍ. هٰذا، ويُمكننا إدراج هٰذا النوع من الشهود العقليّ في ضمن الشهود عن قُرب العامّ.

2. إذا لم نكن نُؤمن باشتراك العلمين الحضوريّ والحصوليّ في نفس الحقيقة، وأنّهما قسمان من أقسام الشهود (أو مرتبتين من مراتبه)، كما برهنت عليه مدرسة الحكمة المتعالية، فنحن لا نشكّ ـ كحدٍّ أقلّ ـ في اتّكاء العلمين الحصوليّ والحضوريّ على الشهود ورجوعهما إليه. أمّا بالنسبة للعلم الحضوريّ، فمن الواضح جدًّا رجوعه إلى الشهود (كما بيّنّا سابقًا) من دون أن نعتمد في ذٰلك على المباني الجديدة الّتي طرحتها الحكمة المتعالية. وأمّا

فيما يخصّ العلم الحصوليّ، فمن المعلوم اعتمادُه (بكلا شقّيه: التصوّرات والتصديقات) على المفاهيم والقضايا البدهيّة الّتي لا تحتاج في إدراكها إلى أيّ نوعٍ من التفكير، وقد بيّنا فيما سبق أنّ هٰذه المفاهيم والقضايا البدهيّة تعتمد على نوعٍ من أنواع الشهود يُسمّى بالشهود العقليّ أيضًا.

3. توجد بعض الآراء الّتي حاولت إرجاع المكاشفات العرفانيّة إلى نوعٍ من أنواع الإدراك الحسّيّ الباطنيّ (أي أنّها جعلتها في مصافّ الوجدانيّات، نظير الإحساس بالألم وإدراك الجوع والشعور بالمحبّة و...) [المصدر نفسه، ص 16] وهي محاولةٌ جيّدةٌ قد تُفيدنا في تفسير كيفيّة تحوّل المدركات العرفانيّة الشهوديّة إلى علمٍ حصوليٍّ (كما سيأتي معنا لاحقًا إن شاء الله)، لٰكنّها لا تُعطينا صورةً كاملةً عن هٰذا النوع من المدركات الّتي تحصل عن طريق وسيلةٍ إدراكيّةٍ أخرى غير الحسّ الباطنيّ (أي القلب)، اللّٰهمّ إلّا أن نوسّع من دائرة الإحساس الباطنيّ الوجدانيّ ليشمل القلب أيضًا.

3. خصائص المعرفة الشهوديّة

يتّصف الشهود بمجموعة من الخصائص الّتي ميّزته عن الأدوات المعرفيّة الأخرى، ولها تأثيرٌ في حجّيّته ومستوى هٰذه الحجّيّة، من بينها:

1. انتفاء الواسطة فيها بين العالم والمعلوم: وتُعدّ هٰذه هي الخاصيّة الأبرز لهٰذا الطريق، وهي الّتي تجعله متعاليًا عن بقيّة الطرق. وهٰذا الأمر وإن كنّا أثبتناه حتّى للعلوم الحصوليّة (ولهٰذا أرجعنا جميع العلوم إلى الشهود)، لٰكنّه يتجلّى في العلوم الشهوديّة العرفانيّة بصورةٍ أجلى وأرفع؛ لأنّ الواسطة ترتفع فيها بين العالم والمعلوم في مراتب أعلى من المرتبة الحسّيّة الظاهريّة، ممّا يُمكن العالم من إدراك المعلوم والاتّحاد به على مستوى حقيقته وواقعيّته.

2. سلامتها عن الخطإ والكذب: إذ كيف يُتصوّر خطأٌ في العلم عند وجود اتّحادٍ وجوديٍّ بين العالم والمعلوم على مستوى الحقيقة والواقعيّة؟! بل نستطيع القول إنّه لا يُمكننا حتّى وصفها بالصدق؛ لأنّ الصدق يُقابل الكذب فيما من شأنه الاتّصاف بهما (هما من قبيل الملَكة وعدمها)؛ أي في العلوم الحصوليّة الّتي قد يوجد فيها اختلافٌ بين الواقع الذهنيّ والواقع الخارجيّ. وأمّا في العلوم الشهوديّة العرفانيّة، فلا يوجد هٰذا الاختلاف أبدًا؛ ولهٰذا تكون أرفع وأرقى من الصدق والكذب. يقول الشيخ جوادي آملي:

«لوجود وساطةٍ بين العالم والمعلوم في العلم الحصوليّ ـ وهي وساطةٌ مفهوميّةٌ تكشف عن الواقع ـ يواجه هٰذا العلم الصواب والخطأ، والحقّ والباطل، والصدق والكذب. ولعدم وجود مثل هٰذه الوساطة في العلم الشهوديّ بين الشاهد والمشهود، فإنّ معنى الصواب والحقّ والصدق يتّخذ شكل الثبات والاستمرار والإتقان العينيّ، وليس الانطباق، بحيث لا يترك مجالًا للخطإ والباطل والكذب» [جوادي آملي، التجربة العرفانيّة والبنية المعرفيّة.. عرفان الإمام عليٍّ عليه السلام نموذجًا، ص 45].

ويقول صدر المتألّهين: «وأمّا العلم الحضوريّ الشهوديّ، فإذا حصل فينا، فلا بدّ من حصول شيءٍ للمدرك ممّا لم يكن حاصلًا له قبل ذٰلك، وهو الإضافة الإشراقيّة فقط، من غير افتقارٍ إلى المطابقة الواجبة حصولها في العلوم الصوريّة» [الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 110]. نعم، يمكن أن تحصل مشاهداتٌ خاطئةٌ يتصوّرها الإنسان صحيحةً، وهذا ما سنشير إليه لاحقًا.

وعليه، فإنّنا نستخلص أنّ حجّيّة العلوم الشهوديّة حجّيّةٌ ذاتيّةٌ، أي أنّها لا تحتاج لأيّ أمرٍ آخر من أجل إثبات حجّيّتها.

3. ســـعة دائرة المعلومات الشـــهوديّة: فإذا كانت دائرة المُدركات العقليّة محدودةً لمحدوديّة العقل نفسه، فلا تتجاوز إطار المفاهيم الحصوليّة الضيّقة، فإنّ دائرة المعارف الشـــهوديّة العرفانيّة تتّسم بالشـــمول والسعة لجميع هٰذا الكون الفســـيح بشتّى أبعاده ومستوياته، بحيث لا توجد هنا أيّ حدودٍ تقف في وجه العارف من أجل ســـبر أغوار عالم الوجـــود، اللّٰهمّ إلّا ما يكتنفه هو نفسه من ضعفٍ ونقائص.

وعليه، فكلّما امتلك الإنسان القدرة على التجرّد أكثر (من خلال طريق العمل والمجاهدة والتزكيـــة)، تمكن من رفع الحجـــب الفاصلة بينه وبين الموجودات أكـــثر (وهي حجبٌ موضوعةٌ في الحقيقة على جوارحه وحواسّـــه الباطنيّـــة)، وبالتالي تُتاح له الفرصة أكـــثر للتعرّف على حقائق أعلى وأعمق وأدقّ. وهٰكذا يمضي الإنســـان في مسيرته المعرفيّة الّتي تنقله من مستوىً إلى مســـتوى، ومن عالمٍ إلى عالم، فيتعرّف على حقائق عالم الناسوت والملكوت والجبروت، ثمّ عالم الصفات والأســـماء الإلٰهيّة، إلى أن يصل إلى مقام الذات الإلٰهيّة المتعالية.

ويُعبّر العرفاء عن هٰذا النوع من الســـير المعرفيّ التكامليّ بعدّة تعبيراتٍ، مـــن ضمنها: علم اليقين، عين اليقين وحقّ اليقـــين. فـ «علم اليقين هو ما كان ناشـــئًا عن البرهان، وعين اليقين ما نشـــأ عن الكشف والبيان، وحقّ اليقين ما نشـــأ عن الشهود والعيان» [حمدان، مصطلحات التصوّف من كتاب مراجعة التشـــوّف إلى حقائق التصوّف لابن عجيبة الحسنيّ، ص 13]. ويقول القيصري في شرحه للفصوص: «قسّـــم أرباب هٰذه الطريقة المقامات الكلّيّة إلى علم اليقين وعين اليقـــين وحقّ اليقين. فعلم اليقين تصوّر الأمر على ما هو عليه، وعين اليقين شـــهوده كما هو، وحقّ اليقين بالفناء في الحقّ والبقاء به علمًا وشهودًا وكمالًا وحالًا» [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 148].

فالدرجة الأولى مـن المعرفة هي المعرفة النظريّـة الحصوليّة، ثمّ تتحوّل بعد ذٰلك هٰذه المعرفة (من خلال العمل والسـير والسلوك ومجاهدة النفس) إلى معرفةٍ شـهوديّةٍ ذات درجاتٍ عديدةٍ تُختصر في اثنتين: عين اليقين وحقّ اليقين، حيث تتّخذ المعرفة هناك شـكلًا آخر، يُعبّر عنه بالفناء.. يقول ابن تركة: «فإنّ لكلّ مرتبةٍ مـن علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين مدارج في الكمال غير محصورةٍ» [ابن تركة، شرح فصوص الحكم، ج 1، ص 517]؛ وعليه، فإنّ «المعرفة العرفانيّة تبدأ بالاتّصال والاتّحاد بين العالم والمعلوم وتنتهي بمرحلة فناء العالم في المعلوم» [إبراهيميان، معرفت‌شـناسی در عرفـان، ص 54]؛ وهٰذا ما يُحيلنا على الخصوصيّة التالية.

4. أنّ المعرفة الشهوديّة غايتها ونتيجتها الوصول إلى الحقّ تعالى: وبالتالي فهي تمتلك شرفًا كبيرًا بشرفيّة غايتها، إذ إنّ طالب هٰذه المعرفة «يريد الحقّ الأوّل لا لشيءٍ غيره، ولا يُؤثِر شيئًا على عرفانه وتعبّده له فقط لأنّه مستحقّ للعبادة، ولأنّها نسـبةٌ شريفةٌ إليه لا لرغبةٍ أو رهبةٍ» [مطهّري، مدخل إلى العلوم الإسلاميّة 2، ص 102]. نعم، يوجد من هٰؤلاء من يتوقّف في وسط الطريق دون أن يبلغ هٰذه الغاية القصوى، بل يوجد من الّذين سلكوا سبيل المعرفة الشهوديّة مـن خلال التصفية والتزكية لا للوصول إلى الحقّ تعالى، بل لامتلاك القدرة على التصرّف في الكائنات وخوارق العـادات (كبعض المرتاضين الهنود مثلًا أو المنحرفين من بعض الصوفيّة)، لٰكنّ كلامنا هو حول المعرفة الشـهوديّة الحقيقيّـة الّتي تجعل مـن الله ـ تعالى ـ ولقائه الهدف الأسـمى الّذي على الإنسان أن يصل إليه.

5. أنّ المعرفة الشهوديّة مأخوذةٌ من الحقّ ـ تعالى ـ مباشرةً؛ ولهٰذا نجد أنّ أصحاب هٰذه المعرفة يفتخرون على غيرهم بكونهم تلامذةً لله تعالى ـ إن صحّ التعبير ـ من دون واسطة. [جهانگيري، محيي الدين ابن عربيّ، ص 209]

يقول صدر المتألّهــين: «وأعلى من الجميع أناسٌ إلٰهيّــون ورجالٌ ربّانيّون يأخذون علومهم الكشــفيّة بالوحي والإلهام من العقل الفعّال والملك الملقي للحقائق الموحي للأخبار والأحكام من غير وســاطة هٰذه الأجسام» [الشيرازيّ، كسر أصنام الجاهليّة، ص 162].

وقد ورد نظير هٰذا المعــنى في الكثير من الروايات الصادرة عن أهل بيت الوحي ، نظير رواية عنوان البصريّ الّــتي يقول الإمام الصادق فيها: «لَيْسَ الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ، إِنَّمَا هُوَ نُــورٌ يَقَعُ فِي قَلْبِ مَنْ يُرِيدُ اللهُ ـ تَبَارَكَ وتَعَالَى ـ أَنْ يَهْدِيَه» [العلّامة المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 1، ص 225].

بل نستطيع أن نجد له نظيرًا في القرآن الكريم أيضًا من خلال قصّة موسى والخضر الّذي يقول عنه الحقّ تعالى: ﴿فَوَجَــدا عَبْدًا مِنْ عِبادِنا آتَيْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وعَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [ســورة الكهف: 65]؛ ولهٰذا نجد أنّ العرفاء يُطلقون على علمهم اسم العلم اللدنّيّ.

حجّيّة المعرفة الشهوديّة بوجهٍ عامٍّ

ما نســتخلصه من كلّ الخصائص السابقة للكشــف والشهود أنّ المعرفة الشهوديّة العرفانيّة تشــترك مع بقيّة المعارف الإنسانيّة في الحجّيّة والاعتبار (وكلٌّ بحســبه)، يقول القيصريّ: « المراد بالذوق ما يجده العالم على ســبيل الوجدان والكشــف لا البرهان والكســب، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد؛ فإنّ كلًّا منها وإن كان معتبرًا بحســب مرتبتــه، لٰكنّه لا يلحق بمرتبــة العلوم الكشــفيّة؛ إذ ليس الخبر كالعيان» [الآمــلي، ممهّد الهمم في شرح فصوص الحكم، ص 654].

لٰكن يبقى أنّ حجّيّة هٰذا النوع من المعرفة هي حجّيّةٌ شـخصيّةٌ، وبعبارةٍ أخرى: نظرًا لكون هٰذه المعرفة ذوقيّةً وحضوريّةً، فإنّها لا تتجاوز الشخص الّذي يعيشها؛ وبالتالي من غير الممكن نقلها إلى الآخرين. وتُعدّ هٰذه المسألة من أبرز المسائل والإشكالات الّتي ترد على المعرفة الشهوديّة؛ فحتّى مع أنّها لا تُبطـل حجّيّة هٰذه المعرفة، غير أنّها تُحدّد من أثرها ودائرة اعتباريّتها، يقول الشيخ جعفر سبحاني: «لا يُكذّب مدّعي الشهود والكشف، غاية الأمر أنّه لا يُمكن تعدية ما انكشف له ليكون قاعدةً مطّردةً في مجالات العلم والمعرفة» [سـبحاني، نظريّة المعرفة، ص 189]. فتضحى المعرفة الكشـفيّة عبارةً عن مجموعة من التجارب الشـخصيّة المحـدودة الّتي لا يجمعهـا أيّ رابطٍ، ولا تخضع لأيّ ضابطٍ، والشـاهد على ذٰلك هو اختلاف الكثير من العرفاء في تجاربهم ومكاشفاتهم، بل ـ وباعتراف العرفاء بأنفسهم، يقول القيصريّ: «ومشاهدة الصور تارةً يكون في اليقظة وتارةً في النوم، وكما أنّ النوم ينقسـم بأضغاث أحلامٍ وغيرها، كذٰلك ما يُرى في اليقظة ينقسـم إلى أمـورٍ حقيقيّةٍ محضةٍ واقعـةٍ في نفس الأمر وإلى أمورٍ خياليّةٍ صرفةٍ لا حقيقة لها شـيطانيّةٍ، وقد يخالطها الشـيطان بيسـيرٍ من الأمور الحقيقيّة ليضلّ الرأي» [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 100]؛ فتوجد الكثير من المكاشفات والمشاهدات الخاطئة الّتي يلتبـس أمرها على العارف، فيظنّ أنّها رحمانيّةٌ صادقةٌ، بينما هي شـيطانيّةٌ كاذبةٌ؛ إذ إنّ الشـيطان لا يترك الإنسـان حتّى في تلك العوالم العالية، بل يكون ترصّده له فيها أشـدّ وحرصه على غوايته فيهـا أوكد. بالإضافة إلى أنّه يُشـاهد عند المصابين ببعض الأمراض النفسيّة أو العضويّة ادّعاء الاطّلاع على هٰذا النوع من العلوم والمعارف والمكاشفات؛ نظير المصابين بالماليخوليا؛ وهي ضربٌ من الجنون، وهو أن تحدث للإنسـان أفكارٌ رديئةٌ ويغلبه الحزن والخـوف، وربما صرخ ونطق الأفكار الرديّة وخلّـط في كلامه. [انظر: الداية، معجم المصطلحات العلميّة العربيّة، ص 1199]

للجواب عن هٰذا الإشكال يمكن القول:

أوّلًا: يجب ألّا نخلط في المقام بين شخصيّة المعرفة العرفانيّة وخصوصيّتها [راجع: حسـين زاده، كاوشى در ژرف‌هاى معرفت شناسى2: منابع معرفت، ص 174]. فنحن نعترف بأنّ هٰذه المعرفة شخصيّةٌ ولا يُمكن نقلها بعينها للآخرين، لٰكنّنا لا نقول بخصوصيّتها وعدم إمكان حصولها للغير. وهٰذا الأمر ينسحب أيضًا حتّى على العلوم الحسّيّة المادّيّة، فعندما أقول مثلًا (الشمس موجودةٌ)، فأنا لا أستطيع أن أنقل ما أشاهده بعينه إلى الآخرين، غير أنّ بقيّة الناس يستطيعون بدورهم الحصول على هٰذه المعرفة من خلال إعمال حواسّهم والنظر إلى الشمس لكي يكتشفوا بأنّها موجودةٌ، وما ذٰلك إلّا لاشتراك جميع أفراد الإنسانيّة في نفس الحواسّ الظاهريّة.

كما نستطيع تسرية هٰذا الأمر حتّى إلى العلوم العقليّة الّتي تكون بهٰذا المعنى شخصيّةً (مرتبطةً بشخص المُدرِك)، لٰكنّها لا تكون خاصّةً؛ إذ بإمكان الجميع الوصول إليها من خلال اتّباع القوانين العقليّة المنطقيّة.

نفس الشيء نقوله بالنسبة للمعرفة الشهوديّة العرفانيّة الّتي يُمكن للجميع الوصول إليها بسبب اتّحاد كلّ بني البشر في وسيلتها وأداتها الإدراكيّة (أي القلب)، غاية الأمر أنّ الاستفادة من هٰذه الوسيلة مناطٌ بتحقّق بعض الشروط الخاصّة (أي التزكية والمجاهدة والسير والسلوك). وهٰذا نجده حتّى في المعرفة الحسّيّة الظاهرة المشروطة بسلامة الحواسّ مثلًا، والمعرفة العقليّة المشروطة مثلًا بسلامة العقل، وحسن الاستفادة منه من خلال تعلّم القوانين والقواعد المنطقيّة.

ثانيًا: أنّ العرفاء تحدّثوا بإسهاب عن المعايير الّتي يجب أن تخضع لها هٰذه

العلوم والمكاشــفات؛ وهٰذه المعايير ملاكٌ في حجّيّة الكشوفات بالنسبة لمن تحصل له، وهي ملاكٌ أيضًا في حجّيّتها بالنســبة للآخرين. ومن خلال تتبّع كلماتهم، يُمكننا تقسيم هٰذه المعايير إلى قسمين أساسيّين: معايير موضوعيّةٍ ومعايير ذاتيّةٍ. والمراد بالمعايير الموضوعيّة تلك المعايير الّتي ترتبط بالمكاشفات بشكلٍ مباشرٍ من دون أن يكون لها أيّ نظرٍ إلى المكاشَف، وأمّا المعايير الذاتيّة، فهي المعايير الّتي لها ارتباطٌ مباشرٌ بشخص المكاشِف.

1. المعايير الموضوعيّة للمعرفة العرفانيّة

ويُمكننا تقسيم هٰذه المعايير إلى عدّة أنواع:

أ. معيار العقل

ذكرنا ســابقًا أنّ العقل (النظريّ) حجّةٌ في مجال المعارف النظريّة؛ بمعنى أنّه يُحصّل لنا العلم في معارف كهٰذه، لٰكن هل نستطيع القول إنّه حجّةٌ حتّى في مجال بقيّة العلوم الحسّــية والشــهوديّة؟ الجواب هو: نعم، غاية الأمر أنّ حجّيته هنا لا تكون بمعنى تحصيل العلــم؛ لأنّه قاصرٌ عن الدخول في هٰذه المجالات، بل حجّيّته هي بمعنى كونه معيارًا في صحّة هٰذه العلوم أو كذبها. ويُمكننا أن نبيّن المراد من كون العقل معيارًا في المعرفة الشهوديّة بالنحوين التاليين:

1. أن نعدّ العقل مقدّمةً أساسيّةً للدخول في غمار المعرفة الشهوديّة؛ بمعنى أنّ العارف في سلوكه الكشفيّ القائم على المعاينة والمشاهدة القلبيّة إنّما يرمي إلى تحقيــق حدٍّ من اليقين المعرفيّ بما كان قــد ثبت لديه من معارف بالدليل والنظر والبرهان [المحمود، المعرفة وفقًا للمنهج العرفانيّ للســيّد الخمينيّ، ص 128]. يقول النســفيّ في كتابه (الإنســان الكامل): «فقد كان حتّى تلك اللحظة سائرًا في

طريـــق نور العقل، وهو ذا عملُ العقل قد انتهى، وهو الآن ســـائرٌ في طريق نور الله، ويســـير طورًا في طريق نور الله، حيث تُـــزال كلّ الحُجُب النورانيّة والظلمانيّة من أمام السالك، فيرى الأخير الله ويعرفه» [النسفيّ، الإنسان الكامل، ص 305]. ومـــن هنا نرى أنّ العرفاء يعترفـــون بالمراتب الثلاثة لليقين: علم اليقين وعين اليقـــين وحقّ اليقين، بحيث تكون كلّ درجـــةٍ مقدّمةً لحصول الدرجة الأعلى منها.

2. صحيح أنّ المعرفة الشهوديّة العرفانيّة هي معرفة ما وراء العقل، وينالها الإنسان بـ "حاسّـــةٍ" أخرى أطلقنا عليها سابقًا اســـم القلب، غير أنّ هٰذه المعرفة تتحوّل بعد ذٰلك (أي بعد أن ينتهي الإنسان من معايشتها) إلى معرفةٍ حصوليّةٍ عقليّـــةٍ؛ فمن هٰذه الناحية، تكون هٰذه المعرفة قابلةً للخضوع إلى مبضع التشريح العقليّ، ويُمكننا إخضاعها إلى قواعد العقل وأسسه، وهٰذا لا يختلف في شيءٍ عن المدركات الّتي ينالها الإنسان عن طريق الحسّ الظاهريّ، ثمّ بعد ذٰلك تتحوّل إلى علومٍ عقليّةٍ حصوليّةٍ. يقول ابن تركة:

«إنّا لا نســـلّم أنّ العقل لا يُدرك تلك المكاشـــفات والمدركات الّتي في الطـــور الأعلى الّذي هو فوق العقل أصـــلًا، نعم، إنّ من الأشـــياء الخفيّة ما لا يصل إليه العقل بذاته، بل إنَّما يصل إليه ويدركه باســـتعانة قوَّةٍ أخرى هي أشرف منه، واســـتبانةِ نور أضواءٍ هو أتمّ منه، مقتبسًا من مشكاة الزجاجة الإنسانيَّة الّتي فيها المصباح، لٰكن بعد الوصول يُدركه العقل مثل ســـائر مدركاته، كما في المدركات الجزئيَّة، فإنَّه في استحصالها يحتاج إلى قوّةٍ أخرى، لٰكنَّها أنزل وأخسَّ منه، وبعد الوصول يُدركها مثل ســـائر مدركاته على الســـواء» [التركة، تمهيـــد القواعد، المتن، ص 249]

ومن هنا، نرى أنّ العرفاء الّذين اكتشفوا حقيقة هٰذه المسألة عملوا على وضع كلّ مكاشفاتهم ومدركاتهم الشهوديّة المرتبطة بنظام عالم الوجود (وعلى رأسه الحقّ تعالى) على شكل مجموعةٍ من القواعد والمباني العرفانيّة الّتي سعوا إلى إثباتها بواسطة الدليل والبرهان، وإن كانوا قد حصلوا عليها عن طريق الكشف والشهود، وذٰلك في علمٍ أصبح يُسمّى بعلم العرفان النظريّ. يقول القيصريّ في مقدّمة شرحه لتائيّة ابن الفارض المصريّ:

«وهٰذا العلم وإن كان كشفيًّا ذوقيًّا... ولٰكن لمّا رأيت أنّ أهل العلم الظاهر يظنّون أنّ أهل هٰذا العلم ليس له أصلٌ يُبتنى عليه ولا حاصلٌ يوقف لديه، بل تخيّلاتٌ وطامّاتٌ ذكريّةٌ لا برهان لأهله عليه... بيّنت موضوع هٰذا الفنّ ومسائله ومبادئه. وما ذكرت من البرهان والدليل هنا وفي مقدّمات شرح الفصوص وباقي الرسائل الّتي كُتبت في هٰذه الطريقة؛ إنّما أتيت به إلزامًا لهم بطريقتهم وإفحامًا بشريعتهم؛ فإنّ كشف أهل الشهود ليس حجّةً عليهم» [التركة، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، ص 6 و7].

وعليه، نستطيع القول إنّ البراهين العقليّة للعرفان هي بمنزلة آلة المنطق إزاء الحكمة والكلام؛ إذ يُمكن بها تمييز الصحيح من السقيم، فيجب أن لا يكون الكشف مخالفًا للضرورة العقليّة، كما يُمكن نقل تلك المعارف إلى الآخرين الّذين لا يتلقّونها إلّا حينما يُصبح المشهود العرفانيّ معقولًا فلسفيًّا. [الآمليّ، المصدر السابق، ص 51]

ب. معيار الشرع

حيث يُعدّ الشارع المقدّس كذلك ضمانًا للمعرفة الشهوديّة من الوقوع في الخطإ والخلط. ويتمثّل ذٰلك في مجموعةٍ من الأمور:

ـ عرض المشاهدات والمكاشفات على الكتاب والسنّة، فما وافق الضرورات الشرعيّة يُؤخذ به، وما عارض فيهما ذٰلك يُترك. يقول ابن عربيٍّ: «ولا يتعدّى كشف الوليّ في العلوم الإلٰهيّة فوق ما يُعطيه كتاب نبيّه ووحيه. قال الجنيد في هٰذا المقام: علمنا هٰذا مقيّدٌ بالكتاب والسنّة، وقال الآخر: كلّ فتحٍ لا يشهد له الكتاب والسنّة، فليس بشيءٍ» [الغراب، الفقه عند الشيخ الأكبر، ص 33]. ويقول أبو سليمان الدارانيّ: «إنّه ليقع في قلبي النكتة من نكت القوم، فلا أقبلها إلّا بشاهدين من الكتاب والسنّة. وقال الجنيد: من لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث، لا يصلح له أن يتكلّم في علمنا» [قاسم، المذاهب الصوفيّة ومدارسها، ص 103 و104].

ـ الإيمان بأنّ الطريق الصحيح للوصول إلى المكاشفات والعلوم العرفانيّة الشهوديّة الصحيحة ينحصر في اتّباع الشريعة، يقول ابن عربيٍّ: « فأصل رياضتنا ومجاهدتنا وأعمالنا الّتي أعطتنا هٰذه العلوم والآثار الظاهرة علينا إنّما كان من عملنا على الكتاب والسنّة» [ابن عربيٍّ، الفتوحات، ج 2، ص 162]. ويقول في موضعٍ آخر: «اعلم وفّقك الله أنّ الشريعة هي المحجّة البيضاء.. محجّة السعداء وطريق السعادة، من مشى عليها نجى ومن تركها هلك» [الغراب، الفقه عند الشيخ الأكبر، ص 14]. وهٰذا هو المبدأ الّذي كان المرحوم السيّد عليٌّ القاضي يعتمد عليه كثيرًا؛ فكان يحسب للشريعة الغرّاء حسابها بدقّةٍ كبيرةٍ، وكان بنفسه رجلًا متشرّعًا بتمام المعنى، ومعتقدًا بأنّ الشريعة هي السبيل لإدراك الحقائق العرفانيّة والتوحيديّة. وكان جادًّا في هٰذا الأمر، بحيث لم يكن ليفوته أبسط سُنّةٍ وعملٍ مستحبٍّ. [الطهرانيّ، الروح المجرّد، ص 473]

ـ بل الأكثر من ذٰلك، فإنّنا نقول إنّ هناك عينيّةً بين العلوم الكشفيّة والعلوم الشرعيّة؛ ولهٰذا نجد أصحاب الكشف والشهود يعتقدون أنّ

العلوم الشرعيّة والعلوم الشـهوديّة الكشـفيّة هما شيءٌ واحدٌ والاختلاف بينهما هو بحسـب الظاهر والباطن فقط، ويُطلقون على الأولى اسم الشريعة والثانية اسم الحقيقة، بينما يُسـمّون الطريق الرابط بين الشريعة والحقيقة وبـين الظاهر والباطن (وهو التزكية والمجاهدة) اسـم الطريقة. فالشريعة ـ إذن ـ تكليف الظواهر، والطريقة تصفية الضمائر، والحقيقة شـهود الحقّ في تجلّيات المظاهر [حمدان، مصطلحات التصوّف، ص20]، والجميع يشـكّل وجوهًا ومظاهر لحقيقةٍ واحدةٍ.

ـ التبرّؤ من المدّعين للمعرفة الشهوديّة الّذين لا يخضعون لظاهر الشرع. يقول محيي الدين ابن عـربيٍّ: «ونبغت طائفةٌ ثالثةٌ ضلّت وأضلّت، فأخذت الأحـكام الشرعيّة وصرفتها في بواطنهم، وما تركـت من حكم الشريعة في الظواهر شيئًا، تسمّى الباطنيّة» [ابن عربيٍّ، الفتوحات، ج1، ص 334]. ويقول صدر المتألّهين أيضًا: « فكما أنّ الحشـويّة والكرّاميّـة ينظرون في الأحكام بالعين العوراء يقتـصرون على الظواهر وينكرون عالـم الأسرار ومعدن الأنوار، فكذٰلـك الباطنيّة، حيث يهملون الأحكام والآداب الظاهرة ويتركون العمل بالشريعة الحقّة، ونبذوها وراء ظهورهم. وكلتا الطائفتين عماةٌ عوراء دجّالون في إدراك حقائق الأشياء، إلّا أنّ عماء إحداهما في يمنى عينيها وعماء الأخرى في يسراهما» [الشيرازيّ، كسر أصنام الجاهليّة، ص 49].

ج. معيار الرجوع لأهل الخبرة

فنحن نعلم أنّ لكلّ علم أهلًا، ونحن مأمورون شرعًا وعقلًا بالرجوع إلى الخبراء وأهل الاختصاص من أجل تلقّي العلوم وتحصيلها، حيث يقول الله تعالى: ﴿فَاسْـأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة النحل: 43]. والمعرفة

الشــــهوديّة لا تخرج بدورها عـــن هٰذه القاعدة، حيـــث من الممكن عرض المكاشــفات والمشاهدات الّتي تحصل للســـالك على الأشخاص الّذين نطمئنّ بتضلّعهم في العرفان على مســـتوًى نظريٍّ وعمـــليٍّ، من أجل تمييز الصحيح عن الباطل. يقول القيصريّ: «ومشـــاهدة الصور تارةً يكون في اليقظة وتارةً في النوم، وكما أنّ النوم ينقســـم بأضغاث أحلامٍ وغيرهـــا، كذٰلك ما يُرى في اليقظة ينقســـم إلى أمورٍ حقيقيّةٍ محضةٍ واقعـــةٍ في نفس الأمر وإلى أمورٍ خياليّةٍ صرفةٍ لا حقيقة لها شيطانيّةٍ، وقد يُخالطها الشيطان بيسيرٍ من الأمور الحقيقيّة ليضلّ الرأي؛ لذٰلك يحتاج الســـالك إلى مرشـــدٍ يرشده وينجيه من المهالك» [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 100].

يبقى البحث هنا حول المواصفات والخصوصيّات الّتي يجب أن يخضع لها هٰؤلاء الخبراء، غير أنّ ذٰلك ممّا يخرج عن طاقة هٰذه الدراسة.

2. المعايير الذاتيّة للمعرفة العرفانيّة

والمراد منها تلـــك المعايير المرتبطة بالمُشـــاهِد؛ إذ من المعلوم أنّ نفس المُشـــاهِد بما يحمل مـــن خصوصيّاتٍ ومواصفاتٍ له دورٌ أســـاسيٌّ في تلقّي المشاهدة والحصول عليها، ثمّ تفســـيرها ونقلها للآخرين بعد ذٰلك، حيث يقول القيصريّ في هٰـــذا الصدد: «الفرق بين الـــواردات الرحمانيّة والملكيّة والجنّيّة والشيطانيّة يتعلّق بميزان الســـالك المكاشف» [القيصريّ، مقدّمة شرح فصوص الحكم، ص 112]. وعليه، كلّما كان الإنسان يتّصف بقوّة العقل وإحكامه للقواعد العقليّـــة، بالإضافة إلى تحلّيه بالزهـــد والتقوى وفضائل الأخلاق والتقيّد بالأحـــكام الظاهريّة وعدم الاقتصار على فعـــل الواجبات واجتناب المحرّمات، بل تعدّي ذٰلك إلى فعل المســـتحبّات وترك المكروهات، وتمكّنه

أيضًا من مباني العرفان والسير والسلوك؛ كانت مكاشفاته أصدق، وعن الخيالات والأوهام أبعد. وتُعدّ هٰذه المعايير الذاتيّة من المعايير الّتي قد نتمسّك بها ونلجأ إليها للتأكّد من صحّة المشاهدات المنقولة عن الآخرين. يقول السيّد الحسينيّ الطهرانيّ:

«كيف يمكن لعالمٍ عظيم الشأن كالسيّد ابن طاووس أو السيّد مهديّ بحر العلوم أو السيّد عليٍّ الشوشتريّ الّذي استلم مجلس درس الشيخ الأنصاريّ بعد وفاته لمدّة ستّة أشهرٍ على أحسن وجهٍ وأفضل نحوٍ وأكمله، أو المرحوم الآخوند الملّا حسين قلي همداني أستاذ الشيخ الأنصاريّ في الأخلاق... الّذين كانوا جميعهم من الفقهاء العظام وأصحاب المقام العالي وأبطال ميدان التحقيق والتدقيق والمشار إليهم بالبنان من حيث الغزارة العلميّة والنبوغ الفكريّ... كيف يُمكن أن يُتوقّع من هٰؤلاء أن تكون مشاهداتهم ومكاشفاتهم على خلاف موازين ومباني الشريعة، وأن لا يحصل لهم اطّلاعٌ على صحّتها وسقمها؟!

وكيف يكون استنباط مجتهدٍ عاديٍّ موردًا للقبول وحائزًا على الحجّيّة؟ أمّا العلم واليقين بصحّة المدركات والواردات القلبيّة والمكاشفات المعنويّة لهٰكذا مستوًى من أعاظم الفقهاء وأكابر الحكماء...

فإن قيل: إنّ ملاك حجّيّة فتوى الفقيه هو استناده إلى كلام المعصوم ، وأمّا في شهود أهل العرفان ومكاشفات الأولياء الإلٰهيّين فلا يوجد مثل هٰذا الاستناد، بل تقوم فقط على

الواردات وإدراك الصور والمعاني المرتسـمة في النفس؛ ولذٰلك من الممكن أن تكون مشوبةً باشتباهٍ ... ولذٰلك لم يقبل عظماء أهل المكاشفة والشهود بأيّ مكاشـفةٍ، ولم يظنّ أحدٌ منهم أنّ أيّ إدراكٍ لصورةٍ أو معنًى هو منطبقٌ مع الحقيقة والواقع.

وجواب هٰذا الكلام: أنّه بالرغم من كون احتمال الاشـتباه في الواردات القلبيّة واردًا بالنسبة إلى جميع الأفراد، إلّا أنّ تطبيقها على مصادر الوحي ومباني التشيّع وأحاديث أهل البيت سينفي بنحوٍ قطـعيٍّ احتمال الخطإ... وإذا كان هنـاك احتمالٌ للخطإ في بعض موارد الشـهود، أو اشـتباهٌ في الكشف المعنويّ، فلا ينبغي ترك الاحتياط فيها، كما هو الحال في السـلوك الفقاهتيّ عند الشـكّ والترديد؛ إذ لا بدّ حينئذٍ من التوقّف في الفتوى والاحتياط في العمل» [الطهراني، حريم قدس، ص 69 و70].

نتيجة الكشف وحجّيّته في دائرة المسائل الاعتقاديّة

تبيّن لنا إذن من كلّ ما سبق أنّ المعرفة الشهوديّة العرفانيّة الّتي ينالها الإنسان عن طريق القلـب لا تختلف من حيث الجوهر عن بقيّة المعارف الّتي يحصل عليها الإنسـان من طرقٍ أخرى (الحسّ، الخيال، العقل) اللّٰهُمَّ إلّا من حيث الدرجة والوسـيلة؛ إذ إنّ كلّ هٰذه المعارف تبتني على انتفاء الواسطة بين العالم والمعلوم (أي على الشهود بالمعنى العامّ). كما تبيّنت لنا أيضًا حجّيّة هٰذه المعرفة الشهوديّة العرفانيّة، وأنّها حجّيّةٌ تعتمد على المعايير الّتي تقدّم ذكرها، لا سيّما العقل، واتّضحت لنا كذٰلك أنّها ليسـت معرفةً خاصّةً؛ إذ يُمكن حصولها للآخرين أيضًا، بل ويُمكن نقلهـا للغير، خصوصًا إذا كانت تخضع للمعايير الّتي تحدّثنا عنها بالتفصيل.

وعليــه، لا يبقى علينا الآن إلّا أن نُفصّل الكلام عن دور هٰذه المعرفة في إثبات المسائل العَقَديّة، فنقول:

بالنسبة للاعتقادات الأساسـيّة، فصحيحٌ أنّه يُشترط فيها تحصيل اليقين بالمعنى الأخصّ، وهـو لا يتأتّى إلّا من خلال المنهج العقـليّ البرهانيّ، إلّا أنّ الشـهود يُمكنه أن يلعب دورًا مهمًّا في هٰذا المجال يتمثّل في تعميق الإيمان، وتركيزه، والوصول به إلى مسـتوياتٍ أعلى؛ لا سيّما بملاحظة الخصائص الّتي تتميّز بها المعرفة الشـهوديّة، وأنّها تُمكن الإنسـان من الاتّحاد بحقيقة تلك المعتقدات وواقعيّتها، وأنّها تسلم من الخطإ والكذب، وغير ذٰلك من الخصائص الّتي ذكرناها آنفًا، غاية الأمر أنّ تلك المعرفة الشهوديّة يجب أن تكون خاضعةً للمعايير الّتي اعتبرناها سابقًا.. يقول الشيخ محمد تقي مصباح يزدي:

> «وأخيرًا، وبعـد التوفّر على الرؤيـة الكونيّـة والأيديولوجيّة الصحيحة، يُمكن التوصّل إلى المكاشفات والمشاهدات من خلال السعي والرقيّ في مراحل السير والسلوك؛ ليتوصّل وبدون توسّط المفاهيم الذهنيّة إلى الكثير من الحقائق الّتي أثبتتها الاستدلالات العقليّة» [اليزديّ، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، ص 55].

ومن هنا، نرى الحقّ ـ تعالى ـ يقول في حقّ نبيّه إبراهيم: ﴿وَكَذٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّـمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [سـورة الأنعام: 75]. فَجُعِلَ الاطّلاع الشـهوديّ على ملكوت السـماوات والأرض شرطًا في حصول اليقين؛ كما نجد هٰذا المعنى حاضرًا في الروايات على مستوى العديد من الاعتقادات الأساسيّة؛ نظير المعرفة الشـهوديّة بحقيقة التوحيد؛ مثلما يقول أمير المؤمنين: «ما رأيتُ شـيئًا إلّا ورأيتُ اللهَ قبله» [الطباطبائيّ، الميزان، ج 8، ص 263]، والمعرفة الشـهوديّة بالإمامة والولاية، يقول الإمام عليٌّ: «إِنَّهُ

لَا يَسْتَكْمِلُ أَحَدُ الْإِيمَانَ حَتَّى يَعْرِفَنِي كُنْهَ مَعْرِفَتِي بِالنُّورَانِيَّة» [المجلسيّ، محمّدباقر، بحار الأنوار، ج 26، ص 1]؛ إذ من الواضح جدًّا هنا أنّ هٰذه المعرفة شهوديّةٌ وليست حصوليّةً.

ولهٰذا، فإنّ العديد من أصحاب الكشف والشهود إن كانوا صادقين في كشفهم وشهودهم تظهر لهم الكثير من الحقائق الّتي قد تكون أحيانًا مخالفةً لما يؤمنون به خطأً؛ وفي هٰذا الصدد، كان المرحوم القاضي يقول: «من المحال أن يصل امرؤٌ إلى مرحلة الكمال فلا تصبح حقيقة الولاية مشهودةً لديه» [الطهرانيّ، الروح المجرّد، ص 341]؛ وهٰذا يعني أنّ الشهود له دورٌ أيضًا في تنبيه الإنسان إلى الأخطاء والمغالطات الّتي قد تحصل له حين استدلاله على مسألةٍ عقديّةٍ.

وأمّا فيما يخصّ المسائل العَقَديّة الفرعيّة، فالكلام أيضًا هو الكلام، حيث بالإمكان الاستفادة من الشهود هنا في الوصول إلى حقيقة تلك المعتقدات المستنبطة من العقل أو النقل، ومشاهدتها عيانًا، فيزداد الإيمان بها ويتعمّق الاعتقاد بها؛ كأن يطّلع الإنسان شهوديًّا على حقائق عالم البرزخ والقيامة الواردة في الكتاب والسنّة؛ وعليه نخلُص في الأخير إلى أنّ حجّيّة المعرفة الشهوديّة في مجال العقائد تقع في طول حجّيّة المعرفتين العقليّة والنقليّة، من دون أن يوجد بينها أيّ تعارضٍ.

قائمة المصادر

1. ابراهيميان، سيّدحسين، معرفت شناسى در عرفان [علم المعرفة في العرفان]، مكتب الإعلام الإسلاميّ، قمّ، الأولى، 1387 هـش.

2. الإيجي، عبد الرحمٰن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، بدون تأريخ.

3. ابن تركة، شرح فصوص الحكم، بيدار، قمّ، الأولى، 1378 هـش.

4. ابن سينا، الإلٰهيّات، الشفاء، منشورات المرعشيّ النجفيّ، قمّ، 1404هـ.

5. ابن عربيّ، محيي الدين، الفتوحات المكّيّة، دار صادر، بيروت.

6. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم المقاييس في اللغة، دار الفكر، بيروت، الثانية، 1418هـ.

7. ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، الأولى، 1408هـ.

8. الأصفهانيّ، الراغب، معجم مفردات ألفاظ القرآن، منشورات مرتضوي، طهران، الثانية، 1376 هـش.

9. حسن زاده آملي، حسن، اتّحاد عاقل به معقول، نشر حكمت.

10. ــــــــــ، ممهّد الهمم في شرح فصوص الحكم، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، طهران، الأولى، 1378 هـش.

11. جوادي آملي، عبد الله، التجربة العرفانيّة والبنية المعرفيّة.. عرفان الإمام عليٍّ نموذجًا، مجلّة المنهاج، السنة التاسعة، العدد 36، شتاء 1425هـ.

12. أميري، عسكري سليماني، منطق پيشرفته (المنطق المتطوّر)، مركز المصطفى الدوليّ للترجمة والنشر، قمّ، الأولى 1398 هـش.

13. امینی نژاد، علي؛ بابائی، مهدي؛ کرمانی، علیرضا، مبانی و فلسفه‌ی عرفان نظری، مركز دراسات دائرة المعارف، العلوم العقليّة الإسلاميّة، قم، الأولى، 1390 هـ ش.

14. التركة، صائن الدين عليّ بن محمّدٍ، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تصحيح الشيخ حسن رمضاني، مؤسّسة أمّ القرى، بيروت، الأولى، 1424 هـ.

15. التركة، صائن الدين عليّ بن محمّدٍ، تمهيد القواعد، منشورات وزارة الثقافة والتعليم العالي، طهران، 1360 هـ ش.

16. الجرجانيّ، الشريف، كتاب التعريفات، مؤسّسة دار إحياء التراث العربيّ، لبنان، الأولى، 1424هـ .

17. جهانگيري، محسن، محيي الدين ابن عربيّ، ترجمة عبد الرحمٰن العلويّ، دار الهادي، بيروت، الأولى، 1424هـ .

18. الحاج حسن، علي، الحكمة المتعالية عند صدر المتألّهين، دار الهادي، بيروت، الأولى، 1426 هـ.

19. حسين زاده، محمد، کاوشی در ژرف‌های معرفت شناسی (غوصٌ في أعماق علم المعرفة) 2: منابع معرفت، منشورات مؤسّسة السيّد الخمينيّ للتعليم والتحقيق، قم، الأولى، 1386 هـ ش.

20. حمدان، عبد الحميد صالح، مصطلحات التصوّف من كتاب مراجعة التشوّف إلى حقائق التصوّف لابن عجيبة الحسنيّ، مكتبة مدبولي، القاهرة، الأولى، 1999م.

21. الحيدريّ، السيّد رائد، المقرّر في توضيح منطق المظفّر، ذوي القربى، قمّ، الأولى، 1422هـ .

22. الحيدريّ، السيّد كمال، العقل والعاقل والمعقول، دار فراقد، قمّ، الأولى، 1431هـ .

23. الداية، فايز، معجم المصطلحات العلميّة العربيّة، دار الفكر، دمشق، الأولى، 1410 هـ ق.

24. زروق الفاسي، أحمد بن أحمد، قواعد التصوّف، دار الكتب العلميّة، بيروت، الثانية، 1426.هـ.

25. سبحاني، جعفر، رسائل أصوليّة. مؤسّسة الإمام الصادق ، قمّ.

26. ______، نظريّة المعرفة، المركز العالميّ للدراسات الإسلاميّة، قم، الأولى، 1411هـ .

27. سعدى، عباس احمد، شهود صدرايى: عقلانى يا عرفانى، مجلّة الفكر الدينيّ الفصليّة التابعة لجامعة شيراز، المجلّد 2، العدد 4 والمجلّد 3، العدد الأوّل، صيف وخريف 2001م.

28. السيّوريّ، الفاضل المقداد، شرح الباب الحادي عشر، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قمّ، الأولى، 1426 هـ.

29. الشهرزوريّ، شمس الدين، شرح حكمة الإشراق، مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، طهران، الأولى، 1372 هـش.

30. الشيرازيّ، صدر المتألّهين، كسر الأصنام الجاهليّة، تصحيح د. جهانگيري، بنياد حكمت صدرا، طهران، الأولى، 1381 هـش.

31. ______ ، المبدأ والمعاد، تصحيح السيّد جلال الدين الآشتيانيّ، انجمن حكمت و فلسفهى ايران، طهران، 1354 هـ.

32. صليبا، جميل، المعجم الفلسفيّ، دار الكتاب اللبنانيّ، بيروت، 1982م.

33. الطباطبائي، السيّد محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقمّ، قمّ، الخامسة، 1417هـ .

34. ______، نهاية الحكمة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قمّ.

35. ______، نهاية الحكمة، تعليقة الفيّاضيّ، مؤسّسة السيّد الخمينيّ للتعليم والتحقيق، قمّ، الرابعة، 1386 هـش.

36. الطهرانيّ، السيّد محمّد الحسين الحسينيّ، الروح المجرّد، دار المحجّة البيضاء، بيروت، الثالثة، 1431 هـ.

37. ______، معرفة الله، دار المحجّة البيضاء، بيروت، الثالثة، 1431هـ .

38. الطهرانيّ، السـيّد محمدمحسن الحسـينيّ، أسرار الملكوت، مكتب وحي، قمّ، الأولى، 1425هـ .

39. الطهرانيّ، السيّد محمدمحسن الحسينيّ، حريم القدس ، نشر عرش انديشه، قم، الأولى، 1428هـ .

40. عابدي شـاهرودي، علي، المقدّمة على شرح أصول الكافي لصدر المتألّهين الشـيرازي، تصحيح محمد خواجوي، مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، طهران، 2005 م.

41. عبوديّت، عبد الرسول، النظام الفلسفيّ لمدرسة الحكمة المتعالية، تعريب عليّ الموسويّ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، الأولى، 2010م.

42. الغراب، محمود محمود، الفقه عند الشيخ الأكبر، مطبعة نصر، الثالثة، 1420هـ .

43. الفتّال النيشابوريّ، محمّد بن الحسن، روضة الواعظين، منشورات الرضيّ، قمّ.

44. الفيض الكاشانيّ، الملّا محمدمحسـن، الحقائق في محاسن الأخلاق، مؤسّسة دار الكتاب الإسلاميّ، قمّ، الثانية، 1423 هـ.

45. ـــــــــ، علم اليقين، منشورات بيدار، الأولى، 1418 هـ.

46. الفيّوميّ، أحمد بن محمّد بن عليّ، المصباح المنير، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2001م.

47. قاسم، عبد الحكيم عبد الغني، المذاهب الصوفيّة ومدارسها، مكتبة مدبولي، القاهرة، الثانية، 1999م.

48. قراملكي، أحمد، الهندسة المعرفيّة للكلام الجديد، ترجمة حيدر نجف وحسن العمري، دار الهادي، بيروت، الأولى، 1423 هـ.

49. القيصريّ الروميّ، داوود بن محمود، شرح فصوص الحكم، تمّ تنظيمه بعناية السيّد جلال الدين الآشتيانيّ، شركة النشر العلميّة والثقافيّة، الطبعة الأولى، 1375 هـ ش.

50. الكاشـــانيّ، عبد الرزّاق، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، نشر ميراث مكتوب، الأولى، طهران، 1421 هـ.

51. الكلينيّ، ثقة الإسلام، الكافي، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، 1365 هـش.

52. المجلسيّ، محمدباقر، بحار الأنوار، مؤسّسة الوفاء، بيروت، 1404 هـق.

53. المحمود، حسن علي، المعرفة وفقًا للمنهج العرفانيّ للسيّد الخمينيّ ﵀، مؤسّسة نشر آثار السيّد الخمينيّ ﵀، قمّ، الأولى، 1421هـ .

54. المشـــكيني، علي، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، نشر الهادي، قمّ، السادســـة، 1416 هـ.

55. مطهّري، الشهيد مرتضى، مدخل إلى العلوم الإسلاميّة 2، ترجمة حسن علي الهاشمي، دار الكتاب الإسلاميّ، قمّ، الأولى، 1421هـ .

56. النسفيّ، عزيز الدين، الإنسان الكامل، دار طهوري للنشر، طهران، الثالثة، 1993 م.

57. مصباح (اليزديّ)، محمّدتقي، دروسٌ في العقيدة الإســـلاميّة، مؤسّســـة الهدى للنشر والتوزيع، قمّ، الثانية، 1421هـ .

أثر الوهم في الرؤية العقديّة

د. فلاح السبتي

الخلاصة

لقد جعل الله ـ تعالى ـ في طبيعة الإنسان قوًى إدراكيّةً متعدّدةً، تساعد النفس على إدراك مختلف الموضوعات، ومن هٰذه القوى قوّة الوهم، وهي تساعد الإنسان في إدراك المعاني الجزئيّة المتعلّقة بالمحسوسات، وتساعدها كذٰلك في الحكم المتعلّق بالأمور المحسوسة ويكون حكمها صحيحًا، ولٰكنّها تتعدّى لتحكم في الموضوعات المجرّدة فيكون حكمها خطأً؛ لأنّها تحكم على الموضوع المجرّد على غرار ما هو ثابتٌ للموضوع المادّيّ المحسوس، ونريد من هٰذا البحث أن نبيّن التأثير السلبيّ لهٰذه القوّة على البحث العقديّ؛ لأنّ أساس البحث فيه هو عالم الغيب والتجرّد، وهو بحث الإلٰهيّات، وكيف أنّها يمكن أن توقع الباحث في الغلط فينسب إلى الذات الإلٰهيّة ما لا يتناسب مع جلالها وتقدسها.

المفردات الدلاليّة: قوّةٌ، إدراكٌ، عقلٌ، وهمٌ، خيالٌ، مجرّداتٌ، إلٰهيّاتٌ، الرؤية العقديّة.

تمهيدٌ في قوى الإدراك عند الإنسان

القوى المدركة: هي القوى الّتي تستعملها النفس في إدراكها للأشياء المختلفة، وهٰذا النوع من القوى منه ما هو مشتركٌ بين أنواع الحيوان؛ لأنّها تكون له من حيث هو حيوانٌ، ومنها ما هو مختصٌّ بالإنسان، والبحث عن هٰذه القوى ووظائفها بنحوٍ مفصّلٍ موضعه في علم النفس الفلسفيّ فمن شاء التفصيل فعليه الرجوع إلى الكتب والرسائل الّتي دونت في هٰذا العلم مثل: رسالة أحوال النفس، أو النفس من كتاب (الشفاء)، المقالة الثانية والثالثة والرابعة، وكلاهما للشيخ الرئيس ابن سينا، أو كتاب (الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة)، الباب الرابع والخامس لصدر الدين الشيرازي، ولٰكن نحن هنا سنأخذ منها ما ينفع ليكون مقدّمةً ومدخلًا لبحثنا هٰذا.

أوّلًا: قوى الإدراك في النفس الحيوانيّة

وهي على نوعين: قوًى تدرك من خارجٍ وتسمّى بالحسّ الظاهريّ، وقوًى تدرك من الباطن وتسمّى بالحس الباطنيّ، وهو ما قد يسمّى بالوجدان:

1 ـ الحسّ الظاهريّ

وهو عبارةٌ عن جهازٍ يحتوي على مجموعة قوًى تشكّل مجسّاتٍ لاكتشاف الخارج المادّيّ، وكل واحد من تلك القوى يساعد النفس على التعرف على نوع من المدركات الخارجية المادية القابلة للإحساس بها، ومجموع هٰذه القوى تسمّى بالحواسّ الخمس، وهي: اللمس، والذوق، والشمّ، والسمع، والبصر، وهي تساعد النفس على إدراك الكيفيّات المادّيّة المحسوسة، وهي: الملموسات كالخشونة أو الصقالة، أو الحرارة أو البرودة، والمذوقات كالمرورة والحلاوة، والمشمومات وهي الروائح المختلفة، والمسموعات وهي الأصوات المختلفة، والمبصَرات كالألوان والأشكال المختلفة.

وهٰذه القوى تساعد النفس على إدراك الكيفيّات المحسوسة، وتحصيل ما يسمّى بالإدراك الحسّيّ، وهو إدراك النفس للصور المحسوسة في حال مواجهة الحاسة للشيء المحسوس، قال صدر المتألّهين: «من شرائط الإدراك الحسّيّ حصول نسبةٍ وضعيّةٍ بين آلة الإدراك والشيء الّذي يؤخذ منه تلك الصورة، وهٰذه النسبة غير ثابتةٍ بين تلك الصورة وما يطابقه وتؤخذ منه، وذٰلك الشرط غير محتاجٍ إليه في غير الإدراك الحسّيّ من الإدراكات الخياليّة والوهميّة والعقليّة» [صدر المتألّهين، الأسفار، ج 3، ص 299].

2ـ الحسّ الباطنيّ

وقواه على نوعين فبعضها قوًى تدرك صور المحسوسات، وبعضها قوًى تدرك المعاني في المحسوسات.

أ - القوى المدركة لصور المحسوسات

وهي القوى الّتي تدرك نفس الصور الّتي تمّ إدراكها بتوسّط الحسّ الظاهريّ، ولٰكنّه يدركها أوّلًا ثمّ يؤدّيها إلى تلك القوى في الحسّ الباطنيّ، وهي عبارةٌ عن ثلاث قوًى، وهي على الترتيب:

الحسّ المشترك (فنطاسيا): وهي قوّةٌ وظيفتها قبول كلّ الصور الّتي تأتيها من الحواس الخمس الظاهريّة [ظ: ابن سينا، رسائل ابن سينا، ص 52]، فهي كالمجمع الّذي تجتمع فيه الصور المنطبعة في تلك الحواسّ.

الخيال أو المصوّرة: وهي قوّةٌ تحفظ ما قبله الحسّ المشترك من صورٍ بتوسّط الحواسّ الظاهريّة الخمس، وتبقى فيها بعد غيبة المحسوسات الخارجيّة [ظ: ابن سينا، عين الحكمة، ص 38].

وهٰذه القوّة المسؤولة عن ما يسمّى بالإدراك الخيالّي، وهو عبارةٌ عن استحفاظ الصور المحسوسة بعد غياب المحسوس عن مقابلة الحواسّ ومباشرتها له، فتستطيع النفس أن تحضر تلك الصور متى شاءت عن طريق هٰذه القوّة.

المتصرّفة: وهي القوّة الّتي لها قابليّة التصرف في الصور الخياليّة بأن تركّب بينها أو تفصل بعضها عن بعض بحسب الاختيار، وتسمّى بالمتخيّلة، وهٰذه إذا كان تصرّفها في الصور المعقولة الّتي عند النفس الناطقة الإنسانيّة سمّيت مفكّرةً [ظ: المصدر السابق، ص 39].

ب - القوّة الّتي تدرك معنًى في المحسوسات

وهي القوة الّتي تساعد النفس في إدراك شيءٍ في المحسوس لا يدركه الحسّ الظاهر، مثل إدراك الشاة لمعنى العدو الّذي يجب الهرب منه في الذئب، أو المحبوب الّذي يجب العطف عليه في الولد، وتسمّى بالقوّة الوهميّة، وهي القوّة الّتي تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئيّة، ولها قوّةٌ تحفظ مدركاتها الجزئيّة تسمّى بالحافظة أو الذاكرة.

وهٰذه القوّة هي الّتي تعين النفس على ما يسمّى بالإدراك الوهميّ، وهو إدراك المعنى الجزئيّ الّذي يكون متعلّقًا بأمرٍ محسوسٍ أو صورةٍ خياليّةٍ.

وهٰذه القوّة تكون في الحيوانات بمنزلة العقل في الانسان، قال ابن سينا: «نفوس الحيوانات غير الإنسان ليست بمجرّدةٍ، فهي لا تعقل ذواتها، وإذا أدركت ذواتها فإنما تدركها بقوّتها الوهميّة، فلا تكون معقولةً، والوهم لها بمنزلة العقل للإنسان» [ابن سينا، التعليقات، ص 82].

وقد اختلف في هٰذه القوّة فهل هي قوّةٌ مستقلّةٌ عن بقيّة القوى؟

ذهب إلى ذٰلك الشيخ الرئيس كما هو واضحٌ في كلماته، وذهب صدر المتألّهين إلى أنّها نفس قوّة العقل إذا تعلّقت بصورةٍ جزئيّةٍ خياليّةٍ، حيث قال: «اعلم أنّ الوهم عندنا وإن كان غير القوى الّتي ذكرت، إلّا أنّه ليس له ذاتٌ مغايرةٌ للعقل، بل هو عبارةٌ عن إضافة الذات العقليّة إلى شخصٍ جزئيٍّ وتعلّقها به وتدبيرها له فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم كما أنّ مدركاته هي المعاني الكلّيّة المضافة إلى صور الشخصيّات الخياليّة، وليس للوهم في الوجود ذاتٍ أخرى غير العقل» [صدر المتألّهين، الأسفار، ج 8، ص 217].

وليس لهٰذا الخلاف أيّ أثرٍ في بحثنا هٰذا ما دام الجميع متّفقون على وجود هٰذا النوع من المدركات وأثر هٰذه المدركات، وهٰذا ما نراه في أنفسنا بالوجدان، وهو يكفي مهما كانت ذات القوّة وحقيقتها المسؤولة عن إدراكه.

ثانيًا: قوى الإدراك المختصّة بالنفس الإنسانيّة

تمتاز النفس الناطقة الإنسانيّة بقوّتي العقل النظريّ والعمليّ، وهما قوّتا الإدراك والتحريك المختصّة بها، ويقال لكلٍّ منهما عقلٌ بالاشتراك اللفظيّ، قال ابن سينا: «وأمّا النفس الناطقة الإنسانيّة فتنقسم قواها أيضًا إلى قوّةٍ عاملةٍ، وقوّةٍ عالمةٍ، وكلّ واحدةٍ من القوّتين تسمّى عقلًا باشتراك الاسم» [ابن سينا، رسالةٌ في أحوال النفس، ص 63].

وذٰلك لأنّ النفس الإنسانيّة جوهرٌ واحدٌ له نسبتان، أحداهما نسبةٌ إلى ما تحته وهو البدن، ونسبةٌ إلى ما فوقه وهو المبادئ العالية للوجود، ولها بحسب كلّ نسبةٍ قوّةٌ تنتظّم بها العلاقة بينها وبين طرف تلك النسبة، ويجب أن تكون النفس بحسب نسبتها للبدن غير قابلةٍ لأيّ أثرٍ يكون من جنس مقتضى طبيعة البدن، وبالعكس يجب أن تكون دائمة القبول بحسب النسبة

إلى ما هو فوقها، فمن الجهة السـفليّة تتولّد الأخـلاق، ومن الجهة العلويّة تتولّد العلوم.

والمهمّ هنا هو ما يسمّى بالعقل النظريّ (القوّة العالمة)، وهو القوّة الّتي من شأنها أن تنتزع الصور العلميّة الكلّيّة المجرّدة عن المادّة من الأمور الموجودة، وهو ما يسمّى بالتعقّل، فإن كان الموجود مجرّدًا بذاته فأخذها لصورته المعقولة أسـهل، و إن لم يكن مجرّدًا في ذاته، بل مادّيًّا فإنّها تقوم بتجريدها حتّى لا يبقى فيها شيءٌ من علائق المادّة، وهٰذه القوّة لها مراتب أربعةٌ تسـمّى بالعقل الهيولانيّ، ثمّ العقل بالملكة، ثمّ العقل بالفعل، ثم العقل المستفاد.

الوهم في اللغة والاصطلاح

الوهم في اللغة: هو الغلط والسـهو، والتوهم الظنّ، قال الجوهريّ: «وهم: وهمت في الحسـاب أوهم وهمًا، إذا غلطت فيه وسـهوت. ووهمت في الشيء بالفتح أهمّ وهمًا، إذا ذهب وهمك إليه وأنت تريد غيره. وتوهّمت، أي ظننت. وأوهمت غيري إيهامًا. والتوهيم مثله» [الجوهريّ، الصحاح، ج 5، ص 2054].

وقد يسـتعمل بمعنى التخيّل والتمثّل، قال ابن منظورٍ: «وتَوَهَّمَ الشيءَ: تخيَّلـه وتمثَّلَه، كان في الوجود أو لم يكن. وقال: تَوهَّمْتُ الشيءَ وتفَرَّسْـتُه وتَوسَّمْتُه وتَبَيَّنْتُه بمعنى واحد؛ قال زهيرٌ في معنى التوَهُّم: فَلأْيًا عَرَفْتُ الدار بعدَ تَوهُّمِ، والله ـ عزّ وجلّ ـ لا تُدْرِكُه أَوْهامُ العِبادِ» [ابن منظور، لسـان العرب، ج 12، ص 643].

وأمّا في الاصطلاح: فيستعمل بعدّة معانٍ، قال الجرجانيّ: «ومنها الوهم: وهـو الاعتقاد المرجوح، وقد يقال إنّه عبارةٌ عـن الحكم بأمورٍ جزئيّةٍ غير محسوسةٍ لأشخاصٍ جزئيّةٍ جسمانيّةٍ، كحكم السخلة بصداقة الأمّ وعداوة

الذئب، وقد يطلق على القوّة الّتي تــدرك هٰذا المعنى وهي الواهمة» [الجرجانيّ، كتاب التعريفات، ص 11، ظ: صدر المتألهين، الأسفار، ج 3، 517].

وهٰذه المعاني الّتي ذكرت هي كالآتي:

أوّلًا: يســتعمله المناطقة بمعنى الاحتمال المرجوح في القضيّة المصدّق بها تصديقًا ظنّيًّا، فإنّ الظنّ هو عبارةٌ عن ترجيح أحد طرفي النقيض في القضيّة مع احتمال الطرف الثاني، فهٰذا الاحتمال المتعلّق بالطرف الثاني هو ما يطلق عليه الوهم بحسب هٰذا الاستعمال.

ثانيًا: يستعمل في علم النفس الفلسفيّ بمعنى الإدراك الوهميّ: وهو إدراك المعــاني المجرّدة الجزئيّة المتعلّقة بصورةٍ محسوســةٍ أو متخيّلةٍ، قال الجرجانيّ في (التعريفات): «الوهم: هو ادراك المعنى الجزئيّ المتعلّق بالمعنى المحسوس» [الجرجانيّ، كتاب التعريفات، ص 112].

ثالثًا: يســتعمل كذٰلك في علم النفس الفلســفيّ بمعنى القوّة الّتي تدرك المعاني الجزئيّة المتعلّقة بالصور المحسوســة أو المتخيّلة، فتسمّى بالواهمة أو قوّة الوهم، قال الجرجانيّ: (الوهم: هو قوّةٌ جســمانيّةٌ للإنســان محلّها آخر التجويف الأوســط من الدماغ، من شــأنها إدراك المعاني الجزئيّة المتعلّقة بالمحسوسات، كشجاعة زيدٍ وسخاوته، وهٰذه القوّة هي الّتي تحكم بها الشاة أنّ الذئــب مهروبٌ عنه، وأنّ الولد معطوفٌ عليــه، وهٰذه القوّة حاكمةٌ على القوى الجســمانيّة كلّها، مستخدمةٌ إيّاها اســتخدام العقل للقوى العقليّة بأسرها» [الجرجانيّ، كتاب التعريفات، ص 112].

فالمتحصّل: أنّ قــوّة الوهم في هٰذا البحث هي بمعــنى المبدإ الّذي يمكن النفس من الانفعال عن عالم المحسوسات، فيرتسم فيها معنًى جزئيٌّ متعلّقٌ بصورةٍ محسوسةٍ أو متخيّلةٍ، كحبّ الأمّ أو عداوة الذئب.

قوّة الوهم ومدركاتها

قوّة الوهم هي قوّة إدراكٍ جسمانيّةٍ وظيفتها إدراك معانٍ متعلّقةٍ بالأمور المحسوسة لا يدركها نفس الحسّ، قال بهمنيار: «وها هنا معانٍ لا يدركها الحسّ كالمعنى الّذي ينفّر الشاة عن الذئب، بل كالإنسانيّة والشكليّة والعدديّة، لا مجرّدة بل مأخوذةٌ مع شخصٍ محسوسٍ منتشرٍ، ولا محالة أنّ النّفس تدركها بواسطة قوّةٍ بدنيّةٍ، والقوّة الّتي بها تدركها تسمّى وهمًا» [بهمنيار، التحصيل، ص 782].

وهي مشتركةٌ بين الحيوان والإنسان، قال الشيخ الرئيس: «قوّة الوهم، و هى الّتي تدرك في المحسوسات معاني غير محسوسةٍ، والدليل على أنّ في الحيوان مثل هٰذه القوّة أنّ الشاة إذا رأت الذئب خافت وهربت، فقد أدركت لا محالة صورته وشخصه وأدركت عداوته ومضادّته، وإذا رأت السخلة الّتي ولدتها حنّت، فقد رأت إذن شخصها وأدركت ملاءمتها، وكذٰلك الحيوان يميّز أليفه والمحسن إليه ويقصد متابعته، ويدرك مضادّة المسيء إليه من الناس فيهرب منه ويقصده بالشّر، ومحالٌ أن يدرك الحسّ ما ليس بمحسوسٍ أو الخيال. فبقي أنّ في الحيوان قوّةً مدركةً لهٰذه المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات، و تسمّى هٰذه القوّة الوهم» [ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص 93].

وأما مرتبة الإدراك الوهميّ، هي عبارة عن إدراك المعنى المجرّد لا تمام التجرّد، بل مخلوطًا بالعوارض المادّيّة المحسوسة كاللون والشكل والرائحة، فإنّ قوّة الوهم تتعدّى على الخيال في التجريد؛ لأنّها قوّةٌ تدرك من المحسوس ما لا يناله الحسّ، فإنّ من يرى الوردة يدرك بحسّه شكلها ولونها ورائحتها، ويدرك أيضًا شيئًا آخر وهو جمال هٰذه الوردة، وهٰكذا إدراك معنى العدوّ أو الضارّ من صورة الذئب، فإنّ الحسّ لا يدرك إلّا العوارض المحسوسة؛ وأمّا أنّ هٰذا جميلٌ أو ضارٌّ أو عدوٌّ ومنفورٌ عنه فالّذي يدركه هو قوّة الوهم، وهي وإن استثبتت وحفظت المعنى غير المحسوس بعد غياب المحسوس، لٰكنّها لا

تجرّده تجريدًا تامًّا، بل تحفظه مع ما تعلّق به من صورةٍ خياليّةٍ، فكان الوهم لا يدرك معنى صرفًا بل مخلوطًا.

فالوهم قوّةٌ تدرك من المحســوس ما لا يحسّ؛ مثل القوّة الّتي في الشــاة إذا أشبحت صورة الذئب في حاسّة الشــاة... والوهم لا يدرك معنًى صرفا بل خلطًا، و لٰكن يستثبته بعد زوال المحسوس... بزوائد وغواشّ من كمٍّ وكيف وأين ووضع. [ظ: آل ياسين، الفارابيّ في حدوده ورسومه، ص 650]

القيمة المعرفيّة لمدركات الوهم

لا شكّ أنّ الوهم يساعد النفس على إدراك المعاني المجرّدة المتعلّقة بالأمور المادّيّة المحسوســة، كحبّ الأمّ والحنــين إليها، والضارّ المخــوّف المتعلّق بالذئــب، أو الجمال المتعلّق بالوردة وما شــابه ذٰلك، ويمكن أن تكون هٰذه الإدراكات الجزئيّة مبــدأً لإدراك معانيها الكلّيّــة، حيث تجرّدها القوّة العاقلة ممّا يعلق بها من عوالق المادّيّات، فتنتزع معنى الحبّ والحنين والضارّ والمخوف وما شابه.

كذٰلك تساعد قوّةُ الوهم القوّةَ العاقلة في الحكم في الأمور المادّيّة المحسوسة، والعقل يوافق على حكمها ويؤيّده، كالحكم بضرورة أن يشــغل الجسم مكانًا وحيّزًا من الفراغ، أو استحالة أن يشغل جسمان مكانًا واحدًا في آنٍ واحدٍ، أو ضرورة أن يكون لكلّ جسمٍ زمانٌ يحدّد عمود تقادم ذٰلك الجسم.

ولٰكن لو أراد العقــل الحكم في الأمور المجرّدة ليثبت لها ما يليق بها، أو ينفي عنها لوازم الأمور المادّيّة، فإنّ الوهم يعارض العقل أشــدّ معارضةٍ، بل ويثبت لتلك الأمور المعقولة الأحكام الّتي أَلِفها للأمور المادّيّة المحسوســة؛ وذٰلــك لأنّ الوهم تابعٌ للحسّ في إدراكاته كما تبيّن ممّا ســبق، إذ إنّه يدرك

معاني في الأمور المحسوسة أو المتخيّلة، فكان وبسبب الخلط في مدركاته، يؤثّر على العقــول غير المدرّبة على إدراك المعاني المجرّدة تجريدًا تامًّا، فتثبت بعض أحكام المحسوسات للمعاني الصرفة، على وفق ما عهده الوهم في المحسوسات، كحكــم العقول الواقعة تحت تأثير الوهم بكون كلّ موجودٍ لا بدّ أن يكون في مكانٍ أو في جهةٍ أو في زمانٍ؛ وذٰلك تبعًا لما اعتاده الوهم في كلّ المحسوســات الّتي صادفها أنّها كانت كذٰلك، وهي أحكامٌ يكذّبها العقل الصريح لمخالفتها لما قام عليه البرهان الجامع للشرائط عنده، ومثل هٰذه الأحكام هي المســمّاة بالوهميّات الصرفة.

قال الرازيّ: «الوهميّــات: وهي قضايا كاذبةٌ يحكم بها الوهم في أمورٍ غير محسوسةٍ، وإنّما قيّد بالأمور غير المحسوسة؛ لأنّ حكم الوهم في المحسوسات ليس بكاذبٍ، كما إذا حكم بحسن الحسناء وقبح الشوهاء؛ وذٰلك لأنّ الوهم قوّةٌ جسمانيّةٌ للإنســان تدرك بها الجزئيّات المنتزعة من المحسوسات، فهي تابعة للحسّ، فإذا حكم على المحسوســات كان حكمًا صحيحًا، وإن حكم على غير المحسوســات بأحكامها كانت كاذبةً، كالحكم بأنّ كلّ موجودٍ مشارٌ إليــه، وأنّ وراء العالم فضاءً لا يتناهى» [القطب الــرازيّ، تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشمسيّة، ص 464 و465].

ومثل هٰــذه الأحكام لها خصائص لا بدّ من الالتفــات إليها والتنبّه لها، خصوصًا لمن يريد أن يبحث في عالم التجرّد والإلٰهيّات، ومن أهمّها:

أوّلًا: إنّ هٰذا الضرب من الأحكام له تأثيرٌ قويٌّ في النفس، فتكاد أن تشابه الأحكام الأوّليّة البدهيّة؛ وذٰلك لتناظرهما في كون كلٍّ منهما بحســب الطبع الّذي فطر عليه الإنســان، فإنّه فطر على إدراك الأشياء بحسب طبعه بتوسّط الحواسّ، وبتبعها الوهم، وكذٰلك حكم النفس في الأوّليّات، فإنّ الحاكم فيها

هو قوّة العقل في طوره الفطريّ، ومرتبته البسـيطة المشتركة بين كلّ الناس؛ ولهٰذا لا يعارض الوهم أحكام العقل الأوّليّة الفطريّة. [ظ: الطوسيّ، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 222]

الثـاني: أنّ الوهميّات تكاد أن تكون مشـهورةً لـولا معارضة الديانات الحقيقيّـة والعلوم الحكميّة لها، ولا يكاد غير المتـأدّب بأحكامها أن يقاوم تأثير الوهم عليه؛ لشدّة استيلائه وهيمنته عليه. [ظ: المصدر السابق]

التعارض بين المدركات الوهميّة والعقليّة وسببه

إنّ عمليّـة التحليل والحكم بإثبات شيءٍ لشيءٍ على نحو الضرورة أو نفيه عنه على نحو الضرورة أيضًا، أو إمـكان كلٍّ من الثبوت والنفي؛ إنّما هو فعل القوّة العاقلة في الإنسـان، ولٰكن ما يجب الالتفات إليه أنّ ذٰلك لا يتمّ دائمًا على أساس مدركات العقل الصرفة، بل في كثيرٍ من الأمور تحتاج القوّة العاقلة إلى أن تستعين بغيرها كالحسّ والخيال والوهم لإثبات الحكم أو نفيه؛ ولأجل ذٰلـك قد يحصل التداخل في معطيات هٰذه القـوى في كثيرٍ من الأحكام الّتي تريد أن تمارسها القوّة العاقلة في موضوعاتٍ شتّى، وخاصّة الموضوعات ذات الطبيعة المجرّدة الّتي لا تكون إلّا معقولةً صرفًا.

ولأجل أن يضبط الإنسـان تفكيره ويضمن صحّة اسـتدلالاته، فلا بدّ عليـه أن يحفظ مراتب تلك الموضوعات وأحكامهـا، وأن يعرف ما له دخلٌ في اقتناص حقائقهـا وأحكامها من قواه الإدراكيّة؛ ليكـون قادرًا على فكّ التداخل الّذي يحصل بين معطيـات تلك القوى الإدراكيّة، فيثبت الأحكام للموضوعات أو ينفيها عنها على أسـاس مـا لتلك الموضوعات من خصائص ذاتيّةٍ وأحوالٍ واقعيّةٍ.

والعقل هنا مثلًا عندما ينتقل من عالم المحسوسات المادّيّة على أساس قواعد فطريّةٍ أوّليّةٍ إلى إثبات مبدإٍ لهٰذا العالم المحسوس، تكون طبيعته خلاف طبيعة هٰذا العالم، فإن العقل يحكم بذٰلك وينفي عنه لوازم هٰذا العالم من الجسميّة ولوازمها، كقبول الإشارة الحسّيّة والجهة والكون في زمانٍ ومكانٍ، وقبوله للحركة والصعود والنزول وما شابه ذٰلك، ولٰكنّ الوهم يعارض ذٰلك ولا يقبله أبدًا؛ لأنّه على خلاف ما اعتاده، فهو يحكم بأنّ كلّ موجودٍ محسوسٌ، ويسلّم أنّ للمحسوسات مبادئ، وأنّ مبادئ المحسوسات قبل المحسوسات وما يكون قبل المحسوسات لا يكون محسوسًا، ولٰكنّه إذا وصل إلى النتيجة امتنع عن قبولها؛ لكون الوهم تابعًا للحسّ في مدركاته، فهو لا يدرك إلّا المحسوس، وإن أدرك غير المحسوس فلا يدركه إلّا على نحو المحسوس، فيحكم عليه بأحكام المحسوسات فيغلط في حكمه، فهو لا يدرك موجودًا إلّا وهو في زمانٍ ومكانٍ ومتحرّكٍ وغير ذٰلك.

قال ابن سينا: «من المعلوم أنّ المحسوسات إذا كان لها مبادئ وأصولٌ كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسةً، ولم يكن وجودها على نحوٍ وجود المحسوسات، فلم يكن أن يتمثّل ذٰلك الوجود في الوهم؛ ولهٰذا فإنّ الوهم نفسه وأفعاله لا يتمثّل في الوهم؛ ولهٰذا لا يكون الوهم مساعدًا للعقل في الأصول الّتي ينتج وجود تلك المبادئ فإذا تعدّيًا معًا إلى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلّم موجبة» [الطوسيّ، شرح الإشارات والتنبيهات، ج1، ص 222].

الدور السلبيّ للوهم في بناء العقيدة

إنّ هٰذا النوع من القضايا لها تأثيرٌ سلبيٌّ كبيرٌ على ابتناء رؤية الإنسان العقديّة، وخصوصًا فيما يتعلّق بعالم الغيب والإلٰهيّات، فصحيحٌ أنّ الإنسان

يمكنه أن يدرك الموجودات المحسوسة بحواسّــه، والمعاني المجرّدة المتعلّقة بها بوهمه، وهو إدراكٌ طبعيٌّ له، ولٰكنّه لو أدرك بعقله الفطريّ أنّ لها مبادئ قبلها، وأنّها لا تكون محسوســةً، ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات، عجز الوهــم عن إدراك وجودها تبعًا لعجز الحسّ عــن ذٰلك؛ ولهٰذا لا يكون الوهم مساعدًا للعقل في الوصول إلى تلك المبادئ وإثبات أحكامها، بل يعارضه أشدّ معارضةٍ، فإنّ العقل يؤلّف قياســاتٍ من قضايا لا ينازعه الوهم فى صحّتها؛ لكون الاعتقاد بها بحســب العقل الفطريّ البســيط، ولا في كون التأليف منتجًا، ولٰكن لو تعدّى العقل الصريح إلى النتيجة، عارضه الوهم أشدّ معارضةٍ وامتنع عن التسليم بالنتيجة رغم قبوله مقدّماتها لمخالفتها للحسّ.

قال ابن ســينا: «وأمّا القضايــا الوهميّة الصرفة، فــهي قضايا كاذبةٌ إلّا أنّ الوهم الإنســانيّ، يقضي بها قضاء شــديد القوّة؛ لأنّه ليس يقبل ضدّها ومقابلها بسبب أنّ الوهم تابعٌ للحسّ فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 34].

فمن تعرّض إلى مسألة الذات الإلٰهيّة المقدّسة وصفاتها، وحيث كانت هٰذه الموضوعات من ســنخ المعقولات المحضة الّتي لا يتعلّق الحسّ وما يتبعه من الخيال والوهم بها بوجهٍ، فمن لم تكن قواه العاقلة مدرّبةً على قبول مثل هٰذه الموضوعات وإثباتها فــزع إلى خياله ووهمه، فما أمكنه تخيّله أو توهّمه أثبته وإن كان في نفسه محالًا بحسب حكم العقل، كإثبات الجوارح كاليد والعين، أو إثبــات الصعود والــنزول والحركة، وإثبات الجهة وما شــابه ذٰلك للباري سبحانه وتعالى، وما عجز خياله ووهمه عن إدراكه رفضه وحكم باستحالته، ككون الباري ليس في زمانٍ أو مكانٍ بل هو خارج الزمان والمكان، وأنّ جميع الموجودات من أوّلها إلى آخرها مســتويةٌ النســبة إليه، ليس فيها متقدّمٌ ولا متأخّرٌ عنده، فلا بدّ من تأويل النصوص الدينيّة الّتي تذكر مثل هٰذه الأمور

وتثبتها لله سبحانه وتعالى، وحملها على ما يتناسب مع تقدس شأنه الّذي تثبته بديهة العقل، ونصّت عليه محكمات النصوص الشرعيّة.

ولهذا حذّر حملة الدين الإلٰـهيّ القويم من تأثير الخيال والوهم عند الإنسان في معرفة الذات المقدّسة وصفاتها وأفعالها، فعن الأمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «كلّما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوقٌ مصنوعٌ مثلكم، مردودٌ إليكم، ولعلّ النمل الصغار تتوهّم أنّ لله ـ تعالى ـ زبانيتين، فإنّ ذٰلك كمالها، ويتوهّم أنّ عدمها نقصانٌ لمن لا يتّصف بهما، وهٰذا حال العقلاء فيما يصفون الله ـ تعالى ـ به» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 66، ص 93].

وعن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: «ما توهّمتم من شيءٍ فتوهّموا الله غيره» [الكلينيّ، الكافي، ج 1، ص 101].

والأمثلة على الوقوع تحت تأثير الوهم في بحث الذات أو الصفات كثيرةٌ جدًّا، ولأجل أن نخرج عن حالة التنظير المحض نذكر هنا مثالًا واحدًا لذٰلك، وهو القول بنزول الله ـ تعالى ـ إلى السماء الدنيا، فهٰذا الشيخ ابن العثيمين وهو من كبار علماء السلفيّة المعاصرين عندما سئل عن حديث أبي هريرة الّذي نسبه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله: «يتنزل ربّنا ـ تبارك وتعالى ـ كلّ ليلةٍ إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له؟!» [البخاريّ، صحيح البخاريّ، ج 7، ص 149].

قال في الجواب: «هٰذا الحديث حديثٌ عظيمٌ ذكر بعض أهل العلم أنّه بلغ حدّ التواتر عن النبيّ، ولا شكّ أنّه حديثٌ مستفيضٌ مشهورٌ، وقد شرحه شيخ الإسلام ابن تيمية بكتابٍ مستقلٍّ؛ لما فيه من الفوائد العظيمة، ففيه ثبوت النزول لله ـ سبحانه وتعالى ـ لقوله: "يتنزل ربّنا"، والنزول من صفات الله

الفعليّة؛ لأنّه فعلٌ، وهٰذا النزول نزول الله نفسه حقيقةً؛ لأنّ الرسول إضافه إلى الله، ونحن نعلم أنّ الرســول أعلم الناس بالله، ونعلم كذٰلك أنّ الرسول أفصح الخلق، ونعلم كذٰلك أنّه أصدق الخلق فيما يخبر به، فليس في كلامه شيءٌ من الكذب، ولا يمكن أن يتقوّل على الله ـ تعالى ـ شيئًا لا في أسمائه، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، ولا في أحكامه، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾. ونعلم كذٰلك أن رسول الله ﷺ أنصح الخلق، وأنه ﷺ لا يساويه أحدٌ من الخلق في النصحية للخلق، ونعلم كذٰلك أنّه ﷺ لا يريد من العباد إلّا أن يهتدوا، وهٰذا من تمام نصحه أنّه لا يريد منهم أن يضلّوا، فهو ﷺ أعلم الخلق بالله، وأنصح الخلق للخلق، وأفصح الخلق فيما ينطق به، وكذٰلــك لا يريد إلّا الهداية للخلق، فإذا قال: "ينزل ربّنا" فإنّ أيّ إنسانٍ يقول: خلاف ظاهر هٰذا اللفظ قد اتّهم النــبيّ ﷺ إمّا بأنّه غير عالمٍ، فمثلًا إذا قال: المــراد ينزل أمره. نقول: أنت أعلم بالله من رســول الله ﷺ فالرسول يقول: "ينزل ربنا" وأنت تقول: ينزل أمــره أأنت أعلم أم رســول الله؟! أو أنّه اتهمه بأنــه لا يريد النصح للخلق حيث عمى عليهم فخاطبهم بما يريد خلافه، ولا شــكّ أنّ الإنســان الّذي يخاطب الناس بما يريد خلافه غــير ناصحٍ لهم؛ أو نقول: أنت الآن اتّهمت الرسول ﷺ بأنّه غير فصيحٍ، بل هو عييٌّ يريد شيئًا ولٰكن لا ينطق به، يريد ينزل أمر ربّنا ولٰكن يقول: ينزل ربّنا؛ لأنّه لا يفرّق بين هٰذا وهٰذا، فكلامك هٰذا لا يخلو من وصمة الرســول ﷺ فعليك أن تتّقي الله، وأن تؤمن بما قال الرســول ﷺ من أنّ الله ـ تعالى ـ نفســه ينزل حقيقة» [العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، ج1، ص 203 و204].

هٰذا وقد أشــار الهداة الميامين من آل محمّدٍ ﷺ إلى هٰذه الشبهة والوهم، فعن يعقوب بن جعفرٍ الجعفريّ، عــن أبي إبراهيم ﷺ قال: «ذكر عنده قومٌ

يزعمون أنّ الله ـ تبارك وتعالى ـ ينزل إلى السـماء الدنيا، فقال : إنّ الله لا يـنزل ولا يحتاج إلى أن ينزل، إنّما منظره في القرب والبعد سـواءٌ، لم يبعد منه قريـبٌ، ولم يقرب منه بعيدٌ، ولم يحتـج إلى شيءٍ، بل يحتاج إليه وهو ذو الطـول لا إلٰه إلّا هو العزيز الحكيم، أمّا قول الواصفين: إنّه ينزل ـ تبارك وتعالى ـ فإنّما يقول ذٰلك من ينسـبه إلى نقصٍ أو زيادةٍ، وكلّ متحرّكٍ محتاجٌ إلى من يحرّكه أو يتحرّك به، فمن ظنّ بالله الظنون هلك، فاحذروا في صفاته من أن تقفوا له على حدٍّ تحدّونه بنقصٍ أو زيادةٍ، أو تحريكٍ أو تحرّكٍ، أو زوالٍ أو استنزالٍ، أو نهوضٍ أو قعودٍ؛ فإنّ الله جلّ وعزّ عن صفة الواصفين ونعت الناعتـين وتوهّم المتوهّمين، وتوكّل على العزيز الرحيم الّذي يراك حين تقوم، وتقلّبك في الساجدين» [الكلينيّ، الكافي، ج1، ص 125].

فلسفة الصفات السلبيّة في مقابل مثبتات الوهم

يذكر في البحـوث العقديّة الكلاميّـة أو الفلسـفيّة مصطلح الصفات السـلبيّة للباري سبحانه وتعالى، ويقصدون بها الصفات الّتي تكون مسلوبةً عن الذات المقدّسة وسـبب كونها مسلوبة أنّها تعبّر عن نقصٍ لا يتناسب مع كمال الذات المطلق، ولٰكنّ هٰذا النقص قد يتوهّم الإنسـان اتّصاف الذات به تعالت وتقدّست، قال السيّد الكلبايكانيّ: «إنّ التجسّم من الصفات السلبيّة، وهي صفاتٌ يجب الاعتقاد بنزاهة سـاحة قدس الله ـ تعالى ـ وبراءته عنها» [الكلبايكانيّ، نتائج الأفكار، ص212]

خصوصًا بالنسـبة لتلك الصفات الّتي تعبّر عن صفة كمالٍ بالنسبة إلى عالم المادّة والجسمانيّات، كالحركة؛ فإنّها تعتبر صفة كمالٍ بالنسبة للجسم؛ إذ إنّ الجسـم المتحرّك كالحيوان أفضل وأكمل من الجسـم الساكن كالحجر والجمادات، فالحركة تساعد على إنجاز الأفعال والكمالات، وواضحٌ بالوجدان أنّ الّذي يمشي على رجليه أكمل من الشخص المُقعد.

فقد يُتوهّم ثبوت مثل هٰذه الصفة لذات الباري سبحانه وتعالى، والحال أنّ هٰذا وهمٌ محضٌ؛ لأنّ ذات الباري من سنخ المجرّدات الثابتة الّتي لا تحتاج إلى الحركة أبدًا، بل إنّه ﴿إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [سورة آل عمران: الآية 47]، نعم الحركة كمالٌ بالنسبة للنشأة المادّيّة الجسميّة، ولٰكنّها تعدّ نقصًا بالنسبة للنشأة المجرّدة الثابتة.

قال صدر المتألّهين: «اعلم أنّ الصفات إمّا سلبيّةٌ وإمّا ثبوتيّةٌ، وقد عبّر القرآن عن هاتين بقوله: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [سورة الرحمٰن: الآية 78]، فصفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهة الغير، وصفة الإكرام ما كرمت ذاته بها وتجملت، فالأولى سلوب عن النقائص، وجميعها يرجع في حقّه ـ تعالى ـ إلى سلب واحدٍ هو سلب الإمكان عنه تعالى» [صدر المتألّهين، مفاتيح الغيب، ص 253].

وقال الشيخ سبحاني في توضيحها: «إنّ صفاته ـ سبحانه ـ تنقسم إلى قسمين: ثبوتيّةٍ وسلبيّةٍ، أو جماليّةٍ وجلاليّةٍ. فإذا كانت الصفة مثبتةً لجمال في الموصوف ومشيرةً إلى واقعيّةٍ في ذاته سمّيت (ثبوتيّةً ذاتيّةً) أو (جماليّةً)، وإذا كانت الصفة هادفةً إلى نفي نقصٍ وحاجةٍ عنه ـ سبحانه ـ سمّيت (سلبيّةً) أو (جلاليّةً). فالعلم والقدرة والحياة من الصفات الثبوتيّة المشيرة إلى وجود كمالٍ وواقعيّةٍ في الذات الإلٰهيّة. ولٰكنّ نفي الجسمانيّة والتحيّز والحركة والتغيّر من الصفات السلبيّة الهادفة إلى سلب ما هو نقصٌ عن ساحته سبحانه.

إنّ علماء العقائد حصروا الصفات الجماليّة في ثمانيةٍ، وهي: العلم، القدرة، الحياة، السمع، البصر، الإرادة، التكلّم، والغنى، كما حصروا الصفات السلبيّة في سبعٍ وهي أنّه ـ تعالى ـ ليس بجسمٍ ولا جوهرٍ ولا عرضٍ، وأنّه غير مرئيٍّ ولا متحيّزٌ ولا حالٌّ في غيره ولا يتّحد بشيءٍ.

غير أنّ النظــر الدقيق يقتضي عدم حصر الصفــات في عددٍ معيّنٍ، فإنّ الحقّ أن يقــال إنّ الملاك في الصفات الجماليّة والجلاليّــة هو أنّ كلّ وصفٍ يعــدّ كمالًا، فالله متّصفٌ به، وكلّ أمرٍ يعتبر نقصًــا وعجزًا فهو منزّهٌ عنه، وليس علينا أن نحصر الكماليّة والجلاليّة في عددٍ معيّنٍ» [ســبحاني، الإلٰهيّات، ص 82 – 83].

نتائج البحث

بعد أن تمّ البحث فلا بدّ من الخروج بنتائج منه تنفعنا في أبحاثنا وتأمّلاتنا العقديّة، وهي:

1. أنّ الله ـ تعــالى ـ قــد زوّد النفس الإنســانيّة بمجموعــةٍ من القوى الإدراكيّة، تنفع في التعامل مع مدركاتٍ شتّى، ولكلّ واحدةٍ نوعٌ من المدركات تخصّها، فمثلًا العين تدرك المبصرات كالألوان والأشكال ولا تدرك الملموسات مثلًا، فمن اســتعملها ليحكم مثلًا بكون الجسم ذا اللون الأحمر حارٌّ، فقد يقع في الغلط؛ لأنّه قد استعمل الآلة غير الصحيحة؛ إذ ليس كلّ جسمٍ أحمر حارًّا.

2. من تلك القوى هي قوّة الوهم، وهي تنفع الإنســان وتساعده في إدراك المعــنى المجرّد الجزئيّ الّذي يتعلّق بالأمور المحسوســة، كحبّ الأمّ والحنين إليها، وعداوة الذئب وكونه ضارًّا، وكذٰلك بالنســبة إلى الأحكام الّتي تتعلّق بالأجسام المحسوسة، ككون كلّ جســمٍ يشغل حيّزًا من الفضاء وهو المكان الخاصّ به، وكون اجتماع جسمين في مكانٍ واحدٍ في آنٍ واحدٍ محالًا، ولٰكن لو تعدّى الإنســان واســتعملها في الحكم على غير المحسوسات، فسيقع في الغلط لا محالة.

3. أنّ الأحكام الّتي تتمّ بمساعدة قوّة الوهم تكون بتبع الحسّ والخيال؛ ولذٰلك تكون شديدة التأثير على النفس بحيث تصدّق بها بقوّةٍ، ولا تقبل ما يناقضها؛ ولهٰذا عدّها المناطقة من صنف القضايا المسلّمة.

4. أنّ الوقوع تحت تأثير قوّة الوهم عند البحث في الإلٰهيّات وخصوصًا الذات المقدّسة وصفاتها يوقع الإنسان في الغلط، ونسبة أمورٍ إلى الذات المقدسة أو وصفها بصافاتٍ لا تتناسب مع شأنها تتعالى وتتقدّس عنها، فلا بدّ من الحذر الشديد عند التعرّض لذٰلك، وكلّ ما يرد من ذٰلك في النصوص الدينيّة الشريفة كيد الله وعين الله وما شابه يجب حمله على المعنى المجازيّ بما يتناسب مع تقدّس الذات الإلهيّة، والقرينة على ذٰلك تكون الأحكام العقليّة القطعيّة بعدم إمكان اتّصاف الذات بذٰلك، أو النصوص المحكمة الّتي نفت ذٰلك عنه ـ تعالى وتقدّس ـ كقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: الآية 11].

5. لا بدّ من التضلّع في العلوم والاستدلالات العقليّة المحضة قبل الدخول في أبحاث الإلٰهيّات؛ لأنّ موضوعاتها من سنخ المجرّدات الّتي لا تقع تحت إدراك الحسّ، ولا ما يتبع الحس كالخيال والوهم، ومن لا يستطع التخصّص في ذٰلك، فعليه أن لا يدخل التحقيق في تلك الأبحاث أو يتصدّى للإعطاء الرأي فيها؛ لأنّه سيكون في مضنّة الوقوع تحت أحكام الوهم والخيال.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

1. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، دار البلاغة للنشر والتوزيع، قم المقدسة، الطبعة الأولى، سنة النشر: 1418 هـ.
2. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، مكتبة الإعلام الإسلامي، بيروت، سنة: 1404 هـ.
3. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، رسائل ابن سينا، منشورات بيدار ـ قم، سنة النشر: 1400 هـ.
4. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، رسالة أحوال النفس، دار ببليون ـ باريس، سنة الطبع: 2007م.
5. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، عيون الحكمة، دار القلم بيروت، الطبعة الثانية، سنة النشر: 1980م.
6. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، المبدأ والمعاد، مؤسسة الدراسات الإسلامية، طهران، سنة النشر: 1404 هـ.
7. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، نشر أدب الحوزة ـ قم ـ إيران، 1405هـ.
8. البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، صحيح البخاري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1981م.
9. بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، منشورات جامعة طهران، 1417 هـ.
10. الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، نشر ناصر خسرو ـ إيران، 1412 هـ.
11. الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، 1987م.

12. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث ـ لبنان، 1981م.

13. الطوسي، محمد بن محمد بن الحسن، شرح الإشارات والتنبيهات، دار البلاغة للنشر والتوزيع، قم المقدسة، 1417 هـ.

14. العثيمين، محمد بن صالح بن محمد، مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمعها ورتبها: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، الناشر: دار الوطن ـ دار الثريا، 1413هـ.

15. القطب الرازي، محمد بن محمد، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، منشورات بيدار ـ قم المقدسة، 1426 هـ.

16. الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي، صححه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، الناشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران، الطبعة الثالثة، 1388 ش .

17. الكلبايكاني، محمدرضا، نتائج الأفكار في نجاسة الكفار، بقلم: سماحة الحجة الشيخ علي كريمي جهرمي، نشر دار القران الكريم، قم المقدسة، 1413 هـ.

18. المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء ـ بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1983م.

19. آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، معجم فلسفي، دار الكتب للنشر والتوزيع ـ لبنان، 1405 هـ.

دراساتٌ

دور الأوّليّات العقليّة في البناء العقديّ

د. محمد ناصر

الخلاصة

تسـعى هٰذه المقالة إلى بيان حقيقة الدور الّذي تلعبه الأوّليّات العقليّة في بناء العقيدة، وذٰلك من خلال الإضاءة على كيفيّة دخولها وانبساط حاكميّتها في الممارسة الفكريّة من الاعتراف بالجهل والشكّ والسؤال، مرورًا بمحاولة تحصيل المعرفة وبناء العمليّة الاستدلاليّة، وصولًا إلى عمليّة الاستنتاج في أيّ مجالٍ أو مضمونٍ من مجالات المعرفة ومضامينها. وبالتالي تصل المقالة في النهاية إلى نتيجةٍ مفادها أنّه لا يمكن للعقيدة أن تكون عقيدةً إلّا في طول توافقها مع الأوّليّات العقليّة عامّةً وخاصّةً، ونتيجةً للبناء النظريّ الّذي ينشأ من خلال مراعاتها. وقد تطلّب بيان هٰذا الأمر عرض المراتب الثلاث لإدراك الأوّليّات العقليّة، وتلخيص المراحل الثلاث بخطواتها الّتي يتشكّل منها معيار المعرفة البرهانيّة، وأخيرًا كان لا بدّ من وضع نموذجٍ تطبيقيٍّ لكيفيّة دخول الأوّليّات العقليّة تأسيس جملةٍ من الاعتقادات.

المقدّمة

لطالما قيل إنّ العقل البرهانيّ هو المصدر الرئيسي ـ بل الوحيد ـ في بناء الاعتقادات المتعلّقة بالموجود الإلٰهيّ وصفاته وتدبيره التكوينيّ والتشريعيّ، فجعله كثيرون أساسًا لتحديد ما يُعتقد وما يُتوقّف فيه. وفي المقابل لطالما وقع النزاع حول قدرة العقل على مثل هٰذه الاعتقادات، فبينما أعرض كثيرون عن اعتبارها علميّةً وموضوعيّةً، فلم يعدّوا البحث عنها بحثًا علميًّا، ورفضوا جميع الاعتقادات المتعلّقة بها(*)؛ استعاض آخرون عن العقل ـ كلّيًّا أو جزئيًّا ـ بالمنقولات والمرويّات المسندة إلى الرسل وأئمّة الأديان الإلٰهيّة، أو إلى ما يُدّعى من إشراقٍ وإفاضةٍ مباشرةٍ للمعرفة جرّاء الارتباط بالإلٰه، ورفضوا تبعيّة العقيدة لتقييم العقل وتحكيمه، إلّا في حدود الأوّليّات أو ما يسمّونه بالفطريّات(**).

وغير خافٍ أنّ الرافضين لمطلق تأسيسٍ عقليٍّ للاعتقادات في الموضوع الإلٰهيّ، قد استندوا في ذٰلك إلى رفض امتلاك العقل لأحكامٍ صادقةٍ بنحوٍ مطلقٍ، فحتّى ما يسمى بالأوّليّات العقليّة ليست معلومة الصدق في رأيهم إلّا في حدود المحسوس، ولا علم لنا ـ كما يدّعون ـ بشمولها لموضوعاتٍ كالإلٰه وأفعاله التدبيريّة والتشريعيّة [ديفيد هيوم، تحقيقٌ في الذهن البشريّ؛ إيمانويل كانط، نقد العقل المحض]. وفي المقابل كان القابلون بالعقل بحدود الأوّليّات رافضين لتحكيم العقل فيما عداها، ورفضهم هٰذا كان راجعًا إمّا إلى إنكار قدرة العقل على إرجاع المعرفة العقليّة النظريّة إلى المعرفة الأوّليّة وعدم الثقة

(*) كما هو معلومٌ عن أتباع هيوم وكانط والوضعيّين عمومًا.

(**) كما هو معلومٌ عن الأشاعرة وأهل الحديث والأخباريّين.

بمحاولات الإرجاع الّتي قام بها غيرهم، كما يظهر عند بعضهم [الاسترابادي، الفوائد المدنيّة؛ التفتازانيّ، شرح المقاصد]، وإمّا إلى رفض عموم صدق الأوّليّات العقليّة لكلّ الموضوعات والموجودات كما يظهر عن آخرين. [القيصريّ في مقدّمته لشرح الفصوص؛ القونويّ في رسائله الموجّهة للمحقّق الطوسيّ]

وقد تكرّرت الإشارة عبر القرون من قبل مؤسّسي المنهج العقليّ البرهانيّ تأسيسًا تعليميًّا [أرسطو، كتاب التحليلات الثانية؛ الفارابيّ، صناعة البرهان]، إلّا أنّ الدراية بمنهج العقل البرهانيّ كفيلةٌ في حلّ هٰذه النزاعات؛ فليست كلّ ممارسةٍ عقليّةٍ هي ممارسةٌ تضمن صواب نتائجها، بل إنّ للعقل خمسة أنواعٍ من الممارسات، لكلٍّ منها غرضٌ خاصٌّ؛ وحدها الممارسة البرهانيّة من بينها تتكفّل ببيان ضوابط عمل العقل بالنحو المؤمّن لحصول المعرفة الصائبة حيث توفّرت المبادئ، وعدمها حيث لم تتوفّر. وقد تفرّع على ذٰلك الإشارة إلى أنّه بعد أن كانت غاية العقل في مقام الممارسة البرهانيّة تحصيل المعرفة الصائبة، وكان قوام عمليّة الاعتقاد يتمثّل بالبناء على كون معرفتنا صائبةً، كان من الطبيعيّ والضروريّ في آنٍ، أن يكون موقف العقل البرهانيّ من كلّ الاعتقادات هو ضرورة استنادها في نشوئها وطبيعة مضمونها، إلى معايير الممارسة العقليّة البرهانيّة.

ولمّا كانت المعايير البرهانيّة مؤسّسةً طبق أوّليّات العقل(*)، فهي ليست إلّا عرضٌ لأوّليّات العقل العامّة وما يتبعها من أوّليّاتٍ خاصّةٍ بمقام المعرفة والإدراك، ومحدّدةٌ من جهة علاقتها بتحصيل غايةٍ محدّدةٍ هي المعرفة العلميّة؛

(*) لقد حاولت بيان هٰذه النقطة بالتحديد والتركيز عليها واستقصاءها في كتابي (نهج العقل) في الباب الأوّل منه.

بل ولما كان دور أوّليّات العقل غير منحصرٍ بتحديد معايير الممارسة العقليّة البرهانيّة أو غيرها من الأنحاء الخمسة، فهي تدخل مع التجريبيّات ـ المتقوّمة هي الأخرى بها ـ في تحديد مضمون ما تتمّ عليه الممارسة العقليّة البرهانيّة، بحيث تنحصر مضامين المعارف الحاصلة بالنحو الصحيح، والملازمة للصدق، بكونها مؤلّفةً من أوّليّاتٍ وتجريبيّاتٍ مباشرةٍ أو من أخرى مؤلّفةٍ منها، وما عدا ذٰلك يبقى في دائرة المتوقّف فيه، طالما أنّه ليس مخالفًا لهما أو لما نتج عن التأليفات الحاصلة منهما؛ كانت النتيجة لكلّ ذٰلك، وبنحوٍ بيّنٍ بنفسه، أنّ الأوّليّات العقليّة ـ عامّةً وخاصّةً ـ هي العماد الأساس في دعوى قدرة العقل وحاكميّته على مقام الاعتقاد(*)، وهٰذا ما يجعل قيمة البناء النظريّ للعقل البرهانيّ تابعةً لقيمة أوّليّاته، ولا يمكن الفصل بينهما.

ولأجل الإضاءة أكثر على هٰذه النقطة بالتحديد، وبالنحو المناسب لهٰذه العجالة، سوف أعمد إلى بيانٍ مختصرٍ لمعنى دوران الاعتقادات النظريّة مدار الأوّليّات العقليّة، سواءٌ في معايير حصولها، أو في طبيعة مضامينها، وهٰذا ما يستدعي بطبيعة الحال تقديم مجموعةٍ من المبادئ تتعلّق بكلٍّ من الأوّليّات العقليّة والاعتقاد، والبناء النظريّ، فإذا ما تمّت المبادئ تمهّدت الطريق لمعاينة الفكرة بوضوحٍ، ورؤية بعض الاعتراضات وهي متفكّكةٌ من نفسها، بعد أن كانت ناشئةً إمّا عن خللٍ في التصوّر أو فسادٍ في المنشإ التلقائيّ للتصديق والحكم.

(*) ليس المقصود إخراج مقام العمل عن التبعيّة للعقل البرهانيّ، ولٰكن هٰذه مسألةٌ أخرى تعرّضتُ إلى أسسها في (القانون العقليّ للسلوك)، وكذا في (نقد الاتّجاهات الأخلاقيّة)، وكلاهما طبع مكتبة ومضات.

مبادئ البحث

- الأوّليّات العقليّة
- الاعتقاد
- البناء النظريّ

1. الأوّليّات العقليّة

وفيما يلي بيـــان طبيعتها، وأنواعها ومراتب إدراكهـــا، ومناط واقعيّتها وعمومها، وبعض ما يتعلّق بها ممّا له دخلٌ في الغرض.

أ. طبيعة الأوّليّات العقليّة

الأوّليّات العقليّة عبارةٌ عن القواعد الّتي يتصوّر العقل أطرافها بنحوٍ بيّنٍ بنفســـه، ويحكم ببعضها على بعضٍ بنحوٍ أوّليٍّ، أي دون الحاجة إلى توسيط معرفةٍ سابقةٍ. وهٰذا ما يعني أنّ منشأ الحكم بها ليس في أمرٍ آخر غير محمولها وموضوعها، فيكون هٰذا الغير حدًّا أوســـط يربط بينهما، فتنقلب الأوّليّات إلى ثانوياتٍ والمســـتقلّ عـــن غيره إلى مفتقرٍ إليه؛ بـــل إنّ حكم العقل على موضوعها ينشأ من كون نفس تصوّر موضوعها بالتجريد أو بالنسبة، وبنحوٍ بيّنٍ متضمّنًا لمحمولها في الموجبات، أو مقابله في السوالب، أو تصوّر محمولها بالتجريد أو بالنســـبة، وبنحوٍ بيّنٍ متضمّنًا لموضوعها في الموجبات أو مقابله في السوالب؛ وذٰلك مثل الحكم بأنّ النقيضين لا يجتمعان، والموجود بغيره لا يوجد بنفسه، وما بالعرض يرجع إلى ما بالذات، وكلّ علاقةٍ فهي إمّا بالعرض وإمّا بالذات، وما للذات بذاتها فهو لها ما دامت هي، وكلّ وصفٍ ليس للذات بذاتهـــا فهو ليس لها ما دامت هي فقـــط. والاثنان ضعف الواحد، والأربعة

نصف الثمانية، والخمسة ليست ضعف الثلاثة، والممتدّ قابلٌ للانقسام، وغير ذٰلك الكثير.

وبالجملة، فإنّ الأوّليّات العقليّة هي الأحكام الّتي يقوم بها العقل على موضوعاتٍ دون أن يحتاج في حكمه إلى توسيط أيّ شيءٍ آخر غير ذات الموضوع والمحمول اللذين يكونان بيّنين بنفسيهما في التصوّر عند العقل، سواءٌ كان مصدر التصوّر الحسّ أو الوجدان الباطنيّ أو العقل الصرف في طول ملاحظته للوجدانيّات والمحسوسات، وسواءٌ كان التصوّر لهما بصرفهما أو بالنسبة إلى غيرهما. [الفارابيّ، المنطقيّات، المجلّد الأوّل، صناعة البرهان، الفصل الأوّل؛ ابن سينا، الشفاء، المجلّد الرابع في المنطق، صناعة البرهان، المقالة الأولى]

ب. أنواع الأوّليّات العقليّة

بعد بيان طبيعة الأوّليّات العقليّة أنتقل إلى بيان أنّها على نوعين: أوّليّاتٍ عامّةٍ وأوّليّاتٍ خاصّةٍ.

أمّا الأوّليّات العامّة فهي الّتي تكون أطرافها عامّةً لا تختصّ بموجودٍ دون موجود، بل تكون معقولاتٍ عن الموجودات بما هي موجوداتٌ؛ ولذٰلك كانت تعبّر عمّا يمكن تسميته بالعلاقات الوجوديّة الأوّليّة بين الموجودات، مثل: النقيضان لا يجتمعان، والموجود إمّا بالقوّة وإمّا بالفعل، والّذي بالفعل إمّا هو بالفعل دائمًا، وإمّا هو صار بالفعل بعد أن لم يكن كذٰلك، والّذي بالقوّة إمّا مُعَدٌّ بذاته نحو أن يكون بالفعل فقط، أو نحو أن يكون بالفعل ولا يكون على حدٍّ سواءٍ، والّذي بالقوّة وهو مُعَدٌّ نحو أن يكون بالفعل فقط، إمّا أن يكون بحيث يعيقه عائقٌ من خارجٍ أو لا؛ وأنّ الموجود أيضًا إمّا بالذات وإمّا بالعرض، وما بالذات دائميٌّ أو أكثريٌّ، وما بالعرض هو الّذي يقبل التدبير

فقــط، وما بالذات لا يقبلــه، والاتّفاقيّ (وهو ما بالعرض غــير المدبّر) إمّا متســاوٍ أو أقليٌّ؛ وما بالقوّة يحتاج في فعليّته إلى ما هو بالفعل؛ والوحدة مبدأ الكــثرة، والكثرة لا توجد بدون الوحدة؛ وطبيعــة الموجود بالعرض تحدّدها طبيعة أسبابه، وخصوصيّة الفعل مناســبةٌ لخصوصيّة الفاعل، وخصوصيّة الانفعال مناسبةٌ لخصوصيّة المنفعل؛ وغير ذٰلك الكثير. [راجع: أبو نصر الفارابيّ، كتاب الحروف، الباب الأوّل، في بيان معنى الذات والموجود والعرض]

أمّــا الأوّليّات الخاصّــة فهي الّتي تكــون أطرافها معقــولاتٍ بيّنةً عن موجوداتٍ خاصّةٍ، مثل الأربعة نصف الثمانية، والجسم قابلٌ للانقسام، كلّ الإنسان يتحرّك نحو ما يراه كمالًا، الأفكار قد تصيب وقد تخطئ، والمشاعر قد تكون زائفةً وقد تكون غير زائفةٍ، كلّ حركةٍ في متحرّكٍ وغير ذٰلك الكثير الكثير، والأعمّ من الأعمّ أعمّ، والمساوي للمساوي مساوٍ، فإنّ لكلّ موجودٍ من الموجــودات ـ بما فيها الفعل الإدراكيّ إذا مــا أدرك ـ أوّليّاتٍ خاصّةً به تكون منطلقًا لمعرفة أمورٍ أخرى عنه، ولكلّ علمٍ من العلوم أوّليّاتٌ خاصّةٌ بموضوعه وغايتــه، تكون ضمن مبادئه؛ إذ إنّ مبــادئ العلوم أعمّ من أن تكون من الأوّليّات أو التجريبيّات أو المبرهنات في علومٍ أخرى.

وبالجملة تحكي الأوّليّات العامّة عن علاقات الموجودات بما هي موجوداتٌ بمعزلٍ عمّا به موجود كلٌّ منها، أي بمعزل عن خصائصها وأسبابها وطبائعها، أمّــا الأوّليّات الخاصّة، فإنّها تعبّر عن علاقات الموجودات الخاصّة فيما بينها بما لها من خصائص وطبائع، أي من حيث وجودها وما به هي.

ج. مراتب الإدراك للأوّليّات العقليّة

لمّا كانت الأوّليّــات العقليّة العامّة معبّرةً عن علاقاتٍ وجوديّةٍ لا تختصّ

بمضمونٍ دون آخر وطبيعةٍ (ماهيّةٍ / ذاتٍ) دون أخرى، فهٰذا يعني أنّها منطبقة الأحكام على الموجودات كلّها على حدٍّ سواءٍ دون فرق بين طبيعةٍ وطبيعةٍ، إلّا من الجهة الّتي يكون بعضها بحسب طبيعته موضوعًا لأحد متقابلاتها دون الآخر. بيد أنّ تلك الأوّليّات العقليّة العامّة ـ مع ذٰلك ـ لا ينحصر إدراكنا لها وتوجّهنا إليها بأن يكون الفعل، وبنحوٍ مباشرٍ من خلال ألفاظها الاسميّة، بل إنّ إدراكنا لها على ثلاث مراتب:

الأولى: أن نلاحظها باستقلالٍ تامٍّ، أي كمعانٍ اسميّةٍ على عمومها، ونحكي عنها من خلال القيام بالحكم الكلّيّ العامّ، فنحكم بأنّ كلّ موجودٍ إمّا أن يكون بالفعل وإمّا بالقوّة، وإمّا بالذات وإمّا بالعرض، والسبب الفاعل يمكن أن يوجد دون أن يوجد مسبّبه، والسبب الصوريّ يوجد مسبّبه بوجوده، وهٰكذا.

الثانية: أن نلاحظها باستقلالٍ إضافيٍّ، أي بإضافة أسمائها قيودًا في تصوّراتنا عن موجوداتٍ بخصوصها، فنحكم على تلك الموجودات بأحكامها، مثل الطعام إمّا يكفي لإطعامنا جميعًا أو لا يكفي، وانفعال الورقة بالاحتراق مصدره النار، كلّ متحرّكٍ لا بدّ له من محرّكٍ يفعل حركته، وإلّا كانت الحركة للمتحرّك بالعرض وبالذات معًا، والخشب مادّةٌ بالعرض لعمل الكرسيّ لأنّنا يمكن أن نعملها من مادّةٍ أخرى كالحديد، اللون الّذي أرى به هٰذا الحجر ناشئٌ من تأثير الضوء الأزرق، وإلّا فإنّه في ضوء النهار يكون بلونٍ آخر.

الثالثة: أن نلاحظها فقط بالإضافة إلى المعقولات الماهويّة، أي نلاحظها من خلال الهيئات الّتي تكتنف الموادّ، وبالحروف الرابطة بينها، بحيث تكون ملحوظةً آليًّا ضمن تصوّراتنا عن الموجودات دون أيّ توجّهٍ استقلاليٍّ فعليٍّ نحوها، بل بالقوّة القريبة من الفعل فقط؛ فالنار تحرق الورقة والورقة تحترق بالنار، ندرك ذٰلك ونعقله دون أن نلتفت باستقلال إلى الإحراق على

أنّه فعلٌ من فاعلٍ وسببٌ لمسـبّبٍ في موضوعٍ ومادّةٍ، وإلى الاحتراق على أنّه انفعالٌ ومسبّبٌ في موضوعٍ أو مادّةٍ؛ وندرك أنّ الشمس تضيء الغرفة فنرى ما فيها ونشـاهد الأشـياء أمامنا؛ ندرك ذٰلك بكلّ وضوحٍ دون أن نلتفت باسـتقلالٍ بالفعل إلى السببيّة والقابليّة والتأثير العرضيّ وما شاكل ذٰلك من علاقاتٍ ومعانٍ دلّت عليها الهيئات والحروف ضمن تعقّل المعقولات الخاصّة بالموجودات وتصوّرها. ومن هنا يظهـر أنّ هٰذا النحو من الإدراك للعلاقات الوجوديّة هو أوّلها زمانًا بالنسـبة لنا؛ لأنّه أوّل الأنحاء الّتي نتأهّل لإدراكها، ومـا عداه يحتاج إلى توجّهٍ مباشرٍ وتمييزٍ فعليٍّ اسـتقلاليٍّ، وهٰذا ما لا يكون إلّا مع النموّ التدريجيّ، وتبعًا لأغراضٍ تسـتجدّ في شـؤون الحياة، وما عدا ذٰلك فإنّ الإدراك الضمنيّ الآليّ للعلاقات الوجوديّة الّتي تحكي عنها الأوّليّات العقليّة هو الّذي يتيح بداية عمليّة المعرفة والسلوك مع الموجودات الوجدانيّة والمحسوسة، ومن خلالها تتمّ ممارسة الحكم والفعل الوجدانيّ والحسّيّ، أي من خلال تضمّن العلاقات الوجوديّة في تعقّل صور الوجدانيّات والمحسوسـات، فـإنّ كلّ حكمٍ حسّيٍّ وكلّ موقفٍ عمليٍّ مهما كان بسـيطًا فهو يتضمّن عددًا من العلاقات الوجوديّـة المتلائمة مع خصوصيّاته، وذٰلك كالفعليّة والقابليّة والتركيب والبسـاطة والجزئيّة والكلّيّة والوحدة والكثرة والشرطيّة والمانعيّة والسـببيّة والذاتيّة والعرضيّة، وتعيين أحد طرفي النقيض، وتعليق المركّب على أجزائه؛ ولٰكن دون أن يكون أيٌّ منها مدركًا بنحوٍ مسـتقلٍّ بالفعل عن الموادّ والخصوصيّات الّتي نعاين الموجودات من خلالها، أي دون أيِّ ملاحظةٍ استقلاليّةٍ فعليّةٍ لها، إلّا ضمن الموادّ الّتي يكون لها هٰذا النحو من العلاقات الوجوديّة؛ بدءًا من عمليّة الحكم نفسـها الّتي نقوم بها، والعمل نفسه الّذي نمارسـه؛ إذ إنّنا في كليهما نقوم تلقائيًّـا بترجيح أحد طرفي النقيض، ونبني ضمنيًّا بتلقائيّةٍ على دوران الصـدق بينهما؛ كما أنّ كلًّا من الحكم والعمل

قائمان على أســاس العلاقة الســببيّة، ســواءٌ بين الحدث الإدراكي والحدث الإحســاسيّ والمحســوس نفســه، أو بين الحدث الإراديّ والحدث الحركيّ والتغيّر في الموجودات الأخرى الّتي يقع عليها ومعها وبها وفيها الفعل والعمل الّذي نقوم به.

وبعد هٰذا التنويع، يبدو واضحًا أنّ هناك فرقًا بين عدم الالتفات الفعليّ الاستقلاليّ الاسميّ إلى الأوّليّات العقليّة، وبين عدم الالتفات مطلقًا، فمن لا يلتفــت مطلقًا إليها لا يحكم مطلقًــا ولا يلتفت إلى عدم التفاته أصلًا، فأصل الالتفات يقوم على أساس ممارســة العلاقات الوجوديّة بين الموجودات أعني الالتفات الّذي هو فعل، والملتفَت إليه الّذي تعلّق به الفعل، والملتفِت الّذي هو الفاعل؛ فالأوّليّات العقليّــة العامّة محيطةٌ بكلّ عمليّات الإدراك والســلوك، بل بكلّ الموجودات بغضّ النظر عــن الخصوصيّات الّتي تكون لهٰذه الموجودات؛ لأنّها علاقات بين الموجــودات والذوات بما هي موجوداتٌ وذواتٌ بمعزل عن الخصوصيّات، وإنّما توجب الخصوصيّات تخصّصها بنحوٍ من تلك العلاقات دون آخــر، ولأجل ذٰلك كانت العلاقات الوجوديّة عبارة عن الأنحاء الّتي تكون عليها الموجودات في أنّها موجوداتٌ اســتنادًا إلى ما لها من خصوصيّاتٍ؛ لأنّ كلّ موجودٍ إنّما هو موجودٌ بما له من خصوصيّاتٍ، سواءٌ كان بالفعل أو بالقوّة.

وبالجملة، فإنّ العلاقــات الوجوديّة من قبيل الدوران بين القوّة والفعل، وبالذات وبالعرض، والتركيب والبســاطة، وكون التغيّر من القوّة إلى الفعل ومــن الفعل إلى القوّة، وكــون ما بالعرض راجعًا إلى مــا بالذات، وكون ما بالعرض إنّما يكون (هو) بغيره الّذي هو الســبب، وكون الســبب على أنحاءٍ أربعــةٍ، تتعدّد بها أنحاء العلاقة الســببيّة بين الموجــودات، وكون الموجود

المسبّب (الموجود بالعرض) حاصل أسبابه الّتي بها (هو)، أعني الصورة والمادّة والفاعل والغاية.

ثمّ أنواع العلاقة بين الأسباب فيما بينها، من كون الفاعل مغيّرًا ومحرّكًا، والمــادّة متصوّرةٌ بفعل الفاعل وتغييره، والغاية فعليّةٌ بفعليّة الصورة، وكون الموجــود فعليًّا بفعليّة الصورة، والمادّة مناســبةٌ للصــورة ودخيلةٌ في تحديد طبيعتها، وكون الكثرة من الوحدة، ولا كثرة بلا وحدةٍ، وكون الموجود يفعل وينفعل بحســب ما هو في ذاته، والموجود يكون في فعله بحسب ما هو دائميًّا وأكثريًّــا، والتدبير يحصل على الموجودات بأن يحلّ بها ما تقبله ولا يكون لها بذاتها، والموجودات الّتي يحصل لها ما ليس لها بذاتها دون تدبيرٍ فهو يحصل بنحوٍ متســاوٍ في موارد، وبنحوٍ أقلّيٍّ في أخــرى... إلى ما هنالك من علاقاتٍ وجوديّــةٍ، كلّها إنّما نعبّر عنها بالأوّليّات العقليّــة العامّة، من جهة إدراكنا لها على عمومها؛ لأنّها منبسطةٌ بنفس مضمونها وبذاتها على كلّ الموجودات، ومن هٰذه الموجودات عمليّة المعرفة نفســها، بل الجهل والشــكّ بنفسهما، ليس بجنبتهما التكوينيّة فقط، بل أيضًا بجنبتهما المعرفيّة، كما سيأتي.

د. الأوّليّات العقليّة المنطلق الأوّل حتّى للشكّ وادّعاء الجهل والسؤال

ليست الأوّليّات العقليّة أساسًا لمعرفة الموجودات فقط، أو مجرّد تعبيرٍ عن النحو الّذي تكون عليه الموجودات في أنّها موجودةٌ، بل إنّ الشكّ الّذي نمارسه والجهل الّذي ندّعيه وعمليّة التساؤل والطلب الّتي نقوم بها، جميعها تقوم على أساس الأوّليّات العقليّة، ليس تكوينيًّا فقط وكموجوداتٍ، بل ومعرفيًّا أيضًا وبحسب مسوّغ القيام بهما في مقام الممارسة الإدراكيّة، أي أنّ القيام بالشكّ وادّعاء الجهل والســؤال عن المجهول يتضمّن استعمال مجموعةٍ من الأوّليّات

العقليّة، ولست أقصد عدم الالتفات إليها مباشرةً بالفعل، بل ملتفت إليها بالفعل والمباشرة، ولولاها لما أمكن معرفيًّا القيام بالشكّ وادّعاء الجهل وممارسة السؤال، بل لا معنى لشيءٍ اسمه شكٌّ أو جهلٌ أو سؤالٌ حينئذٍ.

ففي كلّ اعترافٍ بالجهل البسيط: بناءٌ على مغايرة الجهل للعلم، وتعيينٌ لأحد طرفي النقيض، وبناءٌ على أنّ هناك موجوداتٍ مغايرةً للذات المدركة، وإقرارٌ بتوقّف إدراكها على توفّر مبادئ مفقودةٍ فعلًا، وإذا حصلت حصل.

وفي كلّ شكٍّ: بناءٌ على مغايرة الشكّ لليقين، وترديدٌ بين النقيضين، وبناءٌ على دوران الصدق بينهما، وعلى توقّف التخلّي عن الشكّ بترجيح أحدهما على امتلاك المعرفة المفقودة فعلًا، وإقرارٌ بأنّ الشكّ مسبّبٌ عن فقدانها.

وفي كلّ سؤالٍ وطلبٍ بناءٌ على مغايرة السؤال للإجابة، وأنّ سبب السؤال غير سبب الإجابة، وأنّ في الإجابة تعيينًا لأحد طرفي النقيض، فإن كان سؤالًا عن السبب، فهو بناءٌ على أنّ بين الموجودات سببيّةً، وإن كان سؤالًا عن الاتّصاف فهو بناءٌ على تردّد الصدق بين النقيضين، وإن كان سؤالًا عن الماهيّة فهو بناءٌ على أنّ للموجودات ذواتًا وماهيّاتٍ بها كانت هي.

وبالجملة، وبغضّ النظر عن أنّ نفس الجهل والشكّ والسؤال هي موجوداتٌ ويجري عليها حكم الأوّليّات، فإنّها وبحسب مضمونها المعرفيّ، متوقّفةٌ في تحقّق مضمونها على البناء التلقائيّ الطبيعيّ على جملةٍ من الأوّليّات العامّة أو الخاصّة بمقام المعرفة، وبدونها لا معنى للجهل والشكّ والسؤال.

واستنادًا إلى هٰذا يظهر أنّ كلّ ما يقال عن أنّ البداية تكون من الشكّ ليس إلّا كلامٌ جدليٌّ مشهور لا محصّل له في ميزان المعرفة البرهانيّة؛ لأنّ كلّ شكٍّ متقوّمٌ معرفيًّا ـ فضلًا عنه تكوينًا ـ بأوّليّاتٍ منها يأخذ معناه كما

أخذ إمكانه، بل إنّ هٰذه الدعوى نفسها تتقوّم بجملةٍ من الأوّليّات المستعملة معرفيًّا بشكلٍ طبيعيٍّ وتلقائيٍّ.

ولٰكن مع ذٰلك، ورغم كون الأوّليّات العقليّة محيطةً بعمليّة المعرفة، وفي كلّ ملاحظةٍ للموجودات، فما الّذي يجعل تلك الأوّليّات العقليّة صادقةً، وهل العجز عن الخروج عن حدودها يعني واقعيّتها؟ هٰذا ما سيأتي تاليًا.

هـ . واقعيّة الأوّليّات العقليّة

بيّنٌ بنفسه أنّ أيّ محاولةٍ للكلام حول سبب واقعيّة الأوّليّات العقليّة، سواءٌ بالنفي أو بالإثبات أو بالشكّ، فهي تتمّ من خلال استعمالها تكوينًا ومعرفيًّا [راجع: أرسطو، التحليلات الثانية، الكتاب الثاني، الفصل الأخير؛ الفارابيّ، المنطقيّات، المجلّد الأوّل، صناعة البرهان، الفصل الأوّل؛ أرسطو، ما بعد الطبيعة، أواخر مقالة الجيم]، فالرافض أو الشاكّ أو الّذي يرى واقعيّتها، كلّهم يعبّرون عن مواقفهم تكوينًا ومعرفيًّا من خلالها، وبالتالي قد يبدو من العبث طرح مثل هٰذا التساؤل، إلّا من خلال التخيّل للألفاظ والربط الخياليّ الظاهريّ بينها، دون أيّ تعقّلٍ للمعاني على حقيقتها.
[أرسطو، ما بعد الطبيعة، أواخر مقالة الجيم]

إلّا أنّ ما أريد بيانه زائدًا على ذٰلك هو نقطةٌ واحدةٌ فقط، وهي أنّ هٰذا السؤال نفسه وبمعزلٍ عن الجواب، يفترض مسبقًا أنّه حتّى تكون الأوّليّات العقليّة ملازمة للصدق بنحوٍ تامٍّ ومطلقٍ، فلا بدّ أن تكون بذاتها صادقةً غير محدودة الصدق بأيّ شيءٍ آخر، وبالتالي غير متوقّفةٍ على أيّ شيءٍ آخر. وهٰذا بنفسه إقرارٌ بقاعدةٍ "كونيّةٍ" ، وهو أنّ ما بالذات هو للذات ما دامت هي؛ وأنّه حتّى يكون هناك صدقٌ ضروريٌّ، فلا بدّ من كون العلاقة بالذات، وغير متوقّفةٍ على سببٍ خارجٍ عنها.

أضف إلى ذٰلك، أنّ ابتناء السؤال على مثل هٰذا الأمر يعدّ إلغاءً للسؤال من أساسه؛ لأنّ ما يكون بذاته صادقًا بلا توقّفٍ له على أيّ شيءٍ آخر، كيف يبحث عن سببٍ لصدقه؟! فالسؤال عن السبب يأتي بعد بيان أنّه بالعرض، والحال أنّ السؤال هنا يدور بين كون الأوّليّات صادقةً بالذات أو بالعرض، وهٰذا ما يستدعي أوّلًا أن ننظر في نفس الأوّليّات ونحوّل السؤال عن السبب إلى السؤال عن كيفيّة حصول الحكم بها، فإذا ما لوحظت كيفيّة حصوله عُلِمَ حينها ما إذا كان بالعرض أو بالذات، فإذا عُلِمَ أنّه بالذات ألغي طلب السبب وأصبح تقييد صدقها على موضوعها ملغيًّا. وحيث إنّ الحكم بالأوّليّات العقليّة قائمٌ على أساس تضمّن ما نحكم به في تصوّر ما نحكم عليه بالتجريد أو النسبة، تضمّنًا بالذات، لم تكن الأوّليّات العقليّة العامّة إلّا وصفًا لحال المعقولات الّتي نعقلها عن الموجودات بما هي موجوداتٌ، أي بمعزلٍ عن خصوصيّة موجودٍ وموجودٍ.

وحيث إنّ مصحّح الحكم بأصل صدق الأوّليّات العقليّة العامّة في الموجودات المحسوسة والوجدانيّة الشعوريّة والإدراكيّة، ليس خصوصيّات تلك الموجودات، بل كونها مجرّد موجوداتٍ، فإنّ هٰذا المصحح نفسه متضمّنٌ في موضوعاتها مهما اختلفت خصوصيّات وطبيعة الموجود؛ ومن هنا، فكما كان مدّعي الشكّ يقبل بشكّه استنادًا إلى الأوّليّات كما يقبل بمعرفته الرياضيّة والهندسية استنادًا إليها، دون أيّ دخالةٍ لخصوصيّات أيٍّ منها؛ فكذٰلك الحال يفترض أن يقبل بها بالنسبة إلى أيّ موجودٍ دون أيّ فرقٍ، إلّا إذا اقتصر على ملاحظة الألفاظ دون معناها، أي خلط بين التخيّل والتعقّل وبين الحكم العقليّ والحكم الوهميّ. [محمد ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، الفصل الثالث، المفتاح الثالث في الفرق بين التعقّل والتخيّل] وقد استقصيت الكلام في هٰذه التفرقة في سلسلة (كيف أعقل) الّتي ستنشر الحلقة الأولى منها قريبًا إن شاء الله.

وتفريعًا على كلّ ذٰلك، يُتنبّه إلى أنّ الأوّليّات العقليّة العامّة ليست إلّا حكايةٌ عن الموجودات كما هي في موجوديّتها؛ ولأجل ذٰلك كان الكلام عن الموجودات ـ مهما كانت طبيعتها ـ إنّما يتم تعقّله وممارسة الإدراك له من خلالها، فكما كانت العلاقات الوجوديّة عبارةً عن الهيكل الوجوديّ للموجودات، كانت الأوّليّات العقليّة عبارةً عن الهيكل الإدراكيّ لممارسة المعرفة على الموجودات، وإلّا لم يمكن أن يكون الإدراك إدراكًا لموجودٍ، بل اختراعًا وتقوّلًا على الواقع؛ ولأجل ذٰلك وجب بالضرورة أن تكون كلّ الأحكام الخاصّة بالموجودات وفي أيّ علمٍ من العلوم راجعةً إلى الأوّليّات العقليّة وملاحظة العلاقات الوجوديّة؛ حتّى تكون صحيحةً وواقعيّةً، وإلّا كانت كاذبةً بالضرورة.

و. الفرق بين التوقّف التكوينيّ والتوقّف المعرفيّ على الأوّليّات العقليّة

هناك فرقٌ بين كون العلاقات الوجوديّة ـ أو قل الأوّليّات العقليّة ـ أساسًا لكلّ الموجودات بما فيها الأفعال الإدراكيّة، فتكون عمليّة المعرفة في وجودها وتكوّنها مستندةً إلى الأوّليّات العقليّة، وبين كون الأوّليّات العقليّة أساسًا لعمليّة المعرفة بحسب مضمونها، حيث تسير عمليّة اختيار المبادئ والمنطلقات وعمليّة الربط بينها سير العلاقات الوجوديّة القائمة بين الموجودات الّتي يتم إدراكها.

وهٰذا الفرق يتمثّل في أنّ الأوّل تكوينيّ لا دخل للاختيار فيه، والثاني اختياريٌّ يؤمّه الإنسان نحو غايةٍ؛ فالأوّل يسير على وفق الأوّليّات تكوينًا، والثاني يحتاج إلى أن تكون عمليّة تحديد مضامين المنطلقات والمبادئ وعمليّة الربط بينها الّتي تحدث بالاختيار، على أن تكون كلّها وفقًا للعلاقات الوجوديّة للموجودات.

إذ مـن المعلوم لـلدارس أنّ عمليّة المعرفة وبغضّ النظـر عن تفاصيل مضامينها وبغضّ النظـر عن الصواب والخطإ، إمّـا أن تكون حاصلةً بلا فكرٍ ولا نظرٍ [أبو نصرٍ الفـارابيّ، المنطقيّات، التوطئة، الفصل الثالث]، وإمّا أن تكون حاصلةً بعد فكرٍ ونظرٍ، والفكر والنظر إنّما هو عمل العقل على ما عنده من المعلومات ليربط بينها وينتقل إلى ما لم يكن معلومًا بالفعل، وهٰذا يعني أنّ عمل العقل إنّما يتمّ أوّل ما يتمّ على ما سبق أنّه علمٌ بلا فكرٍ ولا نظرٍ مباشرةً. وبعيدًا عن تفصيل عمل العقل وأفعاله الّتي ستأتي الإشارة إليها حين الكلام عن هيكليّة البناء النظريّ، يكفينا هنا أن نشـير إلى أهم هٰذه الأفعال، وهو الحكم، أي الربط بين تصوّرين في الحكاية والمقوليّة عمّا يحكيان عنه، فسواءٌ في الحكم البسيط أو المركّب أو الاستدلال نحن نقوم بالأحكام، وتكون سائر أفعال العقل خادمةً للوصول إلى مرحلة الحكم. بل إنّ المبادئ الّتي نستعملها وننطلق منها عبارةٌ عن الأحكام الّتي نجدهـا عندنا دون أن يكون وجودها عندنا مسبوقًا بالفكر والنظر.

إلّا أنّ كلًّا مـن حصول الأحكام بلا فكرٍ ولا نظـرٍ، وعمليّة الربط بين التصوّرات بفكرٍ ونظرٍ، لا يحصلان بالفعـل الاختياريّ المرتبط بالمضمون بـالذات فقط، بل قد يحصلان قهـرًا من خلال أسـبابٍ مرتبطةٍ بالعرض بالمضمون؛ وذٰلك مثل الحكم على وفق التلقينيّات والمشهورات الّتي تمّ تعويد الإنسـان وتكرارها عليه منذ الولادة، ومثل الحكـم على وفق الانفعالات المستحوذة، وكالحكم على وفق حالات القدرة والعجز والاضطرار التكوينيّة في مقام التخيّـل، أو الحكم على وفق حالات التـداعي والخطور التكوينيّ للمعاني والألفاظ في الخيـال، وحالات الحضور السريع للأشـباه والأمثال بصفاتهـا، وكذا حالات الأنس والاعتياد على الاسـتحضار مطلقًا أو لمعانٍ محدّدةٍ للألفاظ المشتركة حقيقةً أو استعمالًا؛ ففي هٰذه الحالات جميعًا توجد

أسبابٌ تكوينيّةٌ لحدوث أحكامٍ بلا فكرٍ ولا نظرٍ، أو بالفكر والنظر، دون أن تكون مضامينها محدّدةً طبقًا للموجودات بعلاقاتها الوجوديّة؛ لأنّ أسباب هٰذه المضامين لم تكن الموجودات الّتي تحكي عنها ولا الفعل الاختياريّ المرعيّ فيه حال الموجودات كما هي في نفسها بحسب علاقاتها الوجوديّة، بل أسبابٌ عرضيّةٌ غير مرتبطةٍ بالذات بها.

ولأجل ذٰلك لم تكن هٰذه الأسباب مرتبطةً بالذات بالأحكام بما هي أحكامٌ، بل بنحو حصولها، أي في كون الحكم حاصلًا بتلقائيّةٍ وسلاسةٍ، أو في كونه يحضر بسرعةٍ، أو في كونه راسخًا ومستحوذًا. أمّا المضمون فلا ارتباط بالذات بينه وبين هٰذه الأسباب الّتي سبّبته؛ ولذٰلك لم تكن أحكامًا قائمةً بحسب مضمونها على طبق أوّليّات العقل، وإنّما فقط في نحو حدوثها تكويناً بمعزلٍ عن مضمونها.

وبالجملة، فإنّ التفرقة بين ممارسة عمليّة المعرفة بالاختيار طبقًا لأوّليّات العقل انطلاقًا من الأسباب بالذات لتعيين مضامين المعرفة، وبين ارتباط حصول المعرفة كموجود من الموجودات بالأوّليّات العقليّة، كفيلٌ في فهم السبب في حصول الخطإ. وسيأتي ما يتعلّق بذٰلك حين التعرّض إلى هيكليّة البناء النظريّ.

2. الاعتقاد

وفيما يلي بيانٌ لمعناه وغايته ومصدره، والعوامل المؤثّرة في نشوئه.

أ. المعنى والغاية

الاعتقاد اسمٌ قد نستعمله لندلّ به على نفس عمليّة التبنّي والتمسّك بالآراء، وبذٰلك يكون مصدرًا مرادفًا في النتيجة للاعتناق الّذي هو موقفٌ

نزوعيٌّ تجاه الأفكار والآراء، يتمثّل بالتمسّــك والتشــبّث بها. وقد نستعمله لنــدلّ به على ما تتعلّــق به هٰذه العمليّــة، أي المعتقد والمعتنــق، والمتبنّى والمتمسّك به، فيقال على الرأي الّذي يتمسّك المرء به ويراه حقًّا وصوابًا. وهو بهٰذا المعنى يجمع اعتقاداتٍ؛ وهٰذا ما يعني أنّ الغاية من الاعتقاد ليست إلّا التوافق المعــرفيّ والنزوعيّ مع الموجودات كما هي، ولا يتصوّر له غايةٌ بالذات وراء ذٰلــك، بل إن كان فهو بالعرض، ولأجل أمــرٍ آخر مرتبطٍ بمضمون ما ندركه ونعتقد به كما في الأعمال المرتبطة بالاعتقادات.

ب. مصدر الاعتقاد

طالما أنّ الغاية من الاعتقــاد هي التوافق المعرفيّ والنزوعيّ مع الموجودات كمــا هي، فمن المفترض أن يكون مصدر الاعتقــاد هو عين مصدر المعرفة الصحيحة، وهو ما يتمثّل بالممارســة العقليّة البرهانيّة الّتي تستعمل مبادئ صالحةً للانطلاق منها، وهٰذه المبادئ حصرًا تتمثّل بالأوّليّات والتجريبيّات في الأحــكام الكلّيّة [الفارابيّ، المنطقيّات، المجــلّد الأوّل، صناعة البرهان، الفصل الأوّل]، وتنضمّ إليها الوجدانيّات والحسّــيّات البسيطة في الأحكام الجزئيّة. فإذا ما حصلت المعرفة واســتحوذت بالفعل على مقام الإدراك، تابع النزوع العقل بالتمسّك بما قاد إليه واعتنقه حالةً تلقائيّةً تجري وفق مجراها الطبيــعيّ، أمّا إذا لم تَصِرْ فعليّةً مســتحوذةً، فلا يحصــل الاعتقاد. وفعليّة الإدراك والاســتحواذ تحتــاج إلى أزيد من العمــل الإدراكيّ، أي إلى تكرار الاســتحضار، ولأجل ذٰلك كانت كثيرٌ من الاعتقادات تحصل لا من طريق ســبق العمل الإدراكيّ، بل بالتلقين والتكرار الموجب للأنس والاســتحواذ الموجب للتمسّــك والاعتقاد، وفي مثل هٰذه الحالات تجد المعرفة المبنيّة على الممارســة الإدراكيّة ممانعاتٍ فيما إذا كانت على خلاف ما هو مأنوسٌ، أو على

خلاف ما يستحوذ في حالاتٍ انفعاليّةٍ خاصّةٍ وظروفٍ محدّدةٍ؛ ولأجل ذٰلك لم يكن يكفي في تحصيل الاعتقاد الاقتصار على صرف الممارسة الإدراكيّة والوصول إلى النتيجة، بل يحتاج ثباتها في النفس واستحواذها إلى التكرار الموجب لثبات استحضار الأدلّة والنتائج وسرعة الالتفات. وتشتدّ صعوبة المسألة كلّما وُجدت في النفس أفكارٌ مستحوذةٌ مخالفةٌ كالمشهورات الوهميّات، ومشاعر وانفعالاتٌ تناسب أفكارًا مخالفةً كما في الانفعاليّات والمقبولات. وهٰذا ما يدعونا إلى الكلام عن المصادر غير الصالحة للاعتقاد. [محمد ناصر، القانون العقليّ للسلوك، الفصل الثالث]

ج. مصادر غير صالحةٍ

رغم أنّ الاعتقاد في معناه وغايته يتّجه صوب التطابق المعرفيّ والنزوعيّ مع الموجودات كما هي، ورغم أنّ هٰذا يوجب أن يكون مصدره منحصرًا بما كان ملازمًا للصدق والصواب من الممارسات المعرفيّة، إلّا أنّ البشر لا يسيرون في تكوين اعتقاداتهم بسير منهج البرهان، بل تسيّرهم جوانب أخرى في نفوسهم كأحوال مقام التخيّل وأحوال مقام الانفعال(*). فكثيرًا ما يتمسّكون بالأفكار ويتبنّون الآراء استنادًا إلى سلطان الانفعال والأنس النفسانيّ الّذي يلغي من الحسبان أيّ قدرةٍ على المراجعة والمحاسبة والتفحّص لمصدر الأفكار. خصوصًا عندما يتمّ شخصنة الأفكار الموروثة والمشهورة، بحيث تشكّل هويّة معتقدِها وقيمته، فيصير زوالها زوالًا له، فيتمسّك بها كتمسّكه بحياته، بل يبذل نفسه لتحيا عقيدته من بعده.

وبالجملة، مضافًا إلى ما يمكن أن يحدث من أخطاء في تطبيق الممارسة

(*) انظر: المصدر السابق، الفصل الثاني، حيث قمت بشرحٍ مفصّلٍ لما يتعلّق بالانفعاليّات والوهميّات والمشهورات والمقبولات وكيفيّة حصولها وتأثيرها وقيمتها.

المعرفيّة البرهانيّة؛ نتيجة الغفلة الناتجة عن العجلة أو التعب، فيعتقد المرء ما ليس بصوابٍ، دون أن يقوم بمعاودة الفحص والتثبّت لاكتشاف ذٰلك الخطإ بأسبابه؛ وهٰذا ما يرجع في كلّ موارده إلى الخطإ في التصوّر وفقدان جودة التمييز؛ فإنّ هناك من يقوم بالاعتقاد بما هو خاطئٌ لا لأجل ممارسةٍ معرفيّةٍ وقع فيها الخطأ في التصّور، وأعوز ممارسها جودة التمييز، بل لأنّ هناك ما أوجب تمسّكه النزوعيّ بالأفكار والآراء بالتعويد والتكرار أو الارتباط الانفعاليّ أو التأثير لأحوال مقام الانفعال أو الخيال، بحيث لم يحصل الاعتقاد من طريق الفكر، بل وجد نفسه ينزع للتمسّك بالأفكار والآراء فيحكم بها بتلقائيّةٍ، إمّا لأجل رسوخها مسبقًا وأنس ذهنه بها، وإمّا لأجل توافقها التامّ مع الحالة الانفعاليّة الّتي تصيبه، وإمّا لأجل توافقها التامّ مع أحوال مقام التخيّل الّتي لم تتميّز عنده عن أحوال مقام التعقّل.

3. البناء النظريّ

فيما يلي بيانٌ لماهيّته وأنواعه وقيمة كلّ نوعٍ.

أ. ماهيّته وأنواعه

المراد من البناء النظريّ نفس عمليّة التوظيف للأحكام الكلّيّة الّتي نمتلكها مسبقًا لتحصيل أحكامٍ كلّيّةٍ أخرى مستفادةٍ منها غير معلومةٍ مسبقًا بالفعل أو بالقوّة القريبة من الفعل. ولٰكن كلًّا من المعلومات الموظّفة والغاية الّتي يؤمّها هٰذا البناء كفيلةٌ بتنويع البناء النظريّ إلى أنواعٍ؛ وذٰلك لأنّ الغاية لا تكون دائمًا معرفة الصواب، بل قد تكون غير ذٰلك، وهٰذا ما يستدعي اختيار أفكارٍ وآراءٍ متناسبةٍ مع تلك الغاية؛ ولأجل ذٰلك انقسم البناء النظريّ إلى ثلاثة أقسامٍ:

الأوّل: الفلسفيّ (البرهانيّ ـ العلميّ) تستعمل فيه الأحكام الأوّليّة والتجريبيّة حصرًا ومن خلاله تتأسّس العلوم.

الثاني: الجدليّ، وهو نوعان: مشاورةٌ ومجاهدةٌ:

أمّا المشاورة فتستعمل فيه الأحكام الّتي لوحظ صدقها ولم يعلم لها مخالفٌ، أو يندر تخلّفها، والآراء المتعدّدة حول الموضوع الّتي يعبّر كلٌّ منها عن جهةٍ من الجهات؛ وذٰلك بداعي استقصائها وملاحظتها من جميع جهاتها، حتّى نعرف جميع حدودها وجهاتها وضوابطها، فنرتقي بالمعرفة بالتدريج إلى مرتبة الفلسفة والعلم والبرهان. وهٰذا هو الجدل الّذي يخدم المعرفة البرهانيّة ويتقدّم زمانًا على تأسيس العلوم، وهو ما يمكن أن يقوم به المرء بينه وبين نفسه، ومع غيره على حدٍّ سواءٍ.

وأمّا المحاججة فتستعمل فيه الأحكام المشهورة والمسلّمة مطلقًا، أو بالنسبة إلى من يحاججه بالمجادلة بداعي الدفاع عن آراء المجادل أو إبطال آراء مجادله، وهٰذا هو الّذي دأب المدافعون عن اعتقاداتهم من الوثنيّين والمادّيّين والمؤلّهين المتديّنين على استعماله؛ دفاعًا عن مبادئهم وعقائدهم وما يرتبط بها في مواجهة من يخالفهم ويخطّئهم، أو يقدّم بدائل عمّا عندهم.

الثالث: السفسطائيّ، وهو ما تستعمل فيه المبادئ الّتي يتراءى أنّها مشهورةٌ ومسلّمةٌ أو أوّليّةٌ أو مجرّبةٌ؛ لأنّها موافقة لأحوال مقام التخيّل أو الانفعال أو الحسّ الساذج، فتشابهها في تلقائيّة التصديق لأجل الوضوح البدويّ لما يصدق به، إلّا أنّها في الحقيقة وهميّاتٌ وانفعاليّاتٌ. وهٰذا ما دأب على ممارسته طوائف محدودةٌ من البشر في الماضي والحاضر، وإليه ترجع كثيرٌ من الكتابات المسمّاة بالفلسفيّة خلال القرون القليلة الماضية وإلى الآن. وللسفسطة دورٌ

فعّالٌ في تحفيز العلماء والفلاسـفة على التعمّق وشـحذ الأذهان والتدقيق، وهٰذا ما يكون له أثرٌ في بناء العلوم وتوسـعتها وحمايتها من تأثير السفسطة في المستقبل. وهٰذا الأمر مُشاهَدٌ ومعلومٌ في البحوث النظريّة عبر التاريخ، تمامًا كما هو معلومٌ بالنسبة إلى ما يحصل للبدن في تعامله مع الأمراض، أو للنفس في تعاملها مع المتاعب والمشكلات؛ فإنّ الأمراض أو المتاعب أو المشكلات ـ رغم ما فيها من شرٍّ ـ تؤول إلى خيرٍ بقوّة الجسم والنفس ومناعتهما؛ ولذٰلك أعلن أرسطو طاليس ومنذ ألفين وأربعمئة عامٍ أنّه لا يشكر فقط أولٰئك الّذين تركـوا لنا معارف علميّةً صحيحةً، بل حتّى أولٰئك الّذين لم يتركوا لنا شـيئًا صحيحًا؛ وذٰلك لأنّ تشكيكاتهم كانت محفّزًا وعاملًا للتعمّق وشحذ الأذهان.

[أرسطو، ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الصغرى، المقطع الثاني]

ب. قيمة كلّ نوعٍ من أنواع طرق البناء النظريّ

بعـد أن لاحظنا أنّ للبناء النظريّ أنـواعًا، لا بدّ أن ننظر فنلاحظ قيمة كلّ نوعٍ، ومن الواضح أنّ اسـتعمال الطريق البرهانيّ هو وحده الّذي يصلح لبناء الاعتقادات، أو لتعليـم الآخرين ما يقودهم إلى حصولها. وإذا لم يكن العلـم حاصلٌ بعد، فليس إلّا الجدليّ المشـاوريّ؛ أمّـا الجدليّ الحجاجيّ، والسفسـطائيّ، فليس لهما مورد اسـتعمالٍ في تحصيل المعرفة للإنسان بينه وبين نفسـه، فضلًا عنه بينه وبين غيره. وإنّما يُسـتعملان بالذات لتحقيق أغراضٍ أخرى مع الغير، أمّا الجدليّ الحجـاجيّ فللإلزام والإفحام والدفاع. وأمّا السفسـطائيّ فللتغليط والتضليل والانتصـار على الخصم، مهما كان مضمون الرأي.

ج. هيكليّة البناء البرهانيّ

حيث إنّ البناء البرهانيّ هو الّذي ينبغي سلوكه لتحصيل المعرفة الصحيحة، وبناء الاعتقادات على وفقها؛ فلا مناص من بيان الهيكليّة الّتي يقوم عليها؛ وذٰلك ليعلم كيفيّة ارتباطها بالأوّليّات العقليّة بشكلٍ أكثر تفصيلًا. ويمكن تلخيص هيكليّة البناء البرهانيّ بمراحل ثلاثٍ:

المرحلة الأولى: المبادئ، أي المنطلقات الّتي عليها ترتكز عمليّة البناء والممارسة المعرفيّة، حيث يتمّ تمييزها وفرزها إلى صالحةٍ للاستعمال وغير صالحة، طبقًا لكونها منطلقاتٍ ناشئةً عن الموجودات دون تأثيرٍ للأحوال الغريبة الّتي تكتنف نفس الإنسان، سواءٌ تلك الّتي تتعلّق بأحوال مقام الانفعال أو أحوال مقام التخيّل، وبذٰلك خرجت أربعة منطلقاتٍ من دائرة الصلاحيّة رغم أنّ كثيرًا من البشر يستعملونها، وهي الوهميّات والانفعاليّات والمشهورات والمقبولات. فضلًا عن خروج التخيّليّات الّتي تستعمل في البيانات الشعريّة. ويتمّ هٰذا التمييز على أساس الأوّليّات العقليّة الّتي هي من نوع المنطلقات الملازمة للصدق، بل أساسها جميعًا، أعني الأوّليّات والوجدانيّات والحسّيّات والتجريبيّات، الّتي يكون الحكم فيها جميعًا ناشئًا من الموضوعات والموجودات كما هي في نفسها.

المرحلة الثانية: أفعال العقل حيث يتمّ تمييزها عن بعضها البعض، فتلاحظ مراحل الممارسة المعرفيّة الّتي يتنبّه الدارس إلى أنّها ترجع إلى ثلاث خطواتٍ رئيسةٍ:

الخطوة الأولى: السؤال، الّذي يقسم إلى ثلاثة أجناسٍ رئيسةٍ: (هل هو، ولم هو، وما هو). فيعمد إلى ملاحظة الأحكام الأوّليّة العامّة الّتي تتأسّس عليها عمليّة السؤال عمومًا، والأوّليّات العقليّة العامّة الّتي يتأسّس عليها

كلّ سؤالٍ من هٰذه الأسئلة، لا سيّما السؤال بـ لم هو، الّذي يتمّ الإلفات إلى أنّه يتألّف من أربعة أسئلةٍ (بماذا، وممّاذا، وعمّاذا، ولماذا)، فيتمّ الإلفات على إثر ذٰلك إلى الأحكام الأوّليّة العامّة الّتي تقبع خلف واحدٍ من هٰذه الأسئلة، مضافًا إلى الأحكام الأوّليّة الخاصّة بمقام الإدراك؛ ليتمّ من خلال ذٰلك بيان الترابط والتخادم الموجود بين هٰذه الأسئلة جميعًا، والتوقّف الّذي لبعضها على بعضٍ(*).

الخطوة الثانية: التصوّر، الّذي يلاحَظ أنّه ينقسم إلى مراتب أربعٍ: التجريد والتقييد والنسبة والاشتقاق، فيتمّ بيان الأحكام الأوّليّة العامّة والخاصّة الّتي يقوم عليها كلّ واحدٍ من هٰذه المراتب، وهٰذا ما يقود إلى ملاحظة التنوّع الموجود في علاقة التصوّرات بالموجودات، وعلاقة التصوّرات فيما بينها، فيتنبّه الدارس إلى مراتب علاقة التصوّرات بالموجودات، وإلى أنحاء العلاقات المتنوّعة بين التصوّرات، وهٰذا ما يقود إلى ملاحظة عمليّة الربط بين التصوّرات طبقًا لما بينها من علاقاتٍ مبنيّةٍ على مبادئ أوّليّةٍ عامّةٍ وخاصّةٍ؛ وهٰذا ما يقود مباشرةً إلى الانتقال نحو الخطوة الثالثة وهي الحكم.

الخطوة الثالثة: الحكم، الّذي يتمّ ملاحظة أنّه ينشأ تبعًا لنوع العلاقات القائمة بين المعقولات، حيث تقود كلّ علاقةٍ إلى نوعٍ من الربط، وبذٰلك يظهر كيف أنّ الحكم ينقسم بانقساماتٍ عديدةٍ تبعًا لتنوّع العلاقات القائمة بين التصوّرات والموجودات، أو بين التصوّرات فيما بينها. واستنادًا إلى ذٰلك يتمّ التنبّه إلى الأحكام الأوّليّة الّتي يتأسّس عليها كلّ جنسٍ من أجناس الأحكام، ثمّ كلّ نوعٍ من أنواعه، بدءًا من الموجب والسالب مرورًا بالكلّيّ والجزئيّ، وصولًا إلى الضروريّ والممكن، حيث يتبيّن كيف أنّ كلّ نوعٍ

(*) راجع حول أنواع الأسئلة: أبو نصر الفارابي، الباب الثالث، السؤال بما وهل ولم وكيف.

من هٰذه الأنواع يتخصّص حصوله ونشوؤه بعلاقاتٍ مخصوصةٍ بين التصوّرات على أساس الأوّليّات العقليّة العامّة والخاصّة بمقام الإدراك. وهٰذا ما يقود إلى الالتفات إلى ما يمكن أن يكون من علاقاتٍ بين الأحكام تبعًا للعلاقات بين التصوّرات، وهٰذا ما يفتح الباب إلى الانتقال إلى المرحلة الثالثة وهي ملاحظة كيفيّة تطبيق الخطوتين الثانية والثالثة على الخطوة الأولى، أي العثور على أجوبة الأسئلة المتنوّعة، من خلال فِعلَي التصوّر والحكم المرتكزين على الأوّليّات العقليّة بقسميها العامّ والخاصّ.

المرحلة الثالثة: الاستدلال، الّذي يتمثّل بتوظيف أفعال العقل للعثور على منطلقاتٍ صالحةٍ للانتقال منها نحو تحصيل المعرفة بالموجودات كما هي في نفسها [أرسطو، التحليلات الأولى، مبحث كيفيّة اكتساب المقدّمات؛ ابن سينا، الشفاء، كتاب القياس، مبحث كيفيّة اكتساب المقدّمات][*]. فيلاحظ ابتداءً أنّ الاستدلال يكون نحو مطلوبٍ، ثمّ إنّ هناك نوعين من المطالب: مطالب يُفرض فيها ما يراد معرفة صدقه أو كذبه فيكون المطلوب مردّدًا بين طرفي النقيض، ومطالب لا يُفرض فيها ذٰلك، بل يُسأل ابتداءً عمّا يكون للموضوع دون أن يكون للسائل تصوّرٌ فرضيٌّ مسبقٌ عنه مردّدٌ بين النقيضين، وذٰلك كما في أسئلة السبب والسؤال بـ (ما) وما يلحق بها ويرجع إليها. فيلاحَظ على إثر ذٰلك كيف أنّ الحالة الأولى تفتح أمام المستدلّ باب ملاحظة ما يعلمه عن الموضوع، وما يعلمه عن المحمول المفروض، على أن يكون ما يعلمه عنهما من المنطلقات الّتي يصلح الانطلاق منها، أي لا بدّ أن يكون ما يعلمه عن الموضوع وعن المحمول إمّا من الأوّليّات العقليّة وإمّا من التجريبيّات أو من التأليف منهما، طالما أنّ الكلام عن البناء النظريّ الّذي يختصّ بالمعرفة

(*) ولٰكنّ أوسع وأفضل من تكلّم في ذٰلك وأسّسه ليكون بحثًا مستقلًّا هو أبو نصر الفارابيّ تحت عنوان (كتاب التحليل)، في المنطقيّات المجلّد الأوّل، خصوصًا إذا أضيف إليها التعليقات القيّمة والنفيسة لابن باجة الأندلسيّ.

الكلّيّة، فإذا كان عنده ذٰلك انفتح باب الاستدلال وإلّا كان مقفلًا؛ وإنّما يتوجّه الإنسان إلى ما يعلمه عن كلٍّ من الموضوع والمحمول من تصوّراتٍ وأحكامٍ من خلال استعمال العقل اســتعمالًا تأمّليًّا، أي من خلال القيام بأحد الأفعال التصوّريّــة الّتي مرّت في الخطوة الثانية من المرحلة الثانية، ثمّ ما تســتتبعه من أحكامٍ تسوّغها التصوّرات الحاصلة، فيحصل عندئذٍ أن يلتفت الإنسان إلى أوّليّــاتٍ وتجريبيّاتٍ، أي إلى تصوّراتٍ عن كلٍّ مــن الموضوع والمحمول معلومةٍ بالاستعمال التأمّليّ للعقل باستقلالٍ، أو بمعونة الاستعمال التجريبيّ للحــسّ عن كلٍّ منهما؛ فبذٰلك يصبح أمــام مجموعةٍ من التصوّرات عن كلٍّ من الموضوع والمحمول بينها علاقاتٌ، وفي هٰذه الحال يجد المســتدلّ نفســه أمــام مبادئ لأنواعٍ محدّدةٍ من الأحكام الّــتي تعرّف عليها في الخطوة الثالثة من المرحلة الثانية، فيتشــكّل عنده الاســتدلال الّذي يقوده إلى الاستنتاج، وتصديــق أحد طرفي النقيض في المطلوب؛ لتتــمّ بذٰلك المرحلة الثالثة الّتي تحصــل في نهايتها المعرفة الملازمة للصواب، طالما روعيت المعايير الّتي تُقوِّم كلّ مرحلةٍ من المراحل بخطواتها. والأمر عينه بالنســبة إلى الاستدلال لا على مطلوبٍ مفروضٍ مردّدٍ بين النقيضين، ولٰكن في هٰذه الحال يكون أمام العقل أن ينظــر في ما يعلمه عن الموضوع فقط، ثــمّ النظر في ما يعلمه من مبادئ الســؤال من الأحكام الأوّليّة، ثمّ بعد ذٰلك ما يجده فيما علمه عن الموضوع متضمّنًا لما يعلمه من مبادئ السؤال.

4. توظيف المبادئ وحلّ الاعتراضات

أ. توظيف المبادئ

إنّ ملاحظة كلٍّ من الأوّليّات العقليّة بطبيعتها وقيمتها المعرفيّة، وهيكليّة البناء النظريّ البرهانيّ بما له من معايير تضمن صواب عمليّة البناء وتصحّح

القيام بالاعتقاد؛ تقود مباشرةً إلى ملاحظة كيف أنّ الأوّليّات العقليّة هي اللبنات الوحيدة الّتي منها وعلى طريقتها تُبنى المعرفة الصائبة؛ بحيث إنّ أيّ اختلالٍ في الإدراك يرجع إمّا إلى الإخلال في الأحكام الأوّليّة الّتي تحدّد صفة المنطلقات والمبادئ والمضامين، وإمّا إلى الإخلال بالأحكام الأوّليّة الّتي تحدّد صفة الربط بين التصوّرات والأحكام. فكلٌّ من المنطلقات وعمليّة السؤال وعمليّة التعقّل والاستدلال صورةً ومادّةً تقوم على أساس أوّليّات عقليّةٍ عامّةٍ أو خاصّةٍ بالإدراك أو خاصّةٍ بالموضوع الّذي يقع عليه الفعل التأمّليّ للعقل.

وحيث إنّ الأوّليّات العقليّة ملازمةٌ للصدق والصواب، ولا تقبل النقض والإبطال، بل إبطالها الظاهريّ نفسه يتمّ من خلال استعمالها، فهٰذا يعني أنّ كلّ ما يقود إليه تطبيق معايير البناء النظريّ البرهانيّ سيكون موضوعًا للاعتقاد، ولا يمكن أن يكون الاعتقاد زائدًا على حدود ما يقود إليه أو ناقصًا عنه. [محمد ناصر، مجلّة (المعرفة العقليّة)، العدد الثالث الصادر عام 2017، مقال (العقل والنصّ بين الإفراط والتفريط)، ص 119]

ولٰكنّ ملاحظة عمليّة التطبيق للمعايير توصلنا إلى أنّ هناك أمرين لا بدّ من ضمانهما، الأوّل المعرفة الكلّيّة بهيكليّة البناء البرهانيّ، والثاني حضور تلك المعرفة الكلّيّة بالفعل عند ممارسة الإدراك النظريّ على الموضوعات، وهو ما يسمّى بالتطبيق. فكما هو الحال في أيّ عملٍ تدبيريٍّ يقوم به الإنسان، إذ لا يكفي مجرّد المعرفة بالقواعد الكلّيّة، بل يحتاج إلى أن تكون تلك القواعد حاضرةً بالفعل حين العمل، بحيث يلتفت بالفعل في كلّ مفاصل وخطوات العمل إلى ما ينطبق عليه من المعرفة الكلّيّة، وهٰذا أمرٌ جارٍ في الفنون والصناعات الحرفيّة والمهاريّة، وفي سائر التدبيرات العمليّة(*).

(*) المصدر السابق، حيث فصّلت الكلام حول هٰذه النقطة فيه.

وممارســـة التفكير والبناء النظريّ ليس مســـتثنًى من هٰذا الأمر، فكما أنّ الغفلة والتعب والعجلة وعدم الأنـــس بالأفكار ـ وبالتالي فقدان التمييز ـ يمكـــن أن تصيب جميع المدبّرين في حرفهـــم وأعمالهم، فكذٰلك يمكنها أن تصيب ممارس التفكير. وكمـــا أنّ رفع هٰذه الأمور بالنســـبة إلى الصناعات الحرفيّة والعمليّة يتمّ من خـــلال التدريب والتمرين الّذي يؤدّي إلى حضور المعرفة الكلّيّة بالفعل في كلّ خطوات العمل، وهو ما يســـمّى بحصول الملَكة، فكذٰلك الأمر بالنســـبة إلى هيكليّة البناء النظريّ البرهانيّ ومعايير التفكير السليم، فإنّ صيرورة معرفتها الكلّيّة حاضرةً بالفعل عند كلّ خطوات البناء النظريّ، والتحرّز التلقائيّ من الموانع والمفســـدات لعمليّة المعرفة، وبالتالي صيرورتها ملَكـــةً إنّما يتحقّق من خلال التدريب والتمرين على الممارســـة المعرفيّة الخالصة من تأثير المبادئ غير الصالحة للاستعمال في التفكير، أعني المشهورات والمقبولات والوهميّات والانفعاليّات، وهو ما يحتاج إلى إخلاصٍ شديد للحقّ والحقيقة، وتنزّهٍ عن أن يكون الداعي في ممارسة المعرفة هو نصرة آراء النفس أو آراء من تعظّمه النفس.

هٰذه النقطة الأخيرة بالغة الأهمّيّة؛ لأنّ الوقوع في شـــباكها ليس خاصًّا بمن لم يتعلّم المعرفة الكلّيّة لمعايير البناء النظريّ البرهانيّ ـ هٰذا إن وُجد من تعلّمها على حقيقتها بعيدًا عن الاجـــترار والتقليد ـ بل هو أكثر ما يقع من أولٰئك الّذين يرون أنفســـهم متقنين للمعرفـــة الكلّيّة لمعايير التفكير، وذٰلك عندما تتحوّل المعرفة العقليّة والبناء النظريّ البرهانيّ إلى مجرّد مشـــهوراتٍ يستدلّ عليها في كثيرٍ من الأحيان بأقوالٍ ونصوصٍ لمن ساهم بقدر جهده في بناء مسيرة العلوم، الّتي اختلطت مســـيرتها وتحوّلت منذ قرونٍ مديدةٍ إلى مباحث جدليّةٍ وخطابيّةٍ، بل سفســـطائيّةٍ تحرسها ألقاب التفخيم والتعظيم والاعتداد بالنفس إلى حدّ العمى.

ب. حلّ الاعتراضات

تقدّم في المقدّمة الإشـــارة إلى أنّ هناك من رفض قدرة العقل على تحصيل المعرفة الصائبة، وبالتـــالي حكم بامتناع بناء الاعتقادات الســـليمة حول مباحث الإلٰهيّات، كالوجود الإلٰهيّ والتدبير التكوينيّ والتشريعيّ، والســـبب الّذي حداهـــم إلى ذٰلك هو عدم القبول بأوّليّات العقل العامّة أحكامًا مطلقة الصدق على نحوٍ ضروريٍّ يتجاوز حدود المحســـوس بالفعل، ولا يســـتجدي واقعيّته منه. وحيث إنّ جميـــع الاعتقادات المتعلّقة بهٰذه الموضوعات يفترض بهـــا أن تكون مبنيـــةً على الأوّليّات العقليّة وراجعـــةً إليها، كانت النتيجة ســـقوط المباحث الإلٰهيّة من دائرة العلوم؛ لأنّها مبنيّـــةٌ على إعماماتٍ غير **معلومةٍ**. [ديفيد هيوم، تحقيقٌ في الذهن البـــشريّ؛ إيمانويل كانط، نقد العقل المحض؛ A.J. Ayer: Language, Truth and logic]

إلّا أنّ دور الأوّليـــات العقليـــة ليس خاصًّا ببنـــاء الاعتقادات المتعلّقة بموضوعات الإلٰهيّات، بل إنّه يشـــكّل الأســـاس لمنهج التفكير، وللاستعمال التجريبيّ للحسّ، ورفض ضرورة واقعيّة تلك الأوّليّات بالذات يلغي علميّة كلّ العلوم، بل حتّى هٰذا القول لن يكون ممكنًا؛ لأنّه متضمّنٌ لاســـتعمالها. فطالما أنّ كلّ حكمٍ يقوم على أساس ترجيح أحد طرفي النقيض، وطبقًا لقانون الهويّة، وتبعًا للتمييز بين ما بالعرض وما بالذات لن يستطيع أحدٌ الكلام عن الأوّليّات رفضًا لها. بل إنّ رفـــض عموم أوّليّات العقل وضروريّتها يقوم على أســـاس القول إنّها ليست بذاتها ملازمة الصدق، وبالتالي لا يمكن التعدّي في صدقها عن حدود ما شوهد من صدقها، وهو عالم الحسّ. فهٰذا الاحتياط في التعامل مع الأوّليّات العقليّة هو نفســـه تطبيقٌ لها، وبالتالي ينحصر حلّ النزاع في معرفة كيفيّة نشوء الحكم بالأوّليّات العقليّة، وهو ما سبقت الإشارة

إليه وقلت حينها إنّ الحكم بها تابعٌ لذات التضمّن المباشر لمحمولها أو مقابله في تصوّر موضوعها أو العكس، تصوّرًا بالتجريد أو النسبة. فحكمنا بأنّه لا شيء من النقيضين يصدق مع الآخر، إنّما جاء من تصوّر النقيضين نفسه الّذي هو معنًى بيّنٌ بنفسه، وأعطى تصوّره الّذي تضمّن الافتراق في الصدق والترافع، وهٰذا عين المحمول، مهما اخترنا الطريقة للتعبير عن هٰذا المتضمّن في معنى النقيضين. وحكمنا بأنّ كلّ ما لا يكون له المحمول بالذات فلا يكون على الإطلاق أو يكون بالغير؛ يرجع إلى أنّ تصوّرنا نفسه لما ليس له المحمول بالذات متضمّنٌ لفقد المحمول بحسب ذاته، وفقد المحمول بحسب ذات الموضوع مناقضٌ لوجدان المحمول بحسب ذات الموضوع، والاقتصار على الموضوع دون انضمام شيءٍ آخر إليه مع وجدان المحمول، فهو عين وجدان المحمول بحسب ذاته، فمع بقاء الموضوع دون تغيّرٍ أو إضافة لا يمكن للمحمول أن يكون على الإطلاق إلّا نكون قد جمعنا بين النقيضين، فإمّا أن لا يكون المحمول أو يتغيّر الموضوع ولو بإضافة غيره إليه. ومن هٰذا الباب قولنا إنّ علاقة أيّ محمولٍ بموضوعٍ إمّا بالذات وإمّا بالعرض، ولا احتمال ثالث؛ لأنّ معنى بالذات هو عدم دخالة غير الموضوع، ومعنى بالعرض دخالة غير الموضوع، ولا وسط بين الدخالة وعدم الدخالة، فإذا لم يكن بالذات فهو بالعرض.

ولأجل هٰذا قلت ـ كما سيأتي مفصّلًا ـ إنّ الموجودات المتغيّرة لا بدّ لها من مغيّر لا تغيّر فيه، وأنّ الموجودات بالقوّة لا بدّ لها من موجودٍ بالفعل لا قوّة فيه، وأنّ الموجودات الّتي بحسب ذاتها لا ترتبط بنحوٍ متخادمٍ ومتّسقٍ، فلا بدّ أن يكون ارتباطها كذٰلك حاصلًا بغيرها الّذي يجعلها على ذٰلك النحو من التخادم والاتّساق. وبدون ذٰلك يكون ما بالعرض موجودًا بالذات وهو

سلبٌ للشيء عن نفسه، وقولٌ بصدق النقيضين معًا. وحتّى يتجلّى هٰذا الأمر أكثر، أقوم فيما يلي بالتعرّض إلى نموذجٍ من الأوّليّات العقليّة الّتي تحيط بكلّ مسارات العلوم والاعتقادات.

ج. نموذجٌ تطبيقيّ: الدوران الوجوديّ بين ما بالذات وما بالعرض

1. تعريف القاعدة

سوف أقوم فيما يلي بالتعرّض بنحوٍ مجملٍ إلى قاعدةٍ أساسيّةٍ من القواعد العقليّة الأوّليّة العامّة، وإلى جملةٍ من تطبيقاتها في عمليّة المعرفة وتحصيل الاعتقاد. وهٰذه القاعدة هي عبارةٌ عن انقسام العلاقة بين أيّ موضوعٍ ومحمولٍ، وبين أيّ موجودٍ وموجودٍ، إلى بالذات وبالعرض. فالّذي بالذات هو المستقلّ في علاقته والمستغني بذاته في أن تكون له تلك العلاقة، أي بلا دخالةٍ للغير. ومعنى بالعرض هو الّذي لا يكون مستقلًّا ومستغنيًا بذاته في أن تكون له تلك العلاقة.

فالموضوع الّذي يكون ـ بذاته ـ له المحمول، هو الموضوع الّذي تكون ماهيّته محتاجةً إلى ذٰلك المحمول في أن تكون هي. فالأربعة عددٌ بالذات، أي أنّ الأربعة تحتاج في أن تكون هي إلى العدد، فالعدد جزء ماهيّتها. والحجر جسمٌ بالذات، أي أنّ ماهيّة الحجر وطبيعته هي أن يكون جسمًا. والمحمول الّذي للموضوع بذاته هو المحمول الّذي تكون ماهيّته محتاجةً في أن تكون هي إلى الموضوع. فالأربعة نصف الثمانية بالذات، أي أنّ نصف الثمانية محتاجةٌ في أن تكون هي إلى الأربعة. والموجود مرتبطٌ بموجودٍ بالذات عندما تكون ذات الموجود توجب باستقلال أن يكون له ذٰلك الارتباط بالموجود الآخر من الجهة الّتي يرتبط به فيها. فالخشب مادّة للكرسيّ بالذات، ولا تحتاج إلى شيءٍ

آخر كي تكـــون مادّةً له، والنار فاعلة الإحـــراق بذاتها، ولا تحتاج في كونها موجبةً للإحراق إلى غيرها.

أمّـــا الموضوع الّذي يكـــون له المحمول بالعرض هـــو الّذي لو خلّي وذاته لما حمل المحمـــول عليه، وإنّما لأجل إضافة أمرٍ زائـــدٍ على ذاته كان له ذٰلك المحمول حاكيًا عنه من جهة ذٰلـــك الأمر المضاف. والموجود مرتبطٌ بموجودٍ بالعرض هو الّذي لو خلّي وذاته لما كان له ارتباطٌ به، وإنّما لأجل اقترانه بأمرٍ له ذٰلك الارتباط بالذات كان مرتبطًا به بالعرض. فالماء يغلي بالعرض، أي أنّه يحصـــل له الغليان عندما يضاف إليه النار، وقولنـــا عنه إنّه يغلي تعبيرٌ عمّا يحدث باجتماع الماء مع النار؛ ولأجـــل ذٰلك كان وصف الماء بأنّه يغلي دون إضافة أيّ شيءٍ آخر، ورغم أنّه ليـــس بذاته يغلي، عبارةٌ عن القول بصدق النقيضين معًا.

وهٰذا الدوران بين بـــالذات وبالعرض من الأحكام العقليّة الأوّليّة؛ إذ إنّ تصور معنى بالذات ومعنى بالعرض يقود إلى تصوّر الانقسام والدوران بينهما للعلاقـــة الّتي يتضمّنها كلٌّ منهمـــا؛ لأنّ كلًّا منهما متضمّنٌ لنقيض الآخر، فلا يمكن إلّا أن يكون أحدهما فقط هو الصادق. وإذا كذب أحدهما صدق الآخر وإذا صدق أحدهما كذب الآخر.

ويلحـــق بهٰذه القاعدة قواعد أخرى، مثل أنّ ما بالذات من طرفه لآخر، فهو له حيث هو، فالنبات بذاته جسمٌ، فهو جسمٌ بالذات من طرفه، أي هو جسمٌ ما دام نباتًا، وفي المقابل الجسم ليس بالذات نباتًا، فليس الجسم نباتًا حيث هو جســـمٌ، لأنّه نباتٌ بالعرض، أي بانضمام أمرٍ آخر به يصير الجسم نباتًـــا؛ ولهٰذا كانت القاعدة الأخرى القائلـــة إنّ ما بالعرض من طرفه لآخر فهو له ما دام غيره ـ إذ معنى بالعرض هو ليس بالاستقلال، بل بالغير ـ ولا

يكون له ما دام هـو فقط. ومن هنا جاء ما سـمّي في أواخر القرون بقانون العلّيّة، فإنّه ليس إلّا دوران ما بالعرض مدار غيره الّذي يكون غيره دخيلًا في كونه هو، أي جزءًا ممّا به هو، وداخلًا بماهيّته بوجهٍ ما من الوجوه الأربعة المعلومة للسببيّة؛ ولأجل ذٰلك تناقض فرض ما بالعرض دون فرض أسبابه؛ لأنّه ليس إلّا حاصل أسبابه، وليس هو إلّا حاصل موجوداتٍ أخرى نسمّيها أسبابًا؛ لأجل دخالتها في صيرورة موجودٍ آخر، وإنّه هو.

2. تطبيقات القاعدة في تحديد معايير المعرفة البرهانيّة (العلميّة)

هٰذا وقد كان لهٰذه القاعدة عظيم الأثر بنحوٍ واسـعٍ ومنبسـطٍ بدءًا من معايير المعرفة والبناء النظريّ، مرورًا بكلّ العلوم الجزئيّة والعمليّة الّتي تقوم على أساس التمييز بين ما بالعرض وما بالذات، ومن ذٰلك الاستعمال التجريبي للحسّ الّذي يتلخّص قوامـه بالبحث عمّا بالذات وتمييزه عمّا بالعرض من خلال التتبّع الكيفيّ والعثور على خواصّ ما بالذات على أنواعه من الأسـباب والمسبّبات كلٍّ بحسـبه [محمد ناصر، نهج العقل، الباب الأوّل، الفصل السادس، والباب الثاني الفصل الخامس]، وصولًا إلى العلوم النظريّة كلّها كالرياضيّات والهندسـة والفيزياء والكيمياء والأحياء والفلسـفة الأولى. بل إنّ المعرفة كلّها بقضّها وقضيضهـا قائمةٌ على التمييز بـين ما بالعرض وما بـالذات، وحيث إنّ ما بالذات إمّا من الأسـباب أو من المسبّبات، وحمل الأسباب من جهة سببيّتها حملٌ للمقوّمات وحملٌ للمسبّبات من جهة مسبّبيّتها حملٌ للأعراض الذاتيّة، وحيث إنّ البحث كلّ البحث في العلوم هو عن المقوّمات والأعراض الذاتيّة، أي الأسباب والمسبّبات بالذات، فهٰذا يعني أنّه لا يمكن لمعرفةٍ أن تحصل مهما كان مضمونها إلّا على أسـاس هٰذا التمييز. بل حتّى المعرفة الحسّيّة البسيطة

والمعرفــة الوجدانيّة، كلاهما يقومان على أســاس التميــيز بين ما بالعرض وما بالذات؛ ولأجل ذٰلك نبحث عن مصدر الحالات الوجدانيّة وأســبابها، ونتساءل عمّا إذا كانت الإحساسات بالذات أو لأمرٍ بالعرض طرأ واتّفق.

3. تطبيقات القاعدة في العقيدة الإلٰهيّة

أ. ضرورة موجودٍ إلٰهيّ

من الاعتقادات الّتي تُســتفاد من تطبيق هٰذه القاعدة بالمباشرة الاعتقاد بــضرورة موجودٍ بالذات فعــليٍّ، لا قوّة وإمكان فيه، مبــدإٍ أوّلٍ للموجودات المتغــيّرة الّتي يتألّف منها عالمنا، ومنه وبه خرجت من القوّة إلى الفعل؛ لأنّ ما لا فعليّة له بحســب ذاته، تكون بالتالي فعليته بالعرض، فلا بدّ أن تكون فعليّته بحسب غيره الّذي يكون فعليًّا بحسب ذاته.

بل يمكن التوسّــع أكثر من ذٰلك لإظهار أنّ كلّ ما قيل من أدلّةٍ على وجود الله، ســواءٌ ما يســمّى بالدليل الوجوديّ أو دليل الإمــكان الوجود أو دليل الصدّيقين أو دليل الحدوث أو دليل الغاية أو دليل النظم، جميعها بلا استثناءٍ ترجع إلى قاعدة الانقســام إلى ما بالذات وما بالعــرض، واكتفاء ما بالذات بما هو له كذٰلك، وتقوّم مــا بالعرض في ماهيته بما بالذات، وتوقّف فعليّته عليه. فكلّ ما يبتدئ الكلام عنــه من جهة وصفٍ ما، يتوقّف في معقوليّته وإمكانه العقليّ لا الخياليّ اللفظــيّ على ملاحظة ما له الوصف بالذات؛ حتّى يتأتّى معرفيًّا وتكوينًا الانتقال إلى ما له ذٰلك الأمر بالعرض.

ومــن هنا يمكن القول ابتــداءً إنّه بمجرّد الكلام عــن الموجودات فإنّ الموجود بالذات يشكّل منطلقًا وأساسًا للكلام عليها، وإنّما الكلام كلّه في أنّ

العالم الّذي نحن جزءٌ منه هو موجــودٌ بالذات أو لا، وفي هٰذا الصدد يمكننا أن ننطلق إحدى انطلاقتين: إمّا ممّا يوجبه نفس الموجود بالذات من صفاتٍ غير متوفّرةٍ في العالــم، فيُعلم أنّ الموجود بالذات ليــس العالم، وإنّما غيره ومُبدِؤه، وإمّا ممّا توجبه صفات العالم من مقابلةٍ للموجود بالذات، فيُعلم أنّ العالم موجــودٌ بالعرض ومُبدِؤه موجودٌ بالذات، دون الحاجة إلى تكثير كلامٍ وتسمياتٍ واصطلاحاتٍ تفاخريّة.

أمّــا النقاش حول إمكان أن يوجد العالم من العدم وبلا علّةٍ، أو النقاش حول التسلسل والدور وســائر هٰذه الأمور، فهي نقاشاتٌ لا تنتمي إلى بحث الوجود الإلٰهيّ، بل إنّ الأمر محســومٌ برتبةٍ ســابقةٍ في أصــل تقرير قاعدة الانقســام إلى ما بالذات وما بالعرض، وتقوُّم ما بالعرض في ماهيّته وفعليّته بما هو بالذات.

ب. ضرورة التدبير التكوينيّ وحلّ ما يسمّى بمشكلة الشرّ

ومن الاعتقادات المســتفادة مــن هٰذه القاعدة أيضًــا، الحكم بالتدبير التكويــنيّ بالفعل للعالم من قبل هٰذا الموجود بالذات، انطلاقًا من أنّ علاقة الموجودات وارتباطها فيما بينها بنحوٍ متخادمٍ ومتّسقٍ ليس لها بالذات بنحوٍ مطلقٍ، بل هي قابلةٌ للفســاد والتغيّر والتعطيل، ومع ذٰلك فهي وجدت، ولا زالت تســير بنحوٍ متخادمٍ وتطوّريٍّ رغم أنّ ذٰلــك لها بالعرض، وهٰذا الأمر الّذي بالعرض وهو التنظيم والترتيب للعلاقات الّتي بالعرض، هو ما نســمّيه بالتدبير، ويتضمّن بالذات الوعي والمعرفــة بخصوصيّات الموجودات وآثارها من المدبّر الّذي يدبّرها بالنحو الحافظ لها والخادم لاستكمالها. فما بالعرض لا يكون إلّا بغيره الّذي يكون له بالذات ما يعطيه للّذي فيه ذٰلك الأمر بالعرض، وهو كمالها المتمثّل بالتخادم والتنظيم والاتّساق الّذي يُسمّى بالتدبير.

ولٰكن حيث إنّ علاقــة الموجودات بآثارها إمّا بــالذات وإمّا بالعرض، والّذي بالعرض يعتمد في تأثيره على ما ينضمّ إليه من أحوالٍ وظروفٍ، فيفعل في بعضهــا فعلًا وفي بعضها آخر وفي ثالثٍ ثالثًا وهٰكذا، تبعًا لتغيّر العارض، كان يُســمّى بمتساوي النســبة إلى كلّ تلك الآثار؛ إذ هو في ذاته فاقدٌ، وإنّما يكون واجدًا لذٰلك الأثــر إذا يصير ما يعرضه من حالٍ فعليًّا. وبما أنّ الآثار الّتي بالذات للموجودات إنّما هي في غيرهــا، وغيرها موجودٌ قابلٌ له، إلّا أنّه متساوي النسبة أيضًا إلى ظروفٍ وأحوالٍ كثيرةٍ، قد تكون ملائمةً ومناسبةً لحصول الآثار بالذات، وقد لا تكــون ملائمةً، وكلٌّ منهما على مراتب، بين الملائم التامّ والملائم الأقلّ تمامًا، والملائم المحايد، وغير الملائم بتشويهٍ قليلٍ أو بتشــويهٍ كثيرٍ ثمّ غير الملائم إلى حدّ التعطيل. فإن كانت الأحوال الملائمة بمراتبهــا حاصلةً كانت الآثــار حاصلةً، وإن كانت الأحــوال غير الملائمة بمراتبهــا حاصلةً كانت الآثار حاصلةً بنحوٍ ناقصٍ أو معطّلةً، ولٰكن بما أنّ الأحوال الملائمة والمناســبة ســواءٌ بنحوٍ إيجابيٍّ أو بنحوٍ محايدٍ أكثر من غير الملائمة الّتي ليست كلّها معطّلةً، وبالتالي فرغم أنّها جميعًا متساوية النسبة، كانت نسبة غير الملائم المعطّل أو حتّى المشوّه نسبةً أقلّ من الإيجابي والمحايد؛ ولذٰلك كان جريان الموجودات على مجراها الطبيعيّ في تأثيرها الّذي بهٰذا النحو أكثريًّا، وكان الّذي خــلاف المجرى الطبيعي اتّفاقيًّا وأقلّيًّا بذاته، فهو اتّفاقيٌّ بالنســبة إلى المجرى الطبيعيّ، إلّا أنّ اتّفاقيّته نفســها بــالذات؛ ولذٰلك لم يكــن النقص الأقلّيّ(*) في موجودات العالم راجعًا إلى نقص التدبير؛ لأنّه أمرٌ بــالذات للموجودات المجتمعة بما هي مجتمعةٌ، ومــا بالذات لا يقبل التدبير

(*) فحصول النقص تابعٌ لاجتماع نوعين من الموجودات بالقوّة، وهما المعدّ نحوأن يكون بالفعل فقط، والمعدّ نحوأن يكون ولا يكون بالفعل، ومن اجتماعهما يحصل ما يُسمّى الممكن الأقلّيّ الّذي تتعطّل فيه فعليّة ما هو معدٌّ نحو الفعليّة، وهو متضمّنٌ بالذات للأقلّيّة، وهو أحد قسمي الاتّفاقيّ، وفي المقام تفاصيل كثيرةٌ ليس محلّ ذكرها هنا.

والتغيير، وإنّما يقبله ما بالعــرض، فكلّ النقص الحاصل من جرّاء التصادم بين الموجــودات المجتمعة لازمٌ بالذات؛ لخصوصيّاتها متى ما اجتمعت؛ ولذا كان آبيًا عن الرفع بنفس ذاتها، فلا يكون وجود النقص منافيًا لكمال التدبير طالما أنّ التدبير يتعلّق بما بالعرض ويمتنع أن يتعلّق بما بالذات(*).

وبالجملة، لقد ظهر بنحوٍ مناسبٍ لهٰذه العجالة كيف أنّ هٰذه القاعدة الّتي أتيتُ بها لتكون مثالًا على كيفيّة دخالة الأوّليّات العقليّة في بناء الاعتقادات بالنحو الصحيح، تشكّل أساسًا وأرضيّةً لاثنين من أهمّ الاعتقادات في العقيدة الإلٰهيّة. ولو يناسب المقام لبيّنتُ كيف أنّ التدبير التشريعيّ الوضعيّ والإلٰهيّ اجتماعيًّا وفرديًّـا ترجع ضرورتهما إلى ملاحظة ما تفرضه هٰذه القاعدة، إلّا أنّ هٰذا بيانٌ لهٰذا الأمر كما أنّ حقّه سوف يكون على عهدة فرصةٍ(**) أخرى إن شاء ربّي الموفّق والكريم.

(*) إنّ تفصيل هٰذا الأمر وتشريحه سيكون على عهدة الباب الأوّل من موضوع الكتاب الثاني من سلسلة معالجة الإلحاد الّتي صدر منها الكتاب الأوّل، أعني (الألحاد أسبابه ومفاتيح العلاج)، والعمل جارٍ على إتمام الكتاب الثاني.

(**) أعني الكتاب الثاني من سلسلة معالجة الإلحاد، الّذي سبقت الإشارة إليه ضمن الحاشية السابقة.

الخاتمة

أصِـــلُ إلى ختام هٰذا المقال المختصر المعروض على عجالةٍ؛ لألخّص أهمّ مـــا دار فيه من نقاطٍ؛ فبعد أن كانت الأوّليّـــات العقليّة ملازمةً للصدق بالضرورة، وبعد أن كانت عمليّة المعرفة الصائبة تُبنى على أســـاس معايير التفكير البرهانيّ المتقوّمة بالأوّليّـــات العقليّة العامّة والخاصّة بالإدراك، وعلى أساس العلاقات الوجوديّة بين الموجودات، الّتي يُعبّر عنها بالأوّليّات العقليّـــة العامّة، وبعد أن كان الاعتقاد واجب الخضوع لمقام المعرفة الّتي تُبنى على أساس معايير التفكير البرهانيّ، فما أسهل وأوضح أن يُفهم معنى كون الاعتقادات تابعـــةً للأوّليّات الآبية عن الكـــذب! هٰذا مع الانتباه إلى نقطةٍ بالغـــة الأهمّيّة تتعلّق بامتلاك الملَكة لممارســـة التفكير والبناء النظريّ وتحصيل الاعتقادات، ولا تكفي المعرفة الكلّيّة بمعايير التفكير؛ ولأجل ذٰلـــك كان من القبيح عقلًا من عدّة جهاتٍ أن يزجّ المرء بنفســـه للبحث في ميـــدان الاعتقادات قبـــل أن تصبح معايـــير التفكير والبناء النظـــريّ البرهانيّ ملَكةً عنده، فكيف بمن يجهل أصلًا المعرفة الكلّيّة بها.

وأمّا ما يقال من تشـــكيكٍ بالصدق المطلق لأوّليّـــات العقل، فقد تمّ تبيين كيف أنّ التشـــكيك نفســـه يقوم على الأوّليّات العقليّة من ثلاث جهاتٍ: في نشوئه التكوينيّ وفي صورته المعرفيّة وفي مضمونه؛ ولذٰلك كان المتحدّث به لا يعقل ما يقول، وإنّما يخلـــط بين مقامي التعقّل والتخيّل، أي بـــين الأحكام العقليّة والأحكام الوهميّة [محمد ناصر، الإلحاد أســـبابه ومفاتيـــح العلاج، الفصل الثالث، المفتـــاح الثالث؛ نهج العقل، الباب الثاني، الفصل الأوّل]، بل يســـوق الأحكام بنحـــوٍ ظاهريٍّ غير حقيقيٍّ،

سواءٌ كان ملتفتًا إلى ذٰلك أم لم يكن(*).

وأمّا ما يقال من توســيعٍ لحدود مصدر الاعتقاد عن المعرفة البرهانيّة فقد بــان منافاته ومناقضته لمقوّمات الاعتقاد، وبالتالي كان القائل به خالطًا بين الأحكام الانفعاليّة والأحكام العقليّة .

(*) لقد تعرّضت إلى هٰذه النقاط بأسلوبٍ مبسّطٍ مع طرح معمّق، وذٰلك في الحلقة الأولى من سلسلة كيف أعقل؟! "طريقك إلى العقلانيّة الصحيحة" وسوف يأتي في الحلقة الثانية منها بيانٌ طويلٌ حول الأحكام الوهميّة.

قائمة المصادر

1. ابن رشد، شرح البرهان وتلخيص البرهان، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، تحقيق: الدكتور عبد الرحمٰن بدوي، الطبعة الأولى 1984م.

2. ابن رشدٍ، نص تلخيص منطق أرسطو، سـبعة مجلّداتٍ، دار الفكر اللبنانيّ، تحقيق: جيرار جيهامي، الطبعة الأولى 1992م.

3. ابن سـينا، النجاة في المنطق والطبيعيّات والإلهٰيّات، مكتبة الثقافة الدينيّة، تحقيق: محمد عثمان، الطبعة الأولى 2013م.

4. ابن سينا، المنطق والإلهٰيّات من كتاب الشفاء، خمسة مجلّداتٍ، الطبعة الأولى 2007م.

5. أبو نصرٍ الفارابيّ، المنطق عند الفـارابيّ، أربعة مجلّداتٍ، دار المشرق، تحقيق: ماجد فخري ورفيق العجم، الطبعة الثانية 1986م.

6. أبو نصرٍ الفارابيّ، المنطقيّات، نشر مكتبة المرعشيّ النجفيّ، ثلاثة مجلّداتٍ، 2015م.

7. أرسطو طاليس، منطق أرسطو، مجلّدان اثنان، دار القلم، تحقيق عبد الرحمٰن بدوي، الطبعة الأولى 1980م.

8. أرسطو طاليس، ما بعد الطبيعة، مكتبة الأسرة، الطبعة الأولى 1995م.

9. إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربيّة للترجمة، 2013م.

10. محمد ناصر، نهج العقل.. تأسيس الأسس وتقويم النهج، نشر أكاديميّة الحكمة العقليّة 2014م.

11. محمد ناصر، القانون العقليّ للسلوك، نشر مكتبة ومضات 2017م.

12. مجلّة المعرفة العقليّة، نشر أكاديميّة الحكمة العقليّة، L2017.

1. _ Alexander Pruss, The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment, Cambridge University Press (December 23, 2010).

2. _ David Hume , Treatise of human nature, Hard Press 2006.

3. _ John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, the Pennsylvania State University 1999.

4. _ David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, Hackett Publishing Company, Inc.; 2 edition (November 15, 1993)

المعرفة بين الإطلاق والنسبيّة وأثرها في العقيدة

د. أيمن المصري

الخلاصة

يدور هـذا البحث حول موضـوع طبيعة المعرفة البشريـة، وحدودها المعرفية، من حيث كونها مطلقة أو نسـبية، ومـدى تأثيرها على العقيدة الدينية، ورؤية الإنسان عن الحياة.

وتتناول هٰذه الدراسـة مسألةً أساسيّةً وخطيرةً، لها أكبر الأثر على الرؤية العَقَديّة عند أيّ إنسـانٍ، وهي كون المعرفة الإنسانيّة مطلقةً أو نسبيّةً، أي هل يمكننا أن نتعرّف على الأشـياء كما هي عليه في الواقع ونفس الأمر، أو أنّنا لا ندرك إلّا الأشياء من حيث هي ظاهرةٌ لنا، دون الواقع.

وقد اعتمدنا في تحقيق مسـائل هٰذا البحث على المنهج العقليّ البرهانيّ؛

لأنّــه المنهج المعرفي الوحيد ـ كما ثبت في علــم المنطق، وصناعة البرهان ـ الّذي يمكن أن يضمن لنــا اليقين الموضوعيّ الصــادق الثابت في مثل هٰذه المســائل الأصوليّة، والمصيرية؛ إذ لا يحتمل مثل هٰذا البحث الاعتماد على المناهج الظنّيّة الأخرى.

وقد قمنا بتلخيص النتائج الكلّيّة الّتي توصّلنا لها من خلال البحث، من تأصيل قواعد البحث المعرفيّ، وبيان حجّيّــة الأدوات المعرفيّة، وحدودها المعرفيّة، ومن بيان أنّ الدافع للقول بالنســبيّة المعرفيّة هو الجهل أو تجاهل المبادئ العقليّــة الأوّليّة، والخلط بين المعرفة الاعتباريّة والظنّيّة والإضافيّة من جهةٍ وبين مطلق المعرفة، وأنّ الدافع للقول بالنســبيّة الدلاليّة، هو تأثّر المفــسّر دائمًا بثقافته الخاصّة في فهم النصوص، هٰذا بالإضافة إلى بيان مباني القائلين بالمعرفة المطلقة القائمة على البرهــان العقليّ، والتمييز بين الطرق العلميّــة وغير العلميّة في التعــرّف على الواقع في نفســه. وقمنا أيضًا بدفع شبهات النسبيّة المعرفيّة والدلاليّة، لتستقرّ بعدها موازين علميّةٌ موضوعيّةٌ مطلقةٌ للمعرفة البشريّة.

هٰذا بالإضافة إلى بيان الآثار العقديّة الإيجابيّة للمعرفة المطلقة، الناشئة من وجود مــيزانٍ علميٍّ موضوعيٍّ مطلقٍ في مجال معرفــة العقائد الواقعيّة، وبيان الآثار العقديّة الســلبيّة للمعرفة النسبيّة، من تضييع العقائد والقيم الأخلاقيّة، وتشــتّت الآراء العقديّة؛ ممّا يمهّد الأرضيّة للصراع الفكريّ والمذهبيّ الرافض لهٰذه النسبيّة.

وفي نهايــة البحث قدّمنا بعض التوصيــات العلميّة والثقافيّة، كضرورة إحيــاء العلوم العقليّــة، والاهتمام بتدريســها، وبناء الكــوادر العلميّة المتخصّصة، والكوادر المثقّفة بالثقافــة العقليّة الأصيلة؛ من أجل الوقاية

والعلاج للمشاكل الّتي أوجدتها المعرفة النسبيّة، لا سيّما في المراكز الأكاديميّة، وذٰلك عن طريق إصلاح النظامين التعليميّ والثقافيّ في شتّى المراكز التعليميّة الدينيّة والأكاديميّة؛ من أجل النهوض بالمجتمعات البشريّة.

المفردات الدلاليّة: المعرفة، الواقع، الإطلاق، النسبيّة، العقيدة.

المقدّمة

إنّ الواقف على طبيعة الإنسان بوصفه حيوانًا عاقلًا مختارًا ينطلق في أفعاله الاختياريّة من منظومته المعرفيّة وثقافته الاجتماعيّة، يدرك أهمّيّة المعرفة الواقعيّة في حياته اليوميّة، ومدى تأثيرها العميق على رؤيته الكونيّة عن حقيقة ذاته ومبدئه ومنتهاه، وعلى منظومته القيميّة الأخلاقيّة والاجتماعيّة، وانعكاس ذٰلك على أسلوب حياته، وبالتالي تعيين مصيره في هٰذا العالم، وما بعده، إمّا إلى السعادة أو إلى الشقاء.

وهٰذا البحث يدور حول كون المعرفة الإنسانيّة مطلقةً أو نسبيّةً، في محاولةٍ للتمييز المعرفيّ المنطقيّ بينهما بنحوٍ تفصيليٍّ، وبيان آثارهما الكبيرة والخطيرة على الاعتقاد النظريّ والعمليّ، والسعي للمحاكمة العلميّة بين النظريّتين، بنحوٍ موضوعيٍّ بالمنهج العقليّ البرهانيّ؛ من أجل الوصول إلى النظريّة الواقعيّة حول حقيقة المعرفة الإنسانيّة.

ولا تخفى أهمّيّة هٰذا البحث بعد الإشارة إلى أهمّيّة المعرفة في حياة الإنسان، وبعد شيوع نظريّة المعرفة النسبيّة في المراكز العلميّة الأكاديميّة بمستوياتها المختلفة مع بداية عصر التنوير في الغرب في القرن الثامن عشر، وظهور أمثال ديفيد هيوم، وكانط، وراسل وأصحاب الوضعيّة المنطقيّة،

وحلقة فيينّا، ومن تابعهم في العالم الإسـلاميّ، كمحمد أركون، والجابريّ، ونصر حامد أبو زيـد، وانتقالها إلى المراكز الجامعيّـة في الشرق عن طريق البعثات التعليميّة المكثّفة في القرنين التاسـع عـشر والعشرين، الّتي عاد بعدها المثقّفون العرب والمسلمون معبّئين بالثقافة المادّيّة النسبيّة، ليروّجوا لها في كلّ المحافل العلميّة الأكاديميّة والمنابر الإعلاميّة، بحيث أصبحت الآن تُعدّ من المسـلّمات غير القابلة للنقاش في أوسـاطهم، بعد توهّمهم أنّ هٰذه النسـبيّة المعرفيّة هي مظهر العلم والحداثة الإنسـانيّة، وأنّ المعرفة المطلقة مظهر التعصّب والدوغماتيّة (DOGMATISM).

وقد بدأت هٰذه الظاهرة ـ للأسـف ـ تتسلّل تدريجيًّا إلى بعض المعاهد والحوزات العلميّة الدينيّة؛ الأمر الّذي أدّى إلى عواقب سـلبيّةٍ وخيمةٍ على المستويين العَقَديّ والأخلاقيّ، وسنشير إليها في مطاوي هٰذا البحث إن شاء الله تعالى.

وقد شرعنـا في بداية البحث ببيان المبادئ التصوّريّة لمسـائله، ثمّ قمنا بتأصيل المبادئ التصديقيّة الّتي سـنعتمد عليها في المحاكمة بين الاتّجاهين المتقابلين، فشرعنا ببيان انقسـامات المعرفة الإنسـانيّة من حيثيّة أدواتها المعرفيّة، ومن حيثيّة طبيعتها في نفسـها؛ من أجل بيـان حجّيّة الأدوات المعرفيّة المختلفة، ودائرة حجّيّتها المعرفيّة في الكشف عن الواقع.

ثمّ قسّـمنا المعرفة النسبيّة إلى قسمين: يتعلّق الأوّل منه بنسبيّة الأدوات المعرفيّة مطلقًا، وهي النسـبيّة المعرفيّة المشهورة، ويتعلّق الثاني منها بفهم النصوص، وهي النسبيّة الدلاليّة، وقد أشرنا بعدها إلى الدوافع الّتي أوقعت النسبيّين في القول بالنسبيّة المعرفيّة والدلاليّة، وعلى رأسها الجهل، أو تجاهل المبادئ العقليّة الأوّليّة المطلقة.

ثمّ تعرضنا بعد ذٰلك إلى بيان مباني المعرفة المطلقة، وأوضحنا موضوعيّتها، وواقعيّتها في نفسها، وأنّها تعتمد على المبادئ العقليّة البدهيّة الصادقة بذاتها، ثمّ قمنا بنقد مباني المعرفة النسبيّة بناءً على ما تمّ تأصيله مسبقًا من القواعد والأصول المنطقيّة والمعرفيّة. وأثبتنا أنّها بالإضافة إلى كونها آكلةً لذاتها، فهي توقعنا لا محالة في الشكّ والسفسطة.ثمّ أشرنا بعد ذٰلك إلى الآثار الإيجابيّة للمعرفة المطلقة، والآثار السلبيّة للمعرفة النسبيّة على العقيدة الإنسانيّة، وانعكاساتها على السلوك الفرديّ والاجتماعيّ.

وفي النهاية أوضحنا أسباب تفشي النسبيّة المعرفيّة في المراكز الأكاديميّة، وتسلّلها إلى بعض المعاهد والحوزات العلميّة، وكيفيّة الوقاية والعلاج منها.

ثمّ ختمنا البحث بالنتائج الّتي توصّلنا إليها من خلال البحث، مع بعض التوصيات اللازمة للجهات المعنيّة بهٰذا الأمر.

التعريفات

من الطبيعيّ قبل الدخول في متن البحث، وبعد أن تعدّدت الاصطلاحات، وتباينت المعاني والإطلاقات، أن نتعرّض بالشرح والبيان لبعض المصطلحات العلميّة الواردة في البحث؛ لتتّضح معانيها الدقيقة المقصودة لنا في هٰذا البحث:

1. المعرفة: قد يُقصد من المعرفة الإدراك الحسّيّ الظاهريّ الجزئيّ في قبال العلم العقليّ الكلّيّ [ابن سينا، برهان الشفاء، ص58]، وقد يطلقه الصوفيّة أيضًا على الإدراك الحسّيّ الباطنيّ الحضوريّ الجزئيّ (الوجدانيّ)؛ ولذٰلك يسمّون صاحب هٰذه المعرفة بالعارف.

ولٰكنّ مقصودنا نحــن هنا في هٰذا البحث من المعرفة هو العلم الحصوليّ بنحوٍ عامٍّ، ســواءٌ كان حسّيًّا أو عقليًّا، بدهيًّا أو غير بدهيٍّ، نظريًّا كان أو عمليًّا، واقعيًّا كان أو غير واقعيٍّ، وســواءٌ كان يقينيًّا أو ظنّيًّــا، ثابتًا أو متغيّرًا، مطلقًا كان أو نســبيًّا، وسيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

2. المعرفة المطلقة: المقصود منهــا المعرفة الموضوعيّة المطابقة للواقع في نفســه دون أيّ فرضٍ أو اختراعٍ ذهنيٍّ، بحيث تكون مجرّدةً عن أيّ تأثّرٍ بالخلفيّة الثقافيّة أو الدينيّة أو الاستحسانات والانفعالات الشخصيّة.

3. المعرفة النســبيّة: المقصودة هنا المعرفة الّتي تفرّق بين وجود الشيء في نفســه ووجوده لنا، وبالتالي فهي معرفةٌ غير منفكّةٍ عن خلفيّة الإنســان واعتقاداته الســابقة، ومزاجه الخاصّ، وبالتالي فهي ليست معرفةً مجرّدةً نزيهةً بالواقع في نفسه.

4. المنهــج العقليّ البرهــانيّ: هو الدليل القيــاسيّ الاقترانيّ أو الاســتثنائيّ المبتني على المبادئ العقليّــة الأوّليّة، أو ما يرجع إليها من المبادئ النظريّة، والّذي يفيدنا اليقين الصادق المطلق والثابت، وهو المسمّى باليقين بالمعنى الأخصّ.

أوّلًا: انقسامات المعرفة

إنّ البحــث عن انقســامات المعرفة ليس مجرّد بحثٍ إضــافيٍّ تكراريٍّ، بل سيشــكّل لنا جزءًا مهمًّا من المبادئ التصديقيّة اللازمة لتحقيق المسألة الرئيســة في الدراســة، والمتعلّقة بالمحاكمة بين القائلين بالمعرفة المطلقة، والقائلين بالنسبيّة.

تنقسم المعرفة تارةً باعتبار أدواتها المحصّلة لها، وتارةً باعتبار طبيعتها في نفسها:

1. أنواع المعرفة بلحاظ أدواتها

أ. **المعرفة الحسّيّة**: وهي المعرفة الحاصلة عن طريق الحواسّ الخمس الظاهريّة، بالارتباط المباشر بينها وبين ظواهر الأجسام الخارجيّة؛ لتعكس آثارها على الذهن مباشرةً، على هيئة الصور الحسّيّة الجزئيّة، ليقوم العقل بعدها بانتزاع المعاني الكلّيّة منها؛ ولذلك فقد كانت المعرفة الحسّيّة هي المبدأ الأوّل للمعرفة، إذ تتدفّق المعلومات والصور الحسّيّة من خلالها تلقائيًّا بمجرّد أن يفتح الإنسان عينيه على هٰذه الحياة، وتشكّل الموادّ الخام الأوّليّة الّتي يعمل عليها العقل بعد تجريدها عن عوارضها المادّيّة.

قال المعلّم الأوّل: «ويظهر أنّ مَن يفقد حسًّا من الحواسّ أنّه يفقد علمًا من العلوم» [ابن رشد، شرح برهان أرسطو، ص 414]

كما أنّه بناءً على أصل العلّيّة والسنخيّة فإنّ الصور الحسّية في أصل وجودها وخصوصيّاتها الذاتيّة معلولةٌ لمبدئها المنتزعة منه، ومشروطةٌ بالارتباط المباشر للأدوات الحسّيّة مع منشإ انتزاعها الخارجيّ، ممّا يُؤمّن مطابقتها لمحكيّها ومنشإ انتزاعها بكلّ خصوصيّاته الذاتيّة، بنحوٍ موضوعيٍّ، لا نسبيٍّ.

كما أنّه بناءً على أصل العلّيّة والسنخيّة، فإنّ الصور المحسوسة في أصل وجودها وخصوصيّتها الذاتيّة معلولةٌ لمبدئها المنتزعة منه، ومشروطةٌ بالارتباط المباشر للأدوات الحسّيّة مع منشإ انتزاعها الخارجيّ.

والمقصود بأصل العلّيّة هنا هو كون كلّ أثرٍ يحتاج إلى مؤثّرٍ، وإدراكنا لهٰذه الآثار الحسّـيّة يكشف عن وجود مبادئها في الخارج بالضرورة؛ لأنّها لا تأتي من العدم.

وأمّا السـنخيّة، فكما أنّ الأثر يحتاج إلى مؤثّرٍ، فكذٰلك خصوصيّة الأثر تنبع من خصوصيّة المؤثّر، وإلّا لخرج أيّ شيءٍ من أيّ شيءٍ، وهٰذا أمرٌ واضحٌ في نفسه.

ومن أجل ذٰلك، فإنّ الصور الحسّـية تتمتّع بـكلّ المواصفات الخارجيّة لمبدئها المحسـوس من الجزئيّة وترتّب الآثار والجهة والزمان والمكان، وتبقى حاضرةً في الذهن ما بقي الارتباط المباشر بين الأداة الحاسّـة ومحسوسـها، وتنعدم بانعدامه.

وبناءً على ما تقدّم، فلا معنى للخطإ في الصورة الحسّـيّة، حيث تنقل ما وقع عليهـا في الخارج كما هو إلى الذهن بنحوٍ انفعاليٍّ محضٍ وبسـيطٍ دون أيّ تدخـلٍ أو تعمّلٍ، بناءً على الارتباط المباشر بالأشـياء الخارجيّة، وأصل العلّيّة والسـنخيّة العقليّين، وقد أثبت الأطبّاء والعلماء انتقال هٰذه الآثار من خلال الأعصاب، والأدوات الحسّـيّة إلى الدماغ، وانطباعها في مراكز الإحساس، وكلّ من حاول أن يشكّك في أمانة الحسّ في عكسه للآثار، فهو قد اعتمد على الحسّ نفسـه، فلا يمكن التشكيك في الحسّ بالحس، ومثله كمن يشكّك في الأحكام العقليّة بالعقل نفسه، هٰذا بالإضافة إلى أنّه بتكرار المشـاهدات الحسّيّة للأشـياء تحت ظروفٍ مختلفةٍ، كأن نرى النار صفراء ومحرقةً دائمًا، أو السـكّر أبيض وحلوًا، والملح أبيض ومالحًا، وهٰكذا يحرز لنا اليقين بأنّها ليسـت أمورًا اتّفاقيّةً فيها، بـل تنبع عن ذاتها، وتحكي عن خصوصياتها الذاتيّة.

بل نقول: إنّه لا معنى لوصفها بالصواب أيضًا؛ إذ إنَّ الصواب والخطأ من مواصفات الحاكم الّذي يحكم بثبوت المحمول للموضوع في القضيّة الحمليّة، أو بالتلازم أو الانفصال بين المقدّم والتالي في الشرطيّة، وهو وظيفة العقل لا غير، كما سيأتي في محلّه إن شاء الله تعالى، وبالتالي فإنّ الحسّ ناقلٌ أمينٌ، وما نُسب إليه من أخطاءٍ هي أخطاء العقل العامّ، الّتي يتداركها بعد ذٰلك بوسائله اليقينيّة الصادقة القائمة على تكرّر المشاهدات اليقينيّة بأدواتٍ حسّيّةٍ متعدّدةٍ، وبالتحاليل العقليّة الأوّليّة، الّتي لولاها ما عرفنا الخطأ.

فالحاصل أنَّ الحسَّ حجّةٌ أمينةٌ في نقله للمدركات الخارجيّة، وصالحٌ للاعتماد عليه مبدأً أوّليًّا لسائر التصوّرات العقليّة الأولى.

أمَّا الكلام عن حدود صلاحيّته العلميّة للكشف عن الواقع، فنقول: بعد العلم بجسمانيّة الأدوات الحسّيّة أو ما يسمّى بالجوارح الخمس، وارتباطها المباشر بالمحسوس في الخارج، شرطًا للإدراك الحسّيّ، ندرك بوضوحٍ ضرورة وجود علاقةٍ وضعيّةٍ مباشرةٍ بينها وبينه؛ ممّا يستلزم بالضرورة أن يكون المحسوس جسمانيًّا مثلها، وبما أنَّها متّصلةٌ بظاهر المحسوس لا غير، فهي لا تدرك إلّا ظواهر الأجسام وعوارضها المادّيّة الحالّة فيها، ولا سبيل لها إلى إدراك كنه ماهيّاتها الذاتيّة.

كما أنَّ الحسَّ لا يدرك إلَّا الشيء المرتبط به فقط، فيكون إدراكه جزئيًّا، لا كلّيًّا، وبما أنَّ الموجودات المادّيّة متغيّرةٌ في الخارج، فالإدراك الحسّيّ يتغيّر كذٰلك بتغيّرها.

فيتبيّن ممَّا تقـــدَّم أنَّ الإدراك الحسّيّ إدراكٌ يقينيٌّ جزئيٌّ متغيّرٌ للعوارض المادّيّة للأجســـام الخارجيّة الّتي حولنا، ولا سبيل له إلى الإدراك الكلّيّ الثابت لماهيّات الأجسام وحقائقها المادّيّة، فضلًا عمّا وراء المادّة.

ب. المعرفة التجريبيّة: التجربة هي تكرار المشـــاهدات الحسّيّة لجزئيّاتٍ متماثلةٍ، تحت شرائط مختلفةٍ؛ لاســـتبعاد الأسباب الاتّفاقية الخاصّة، وإحراز العلاقة الذاتيّة بين الأثر والمؤثّر.

فتكـــرار صدور الأثر عن المؤثّر تحت ظروفٍ مختلفـــةٍ ومتعدّدةٍ بناءً على أصل العلّيّة العقليّ، وأنّ الأثر الاتّفاقيّ لا يكون دائميًّا أو أكثريًّا؛ يثبت هٰذه العلاقة الذاتيّة بينهما، بنحوٍ يُســـوّغ للعقل إصدار حكـــمٍ يقينيٍّ كلّيٍّ بدوام صدور هٰذا الأثر عن المؤثّر دائمًا أو في أغلب الأحيان.

وهٰذا الأصل العقليّ هو الّذي يميّز التجربة عن الاستقراء، ويجعلها قياسيّةً يقينيّةً، كلّيّةً صادقةً وثابتةً، في قبال الاستقراء الظنّيّ.

ولٰكنّ المنهج التجريبيّ ـ المســـمّى في الغرب المعاصر بالمنهج العلميّ ـ من حيث اعتماده على الحسّ، فكاشـــفيّته محدودةٌ بحدوده الّتي ســـبق وأن أشرنا إليهـــا، وبالتالي، فموضوعات التجربـــة تبقى محصورةً بالظواهـــر الطبيعيّة للأجسام المادّيّة الخارجيّة، لا تتعدّاها إلى ما وراء الطبيعة، كما يتوهّمه بعض علماء الغرب، كأصحاب الوضعيّة المنطقيّة، وبرتراند راسل، الّذين يريدون أن يُخضعـــوا كلّ شيءٍ بما فيها الموضـــوعات الميتافيزيقيّة للمنهج التجريبيّ، ويعتبرونه المنهج العلميّ الوحيد.

ج. المعرفة العقليّـــة البرهانيّة: وهي المعرفة الحاصلة بالتحليل العقليّ المحض، والمبتنية على القياس العقليّ البرهانيّ، المؤلّف من صورةٍ قياســيّةٍ اقترانيّةٍ أو اســتثنائيّةٍ ملزمــة الإنتاج، ومقدّماتٍ بدهيّــةٍ أوّليّةٍ تحليليّةٍ بيّنة الثبــوت، أو مقدّماتٍ مبيّنــةٍ بها؛ ولذٰلك فهو الدليل المنطقيّ الكامل من ناحيتي المادّة والصورة، وهو الغاية والثمرة من المنطق الأرسطيّ.

ولهٰذا يقول المعلّم الأوّل أرسطو في مقدّمة كتاب (القياس): «فأمَّا الشيء الّذي عنه نفحص فهو البرهان، وغرضنا العلم البرهانيّ» [أرسطو، المنطق، ص180].

والمعرفــة الحاصلة عن هٰذا الطريق تكون تبعًــا لمبادئها وصورها معرفةً يقينيّةً واقعيّةً مطلقةً وثابتةً.

وسوف نتحدّث عنها بالتفصيل عند المحاكمة بين اتّجاهي المعرفة المطلقة والنسبيّة.

د. المعرفــة النقليّة الدينيّة: وهي المعرفــة الحاصلة من خلال النصوص والكتب الدينيّــة، والمبنيّة على الفهم العرفيّ لظواهر النصوص الدينيّة المنقولة إلينا والمنسوبة إلى الوحي الإلٰهيّ، أو أنبياء الله وأوصيائه، والتعبّد بمفادها وظواهرها.

وهٰذه المعرفة بمقتــضى طبيعة النصوص المنقولة، من ناحية الســند أو الدلالــة، غالبًا ما تكون معرفةً ظنّيّةً، وقد تكون في بعض الأحيان نســبيّةً متغيّرةً، كما سنشير إلى ذٰلك عند الحديث عن أنحاء المعرفة النسبيّة.

قال الشيخ الأنصاريّ ﵀: «قال شيخنا الشهيد الثاني في (المقاصد العليّة) بعد ذكر أنَّ المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعــاد غير لازمةٍ [وأمَّا ما ورد عنهم

في ذٰلك من طريق الآحاد، فلا يجب التصديق به مطلقًا، وإن كان طريقه صحيحًا؛ لأنَّ الخبر الواحد ظنّيٌّ، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعيّة الظنّيّة، فكيف بالأحكام الاعتقاديّة العلميّة]، انتهى. ثمّ قال: «وظاهر الشيخ في العدّة أنّ عدم جواز التعويل في أصول الدين على أخبار الآحاد اتّفاقيٌّ، إلّا عن بعض غفلة أصحاب الحديث»، والمقصود بـ "أصحاب الحديث" أصحاب الاتّجاه الأخباريّ السطحيّ. وأضاف: وظاهر المحكيّ في السرائر عن السيّد المرتضى عدم الخلاف فيه أصلًا. انتهى كلامه رحمه الله [الأنصاريّ، فرائد الأصول، ص 556].

وإنّما أنقل هٰذا الكلام ليتبيّن للغافلين مدى عبثيّة هٰذا الصراع التاريخيّ القديم، الّذي ما زالت آثاره موجودةً بين الفلاسفة والمتكلّمين المتكلّفين لما لا يعنيهم؛ إذ كانوا يردّون براهين الحكماء اليقينيّة بأخبار الآحاد الظنّيّة الّتي توهّموها برهانيّةً، بل فوق البرهان، كما في مقدّمة (شرح المقاصد) للتفتازانيّ، ففرّقوا الأمّة وجعلوها طرائق قددًا.

وهٰذه المعرفة النقليّة تعدّ من مقولة المقبولات المشار إليها في الصناعات الخمس في المنطق. قال المحقّق الطوسيّ: مقبولات إمّا عن جماعةٍ كما عن المشّائين: أنَّ للفلك طبيعةً خامسةً، أو عن نفرٍ كأصول الأرصاد عن أصحابها، أو عن نبيٍّ وإمامٍ، كالشرائع والسنن [الطوسيّ، شرح منطق الإشارات، ج1، ص 316].

هـ. المعرفة القلبيّة الشهوديّة: وهي المعرفة الحاصلة من الرياضات النفسيّة الصوفيّة الخاصّة، والقائمة على الحسّ والشهود الوجدانيّ للصور والمعاني الباطنيّة، والمعبّر عنها بالمكاشفات الصوريّة والمعنويّة.

قال محيي الدين بن عربيٍّ: «قد نبّهتــك على أمرٍ عظيمٍ لتعرف لماذا يرجع علم العقــلاء من حيث أفكارهم، ويتبيّن لــك أنّ العلم الصحيح لا يعطيه الفكر، ولا ما قرّرته العقلاء من حيث أفكارهم، وأنّ العلم الصحيح إنّما هو ما يقذفه الله في قلب العالم، وهو نورٌ إلٰهيٌّ يختصّ الله به من يشاء من عباده من ملكٍ ورســولٍ ونبيٍّ ووليٍّ ومؤمنٍ، ومن لا كشف له لا علم له» [محيي الدين بن عربيٍّ، الفتوحات المكّيّة، ج 1: ص 218].

وقال القيصريّ: «اعلم أنَّ الكشف لغةً: رفع الحجاب... واصطلاحًا هو: الاطّلاع على ما وراء الحجــب من المعاني الغيبيّة والأمور الحقيقيّة وجودًا أو شــهودًا، وهو معنويٌّ وصوريٌّ، وأعني بالصوريّ: ما يحصل في عالم المثال من طريق الحواسّ الخمس...

[ثمَّ قال]: وأمَّا الكشــف المعنويّ المجرَّد من صور الحقائق الحاصل من تجليّات الاســم العليم والحكيم، فهو ظهور المعاني الغيبيَّة والحقائق العينيَّة» [القيصريّ، شرح الفصوص، ج 1، ص 282].

ولٰكن تبقى المشــكلة المعرفيّة الكبيرة بالنســبة لهٰــذا النحو من المعرفة هي فقــدان الحجّيّة الذاتيّة؛ لكونها معرفةً وجدانيّةً مجهولة المنشــإ، متأثّرةً بالمعــارف والاعتقادات القبليّــة، فتفتقر إلى المــيزان الموضوعيّ، ويمكن المراجعة التفصيليّة في كتابنا حول المعرفة الشــهوديّة. [المـصريّ، أيمن، منتهى المراد، ص 93]

2. أنواع المعرفة بلحاظ طبيعتها في نفسها

أ. **حصوليّةٌ وحضوريّة**: مطلق العلم والمعرفة يعني انكشــاف المعلوم عنــد العالم، وذٰلك المعلوم، إمّا أن ينكشــف للعالم

بصورته وماهيّته، وهو ما يسمّى بالعلم الحصوليّ، كعلمه بالأشياء الخارجة عنه، أو ينكشف له بوجوده الخارجيّ، كعلمه بذاته وقواها، وانفعالاتها الذاتيّة.

والعلم الحقيقيّ عند جمهور الفلاسفة والعلماء، والكاشف عن ماهيّات الأشياء وحقائقها الذاتيّة، والمتعلّق بجميع موضوعات العلوم هو العلم الحصوليّ.

وأمّا ما يسمّى بالعلم الحضوريّ، فهو يمثّل عندهم منشأ الإدراكات الوجدانيّة الباطنيّة الجزئيّة، ويعبّرون عنه بالمعرفة ـ كما نقلنا عن الشيخ في برهان الشفاء ـ إذ لا يتمتع بأيّ محتوًى علميٍّ حقيقيٍّ بالحدّ والبرهان، سوى تأثيره المباشر على العواطف والانفعالات النفسيّة، كعلم كلّ الناس بذواتها وأحوالها النفسانيّة مباشرةً، دون أن تعلم أيّ شيءٍ عن حقائق نفوسها وقواها المدركة أو المحرّكة.

وأوّل من أشار إلى هٰذا العلم الحضوريّ باصطلاحه الشائع الآن، ورفع من منزلته العلميّة، بل وقدّمه على العلم الحصوليّ، هو شيخ الإشراق السهرورديّ، ثمّ تابعه من بعده صدر الدين الشيرازيّ.

قال الشهرزوريّ تلميذ شيخ الإشراق: «إنّ العلوم الحقيقيّة تنقسم إلى قسمين: ذوقيّةٍ كشفيّةٍ، وبحثيّةٍ نظريّةٍ، فالقسم الأوّل يُعنى به معاينة المعاني والمجرّدات، وذلك على سبيل المكافحة، لا بفكرٍ ونظم دليلٍ قياسيٍّ، أو نصب تعريفٍ حدّيٍّ ورسميٍّ، بل بأنوارٍ إشراقيّةٍ متتاليةٍ متفاوتةٍ تسلب النفس عن البدن، وتتبيّن معلّقةً، تشاهد مجرّدها ويُشاهد ما فوقها مع العناية الإلٰهيّة» [الشهرزوريّ، شرح حكمة الإشراق: ص 4].

وقال شيخ الإشراق في مطارحاته: «فكأنّه استبشر وقال: أولٰئك هم

الفلاسفة والحكماء حقًّا، ما وقفوا عند العلم الرسميّ، بل جاوزوا إلى العلم الحضوريّ الاتّصاليّ الشهوديّ، وما اشتغلوا بعلايق الهيوليّ، فلهم الزلفى وحسن مآبٍ» [السهرورديّ، مصنّفات شيخ الإشراق: ص 74].

وقال الملّا صدرا: «قد يكون بين صورة الشيء وذات العالم كما في العلم الحصوليّ المتحقّق بحصول صورة الشيء في نفس ذات العالم أو في بعض قواه حصولًا ذهنيًّا، والمدرك بالحقيقة ها هنا هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصوّر، وإن قيل للخارج إنّه معلومٌ فذٰلك بقصدٍ ثانٍ كما سبقت الإشارة إليه؛ إذ العلاقة الوجوديّة المستلزمة للعلم في الحقيقة إنّما هي بين العالم والصورة لا غير، بخلاف المعلوم بالعلم الحضوريّ بحسب وجوده العينيّ؛ إذ المعلوم بالذات حينئذٍ هو نفس ذات الأمر العينيّ؛ لتحقّق العلاقة الوجوديّة بينه وبين العالم به، فالعلم الحضوري هو أتمّ صنفي العلم، بل العلم في الحقيقة ليس إلّا هو، ومن ذهب إلى أنّ العلم بالغير منحصرٌ في الارتسام لا غير فقد أخطأ وأنكر أتمّ قسمي العلم» [الملّا صدرا، المبدأ والمعاد: ص 82].

وكلامنا عن المعرفة المطلقة أو النسبيّة في هٰذه الدراسة، إنّما يتعلّق فقط بالعلم الحصوليّ، لا الحضوريّ.

ب. بدهيّةٌ ومكتسبة: لو حلّلنا المعلومات الّتي في أذهاننا، لوجدنا أنّ بعض المفاهيم واضحةٌ، لا تحتاج إلى من يعرّفها لنا، كمفهوم الوجود والعدم، والوجوب والإمكان والاستحالة، وبعضها غامضٌ كالمادّة والطاقة، والنفس والروح، الّتي تحتاج إلى تعريفٍ.

كما أنّنا نجد بعض القضايا واضحة الثبوت في نفسها، بحيث لا تحتاج إلى

دليلٍ يدلّ عليها، كامتناع اجتماع الإثبات والنفي لقضيّةٍ بعينها، المعبّر عنها بمبدإ امتناع التناقض، أو أنّ الشيء هو نفسه، المعبّر عنه بأصل الهويّة، أو أنّ الشيء لا يخرج نفسه من العدم إلى الوجود، والمسمّى بأصل العلّيّة، أو أنّ خصوصيّة المعلول من علّته، المسمّى بأصل السنخيّة، وكذٰلك امتناع الدور والتسلسل، وحسن العدل وقبح الظلم، وغيرها من القضايا الواضحة بنفسها الّتي لا تحتاج إلى دليلٍ لإثباتها، في حين أنّ هناك قضايا أخرى غامضةً، كوجود الإلٰه ووحدانيّته، وتجرّد النفس الإنسانيّة، والحياة بعد الموت، وتحوّل المادّة إلى طاقةٍ، والطاقة إلى مادّةٍ، ووجود حياةٍ على الكواكب الأخرى، وغيرها من القضايا.

فهٰذه المعلومات الواضحة ـ التصوّر والتصديق ـ الّتي تتمتّع بالوضوح والصدق الذاتيّ تسمّى بالمعارف البدهيّة، الّتي تمثّل أساس العلم والمعرفة المطلقة الواقعيّة، والّتي سنشير إليها لاحقًا، وما عداها من المعلومات غير الواضحة الّتي تفتقر في تحصيلها إلى التعريف والإثبات، تسمّى بالمعارف المكتسبة.

ج. نظريّةٌ وعمليّة: هناك بعض القضايا تتعلّق بما هو كائنٌ في نفسه، لا باختيارنا، كوجود المبدإ الإلٰهيّ، وصفاته الذاتيّة والفعليّة، ووجود الحياة بعد الموت، وحركات الكواكب والنجوم السماويّة وأوضاعها، وتسمّى بالقضايا النظريّة، وتستكمل النفس الإنسانيّة بمجرّد معرفتها فقط، كما هي عليه في الواقع ونفس الأمر، وتسمّى معرفتها بهٰذا النحو بمعرفة الحقّ، أي المعرفة الحقيقيّة الواقعيّة المطلقة.

وهناك نوعٌ آخر من القضايا موجودٌ باختيارنا، ويتعلّق بما ينبغي فعله

أو تركه، كحسن العدل وفعله، وقبح الظلم وعمله، وحسن الأمانة، وقبح الخيانة، وغيرها من القضايا المسـمّاة بالقضايا العمليّة الّتي يسمو العلم بها بمعرفة الخير، ويستكمل الإنسان بعد العلم بها بالعمل على مقتضاها، ومثل هٰذه القضايا العمليّة كانت على مرّ التاريخ موردًا للترديد بين كونها مطلقةً أو نسبيّةً، حقيقيّةً أو اعتباريّةً.

د. يقينيّةٌ وظنّيّة: كما هو معلومٌ انقسام المعرفة الحصوليّة إلى تصوّرٍ وتصديقٍ، وأنّ التصوّر يتعلّق بالمعنى التفصيليّ للكلمة، والتصديق يتعلّق بالحكم على القضيّة، فإنّ الحكم يعني بكلّ بساطةٍ ترجيح أحد طرفي القضيّة على نقيضها، وبالتالي إخراجها عن حالة الشكّ والاستواء.

وهٰذا الترجيح إمّا أن يكون تامًّا مانعًا من وقوع الطرف الآخر، ويسمّى بالجزم أو اليقين، وإما يكون ناقصًا يحتمل معه وقوع نقيضه، ويسمّى ظنًّا.

ومن هنا يتبيّن لنا أنّ اليقين والظنّ يتعلّقان بمقام الإثبات النفسيّ للمُدرِك، وبالتالي فهما بهٰذا اللحاظ أمران نسبيّان في معرض التغيّر، أمّا كيف يكون لدينا يقينٌ مطلقٌ ثابتٌ من جهةٍ أخرى، أي من جهة الثبوت ونفس الأمر، فهٰذا ما سنبحث عنه لاحقًا إن شاء الله تعالى.

هـ. واقعيّةٌ وغير واقعيّة: المعرفة الواقعيّة هي المعرفة الّتي يطابق فيها مقام الإثبات التصديقيّ مقام الثبوت الواقعيّ نفس الأمريّ، أي مقام ثبوت الشيء في نفسه.

فالمعرفة الواقعيّة هي نفسها المعرفة الصادقة، والمعرفة غير الواقعيّة هي نفسها المعرفة الوهميّة الكاذبة.

وقد وقع اختــلافٌ كبيرٌ بين العلماء والمحقّقين في معنى ثبوت الشيء في نفسه، ولا يسعنا هنا التعرّض له بالتفصيل؛ لكونه خروجًا عن محلّ البحث، ولٰكن ســنتعرّض بشيءٍ من التفصيل للبحث عن النظر التحقيقيّ في معنى نفس الأمر عند المحاكمة بين القائلين بإطلاق المعرفة ونسبيّتها؛ لأنّ هناك ـ وكما سيتبيّن ـ ارتباطًا وثيقًا بينهما.

و. ثابتــةٌ ومتغيّرة: ليس المقصود من المعرفة المتغيّرة الحسّــيّة المتغيّرة بتغيّر موضوعاتهــا الخارجيّة في الأعيان، فمن الطبيعيّ جدًّا أن تتغيّر الأحكام بتغيّر موضوعاتها، ولا الأحكام الظنّيّة أو الاعتبارية الّتي قد تتغيّر بتغيّر شرائطها الزمانيّة والمكانيّة، بل المقصود هو تغيّر مطلــق الأحكام العقليّة مع ثبات الموضوعات مطلقًــا في ظرف الحكم، وبالتالي تتغــيّر الأحكام من الإثبات إلى النفي، أو العكس، فيصدق ما كان كاذبًا، ويكذب ما كان صادقًا، وبالتالي لن يكون لدينا اعتقادٌ كلّيٌّ ثابتٌ على الإطلاق.

ولا شكّ في أنّ هناك نحوًا من الارتباط بين الثبات والمعرفة المطلقة، وبين التغيّر والمعرفة النسبيّة، وسنشير إليه لاحقًا.

ز. المعرفة المطلقة والنسبيّة: وهي المسألة الرئيسة في الدراسة، وسنكرّس لها القسم الثاني من البحث.

ثانيًا: المعرفة المطلقة والنسبيّة

هٰذه هي المســألة الرئيسة المطلوبة في البحث، وســوف نبحث أوّلًا عن المعرفة النســبيّة من حيث ماهيّتها، وأصنافها المختلفة، ثمّ دوافعها وأدلّتها المتعدّدة، ثمّ ننتقل بعدها للبحث عــن المعرفة المطلقة، ومبانيها المعرفيّة، لنحقّق بعد ذٰلك القول الفصل بينهما بنحوٍ علميٍّ موضوعيٍّ.

1. المعرفة النسبيّة

أ. ماهيّة المعرفة النسبيّة: هي المعرفة الّتي ترفض عينيّة إدراك الأشياء، على النحو الّذي يقول به جمهور الفلاسفة الإسلاميّين، ويفرّقون بين وجود الأشياء في نفسها، ووجودها لنا، وبالتالي لا يمكن إدراك الأشياء في نفسها بنحوٍ بريءٍ ومجرّدٍ عن أحوالنا الشخصيّة أو النوعيّة، بل تكون جميع تصوّراتنا وأحكامنا النظريّة والعمليّة مدركةً لا في نفسها، بل بالنسبة إلينا، ومن وجهة نظرنا، لا على الإطلاق.

ب. أصناف المعرفة النسبيّة: قبل الدخول في بيان أصناف المعرفة النسبيّة محلّ البحث، نشير إلى بعض معانيها المقبولة من الناحية العقليّة والواقعيّة؛ حتّى لا تختلط بغيرها من الأمور مورد الخلاف:

- **الأمور الاعتباريّة**: وهي الّتي يعتبرها المعتبر باختياره، وليست منتزعةً من الواقع الخارجيّ كأكثر القوانين الوضعيّة العقلائيّة، مثل أحكام المرور، وسعر العملات، والكثير من العادات والرسوم والتقاليد الاجتماعيّة، ولا شكّ في نسبيّة هٰذه الأمور الموضوعة، وتغيّرها بتغيّر الزمان والمكان، وأحوال الواضع لها.
- **الأمور الظنّيّة**: وهي الأحكام المكتسبة بغير البرهان العقليّ، كالشهرة، وأخبار الثقات، والاستحسانات الشخصيّة، ونسبيّتها تنشأ من نسبيّة أسبابها من المشهورات والمقبولات، والأذواق الشخصيّة.
- **المفاهيم النسبيّة كالصغير والكبير**: ومن الواضح أيضًا أنّ نسبيّتها ذاتيّةٌ لها، من حيث كونها مفاهيم إضافيّةً.

▪ **بعض الظواهر الطبيعيّة كالحركة**: حيث يرى الّذي في القطار سقوط الجسم عموديّاً، ويراه الخارج عنه منحنيًا، أو أن ثقل الجسم في الأرض أكبر منه على القمر، وهي أمورٌ نسبيّتها طبيعيّةٌ أيضًا من حيث تغيّرها بالنسبة إلى تغيّر أحوال موضوع الحكم المدرك لها.

▪ **النسبيّة المنهجيّة**: وهي الّتي تختلف باختلاف أدوات المعرفة، كاختلاف الفلاسفة المعتمِدين على العقل، مع الأخباريّين المعتمِدين على النقل، والعرفاء المعتمِدين على القلب، وهو أمرٌ طبيعيٌّ أيضًا لاختلاف مناهج المعرفة.

▪ **النسبيّة الفلسفيّة**: وتتعلّق بالإدراك الحسّيّ الجزئيّ لعالم الطبيعة المتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، ونحو الارتباط، وهو أمرٌ طبيعيٌّ أيضًا، لتغيّر المُدرَك المادّيّ.

▪ النسبيّة الجماليّة: كجمال صورةٍ معيّنةٍ، وترجع نسبيّتها لنسبيّة الأذواق الحسّيّة والمزاجيّة المُدرِكة لها.

أمّا أصناف المعرفة النسبيّة محلّ البحث والخلاف، فمرجعها إلى صنفين أساسيّين:

➢ **النسبيّة المعرفيّة**: وهي المتعلّقة بإدراك مطلق الأشياء، وهي النسبيّة القديمة المشهورة.

➢ **النسبيّة الدلاليّة**: المتعلّقة بفهم النصوص، لا سيّما النصوص الدينيّة، وهي النسبيّة المستحدثة في القرن التاسع عشر، والمرتبطة بمباحث الهرمنيوطيقا.

وســـنتعرّض لأدلّة كلّ صنفٍ ودوافعه على حدةٍ في المبحث اللاحق إن شاء الله تعالى.

ج. أدلّة النسبيّة المعرفيّة ودوافعها

إنّ المتأمّل بعقله في كلمات القائلين بالنســـبيّة المعرفيّة منذ بداية الشكّ والسفســـطة، وإلى العصر الحديث، يدرك أنّ الســـبب المشترك الكامن وراء اعتقادهـــم هٰذا، هو الجهل بحاكميّة العقل وأصالتـــه، وجهلهم أو تجاهلهم للمبـــادئ العقليّـــة الأوّليّة ـ وعلى رأســـها أصلا العلّيّة والســـنخيّة ـ الّتي ســـبق وأن أشرنا إليها، وبالتـــالي فقدانهم للميزان الموضـــوعيّ، وعليه فقد احتوشتهم الشـــبهات الكثيرة المتعلّقة بما يُســـمّى بأخطاء الحسّ، وأخطاء العقل، واختلاف العلماء، والتأثّر باختلاف الأمزجة والعقائد المســـبقة، هٰذا بالإضافة إلى خلطهم بـــين الإدراكات الاعتباريّـــة والظنّيّة، والمفاهيم الإضافيّة، الّتي أشرنا إليها، وبين مطلق المعرفة البشريّة.

وسنستعرض كلماتهم على مرّ التاريخ؛ لتتبيّن لنا هٰذه الأسباب كلّها:

- قـــال أناســـيداموس: «إنّ الحواسّ تتعارض بـــإزاء الشيء الواحد، فالبصر يـــدرك بروزًا في الصـــورة، واللمس يدركها مســـطّحةً، والشيء يكون ذا رائحةٍ لذيذةٍ للشمّ، ولٰكنّ طعمه مؤذٍ للذوق، وما يدرينا لعلّ تباين الإدراكات الحسّيّة ناشئٌ من تباين حواسّنا، وبالتالي نحن لاندرك إلّا الظواهر، لا الحقائق» [بدوي، عبد الرحمٰن، الموسوعة الفلسفيّة، ص 237].

فهو هنا قد انطلق من تباين المدركات الحسّيّة بالنسبة للحواسّ المختلفة إلى نسبيّة مطلق المعرفة، وأنّها تتباين من تباين المُدرِكين لها.

➢ قال بروتاجوراس: «إنّ الأشـــياء هي بالنسبة لي على ما تبدو لي، وهي بالنســـبة إليك على ما تبدو لك» [كرم، يوســـف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص 47].

وعلى ذٰلك تبطل الحقيقـــة المطلقة، لتحلّ محلّها حقائـــق متعدّدةٌ بتعدّد الأشخاص، وتعدّد حالات الشخص الواحد.

وقد أشـــار أفلاطون في محاورة بروتاجوراس إلى أنّ السبب الحقيقيّ وراء قوله بالنسبيّة المعرفيّة المطلقة هو اعتقاده بأصالة الحسّ واستقلاله في المعرفة.

➢ وذكر العارف صدر الدين القونويّ ما يشـــبه ذٰلك في قوله: «فإنّ الأحكام العقليّة تختلف بحســـب تفاوت مدارك أربابها، والمدارك تابعةٌ لتوجّهات المدركين، والتوجّهات تابعةٌ للمقاصد التابعة لاختـــلاف العقائد والعوائد والأمزجة والمناســـبات» [القونويّ، صدر الدين، الرسالة المفصّحة، ص 183].

وهو قـــولٌ صريحٌ بالنســـبيّة المطلقة نتيجة تفـــاوت أدوات الإدراك بين الناس، واختلاف أمزجتهم، وكذٰلك تباين اعتقاداتهم المســـبقة، وتأثيرها المباشر على عمليّة الإدراك.

ثمّ عاد وشكّك في اعتبار البراهين العقليّة بقوله: «رأينا أيضًا أمورًا كثيرةً قُرّرت بالبراهين قد جزم بصحّتها قومٌ بعد عجزهم، وعجز من حضرهم من أهل زمانهم عن العثور على ما في مقدّمات تلك البراهين من الخلل والفساد، فظنّوها براهين جليّةً وعلومًا يقينيّـــةً، ثمّ بعد مدّةٍ من الزمان تفطّنوا هم أو مـــن أتى من بعدهم لإدراك خللٍ في بعض تلـــك المقدّمات أو كلّها، وأظهروا وجه الغلط فيها والفســـاد... ثمّ إنّ الكلام في الإشـــكالات القادحة، هل هي

شبهةٌ أو أمورٌ صحيحةٌ كالكلام في تلك البراهين، والحال في القادحين كالحال في المثبتين السابقين» [المصدر السابق: 184]. وقد تأثّر باختلاف العلماء فيما بينهم وبين أنفسهم، وفيما بينهم وبين الآخرين.

➢ أمّا ديفيد هيوم فقال: «ويبدو من البيّن أيضًا أن يسلّم البشر أبدًا، حينما يتّبعون تلك الفطرة الطبيعيّة العمياء القويّة، بأنّ الأخيلة عينها الّتي تقدّمها الحواسّ هي الأشياء الخارجيّة... لٰكنّ هٰذا الرأي البدائيّ سرعان ما يتهاوى أمام أضعف فلسفة تعلّمنا أنّه لا يمكن أن يكون حاضرًا في الذهن سوى أخيلةٍ أو إدراكٍ، وأنّ الحواس هي مجرّد نوافذ تدخل عبرها هٰذه الأخيلة، من دون أن تكون قادرةً على إحداث صلةٍ مباشرةٍ بين الذهن والموضوع» [هيوم، ديفيد، تحقيقٌ في الفهم البشريّ، ص 204].

وهنا يشير بوضوحٍ بين تفاوت المحسوسات عندنا في الإدراك، وبين المحسوسات في أنفسها في الخارج، الأمر الّذي انعكس سلبًا على سائر الإدراكات الأخرى؛ إذ إنّ الحسّ هو المبدأ الأوّل للإدراك، وقد تأثّر به كلّ من جاء من بعده في الغرب، وعلى رأسهم إمانويل كانط.

➢ قال كانط: «إنّ كلّ حدسنا ليس إلّا تصوّرٌ للظاهرة، وإنّ الأشياء الّتي نحدسها ليست في ذاتها على نحو ما نحدسها... أمّا ما قد تكون عليه الموضوعات في ذاتها، وبمعزلٍ عن قدر تلقّي حساسيتنا، فهٰذا ما سيظلّ مجهولًا بالنسبة إلينا» [كانط، إمانويل، نقد العقل المحض، ص 89].

وهو تأكيدٌ على قول دفيد هيوم بالفصل بين الشيء في نفسه، والشيء بالنسبة لنا.

وبعبارةٍ أخرى يصبح الإنسان في الواقع ـ بناءً على هٰذه النظريّة ـ بجوارحه وعقله معيارًا للأحكام، بحيث يصبح الصواب ما رآه صوابًا، والخطأ ما رآه كذٰلك، كما كان يقول بروتاجوراس في القرن السادس قبل الميلاد: الإنسان معيار كلّ شيءٍ، معيار ما هو موجودٌ فيكون موجودًا، ومعيار ما هو معدومٌ فيكون معدومًا. [كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص 18].

د. أدلّة النسبيّة الدلاليّة ودوافعها

ظهرت النسبيّة الدلاليّة في الغرب متعلّقةً بفهم النصوص الدينيّة مع بدايات القرن التاسع عشر، وبعد سقوط المرجعيّة التفسيريّة للكنيسة الكاثوليكيّة على يد مارتن لوثر في القرن السادس عشر، سمّيت بعد ذٰلك بالهرمنيوطيقا، أي علم التفسير أو التأويل، والدافع المشترك بينهم جميعًا هو عدم وجود ميزانٍ موضوعيٍّ للفهم عندهم، ولها أقسامٌ مختلفةٌ، نذكر منها:

➢ الهرمنيوطيقا الرومانسيّة: ظهرت على يدي رجل الدين المسيحيّ البروتستانتيّ "شلايرماخر"، وهو مؤسّس التجربة الدينيّة، وسعى لوضع ضوابط لمنع سوء الفهم، وركّز على الجانب اللغويّ والنفسيّ للمؤلّف لفهم كلامه، ثمّ جاء دلتاي ليضيف التأثير التاريخيّ على الفهم. [ايزد پور، محمدرضا، آسيب‌شناسى شناخت در پرتو شكّاكيت مدرن، ص 9]

وكانت هٰذه هي البداية لإدخال تأثيراتٍ في فهم النصوص وراء النصّ نفسه من العوامل النفسيّة والتاريخيّة، وبالتالي لا يمكن فهم النصّ إلّا إذا عشنا هٰذه الظروف الّتي ربّما يتعذر إحرازها في العصر الحالي.

➢ الهرمنيوطيقا الفلسفيّة: ظهرت مع بداية القرن العشرين

على يـد مارتن هيدجـر، الّذي أعرض عن البحـث المعرفيّ للفهم، وأثبت فلسفة الفهم، وأنّها متقوّمةٌ بأمرين؛ التاريخيّة وأنّها سيّالةٌ متغيّرة» [المصدر السابق، ص 10].

وهنـا تعامل هيدجر مع النصوص الدينيّة تعاملـه مع الظواهر الطبيعيّة المنفصلة عن الإنسـان، وبالتالي يصبح المتن منفصلًا عن المؤلّف، وقد هيّأ الأرضيّة بعدها، لتأسيس الهرمنيوطيقا الانسجاميّة.

- الهرمنيوطيقا الانسـجاميّة: لجادامر، وهو تلميذ هيدجر، وفيها ينفي كون التفسـير معرفة مراد المؤلـف، ويرى المتن مسـتقلًّا عنه، وليس هناك طريقةٌ خاصّـةٌ للفهم، وإنّما يتمّ الفهم عن طريق ديالوك (حوار) بين المفسّر والمتن ليتمّ الوصول بعدها إلى نوعٍ من التوافق، وأنّ للفهم مراتب وطبقاتٍ تتنوّع بتنوّع المفسّر، وأنّ الفرضيّات المسبقة في ذهن المفسّر المتشكّلة من ثقافة المجتمع، لها أكبر الأثر على التفسير، وهو المطلوب ـ أي التوافق والانسجام ـ لا أفق المؤلّف، وبالتالي سيكون لدينا تفاسير لا متناهيةٍ على أفق الزمان. [المصدر السابق، ص 11]

- ويقول أيضًا: «إنّه ليس هناك فهمٌ أصحّ من فهمٍ، بل الصواب هو حصول الانسجام بين الأجزاء في إطار الكلّ» [المصدر السابق، ص 12].

بعد أن تلقّف جادامر فلسـفة الفهم من أستاذه "هيدجر"، وأنّها ظاهرةٌ طبيعيّةٌ منفصلةٌ عن المؤلّف، طبّق عليها بعد ذلك نظريّة النسـبيّة المعرفيّة سالفة الذكر، بحيث أصبح الفهم يتفاوت بتفاوت الأذهان والمدارك والخلفيّات الاعتقاديّة، كما هو الحال مع إدراك أيّة ظاهرةٍ طبيعيّةٍ.

ثمّ انعكســت نظريّات جادامر على بعض المفكّرين في العالم الإسلاميّ، حيــث ظهرت ثنائيّة الدين والمعرفة الدينيّــة، وضرورة التفكيك بينهما؛ إذ اعتبروا الأوّل ثابتًا، والثاني متغيّرًا، ولنا أن نشير إلى بعض هٰذه الآراء هنا:

➢ يقول حامد أبو زيد: «إنّ القرآن نصٌّ دينيٌّ ثابتٌ من حيث منطوقه، ولٰكنّه من حيث يتعرّض له العقل الإنســانيّ ويصبح مفهومًا، يفقد صفة الثبــات، إنّه يتحرّك وتتعدّد دلالاته. إنّ الثبات من صفات المطلق، أمّا الإنســانيّ فهو نسبيٌّ متغيّرٌ» [أبو زيد، حامد، نقد الخطاب الدينيّ، ط 1، ص 93].

➢ وقــال أيضًا: «فمن الطبيعيّ ـ بــل من الضروريّ ـ أن يعاد فهم النصوص وتأويلها، بنــفي المفاهيم التاريخيّة الاجتماعيّة الأصليّة، وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانيّةً وتقدّمًا» [المصدر السابق، ص 87].

➢ ويقول شبستري: «إنّ للمعنى واقعاً أوسع مما قصده المؤلّف، وذٰلــك لأنّ الآفاق التاريخيّة للأشــخاص متفاوتة، بمعنى أنّ لكلّ شــخصٍ تجربته عن ذاته وعن العالم تختلف عن تجارب الآخرين، وهٰذا يســاعد بدوره على تباين المعاني الّتي ينتزعها الأفراد من النصّ الواحد» [شبســتري، محمدمجتهد، قضايا إســلاميّةٌ معاصرة، ص 68].

➢ وقال شبستري أيضًا متأثّرًا بهرمنيوطيقا جادامر: «لا يمكن تفسير الوحي الإلٰهيّ سواءً في علم التفسير أو في مجال الاجتهاد الفقهيّ بغير الاعتماد على فرضيّات العلوم والمعارف البشريّة» [شبستري، هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة، ص 40].

- وقـال أيضًا: «إنّ خلفيّات المفسّر تحـدّد توقّعه من الدين؛ ولذٰلك فهي تعيّن وجهة التفسـير» [شبسـتري، هرمنوتيک کتاب و سنّت، ص 23].

- وقال الجابريّ: «لايتغيّر الديـن مع التغيّرات الاجتماعيّة، وتلك هي طبيعة الدين؛ لأنّه خطـابٌ مطلقٌ، وليس محدودًا بالزمان والمـكان، أمّا الأيديولوجيا الدينيّـة فهي مجموعةٌ من الاجتهـادات والتأويلات البشريّة الّتي اسـتفيد منها باسـم الدين، لتبريـر وضعيّةٍ معيّنةٍ، ومنحهـا المشروعيّة» [محمدتقي كرمي، بررسی آراء و اندیشه های محمد عابد الجابري، ص 220].

- أمّا سروش، فقال: «إنّ التمييز بـين الفطرة وجوهر الدين من جهةٍ، وفهمه وتفسيره من جهةٍ أخرى، ضرورةٌ لا بدّ منها، وإنّ ما هو في اختيار الناس بلا واسطةٍ هي المعرفة الدينيّة، وهي محكومةٌ بأحكامٍ بشريّةٍ» [سروش، قبض و بسط در شريعت، ص 11].

هٰذه خلاصـة كلام القائلين بالنسـبيّة المعرفيّة والدلاليّـة، ودوافعهم واستدلالاتهم المختلفة، وسرّ نسبيّتها هو تأثّر ذهنيّة المفسّر بثقافته الخاصّة، وهي ثقافةٌ نسبيّةٌ متغيّرةٌ بتغيّر الأشخاص والزمان والمكان.

ونحن، قبل التعرّض لنقد المعرفة النسـبيّة، نقـدّم الكلام عن المعرفة المطلقة ومبادئها واسـتدلالاتها؛ بسـبب مدخليّتها العلميّة في عمليّة نقد المعرفة النسبيّة بشقّيه المعرفيّ والدلاليّ.

2. المعرفة المطلقة

لقد سـبق وأن عرّفنا المعرفة المطلقة، بأنّها معرفة الأشـياء كما هي في نفسها في الواقع ونفس الأمر.

والقائلــون بالمعرفــة المطلقة يعتمــدون على مبادئ وأصــولٍ منطقيّةٍ موضوعيّةٍ، يرون أنّها تكشــف عن الواقع في نفسه، ولا علاقة لها بحالات المُدرِك وخصوصيّاته، وسوف نستعرض هٰذه المبادئ بحسب ترتيبها المنطقيّ؛ ليتبيّن لنا مدى مصداقيّة أحكامهم المطلقة.

- الواقع ونفس الأمر: إنّ الحقّ عندهم، هو ما طابق الواقع في نفسه، بغضّ النظر عن خصوصيّات المُدرِك، وهٰذا التعريف يستدعي تعريف الواقع في نفسه، والّذي بمطابقة الاعتقاد له، يصبح اعتقادًا حقًّا وصحيحًا.

وقــد عرّفوا الواقع ـ وكما هو التحقيق عندنا ـ بأنّه ثبوت محمول القضيّة لموضوعها في نفســه، بدون أيّ تعمّلٍ واختراعٍ عقــليٍّ من المُدرِك [ميرداماد، القبسات، ص 39]. فمعنى حقّانيّة اعتقادنا بأنّ "العالم حادثٌ" ـ مثلًا ـ معناها أنّ الحــدوث ثابتٌ له بالفعل، لا أنّنا قد فرضنــا أو توهّمنا ذٰلك من عندنا، وبالتالي فرّقوا بين مقــام الثبوت المتعلّق بالواقع في نفســه، ومقام الإثبات المتعلّق باعتقاداتنا، فإذا طابق مقام الإثبات مقام الثبوت، فهو الحقّ، وإن لم يطابقه، فهو اعتقادٌ باطلٌ.

- كيفيّة معرفة الواقع في نفســه: وهي مسألةٌ ضروريّةٌ هامّةٌ، ومرجعهــا إلى طرق إثبات المحمول للموضوع، الّتي سنشــير إليها هنا؛ لنميّز بين الطرق العلميّة الّتي تكشف عن الواقع في نفسه، والطرق غير العلميّة:

الطرق العلميّة

وهي الطرق الّتي تضمن لنا العلم بالأشياء من حيث هي هي، أي من ذاتها بذاتها، دون أيّ إضافةٍ أو اختراعٍ أو افتراضٍ.

أوّلًا: المشــاهدة الحسّيّة المباشرة: حيث يشــاهد الإنسان ثبوت المحمول للموضوع بنفسه، كإدراكه لكون هٰذا المصباح منيرًا، أو هٰذه النار محرقةً.

وقد ســبق وأن قلنــا إنّ الحسّ ناقلٌ أمينٌ للصور الحسّــيّة تحت إشراف العقل، وهٰذا النحو من الإثبات اليقينيّ يتعلّق فقط بالأحكام الجزئيّة.

ثانيًا: التجربة الحسّيّة: حيث يُدرِك الإنسان عن طريق تكرار المشاهدات الحسّيّة لصدور الأثر عن المؤثّر تحت ظروفٍ مختلفةٍ، العلاقة الذاتيّة بينهما، ممّا يسوّغ له إصدار الحكم الكلّيّ، ككون كلّ نارٍ محرقةً، أو كلّ معدنٍ يتمدّد بالحرارة، فالأثر يُعــدّ من لوازم الوجود الذاتيّة للأثر، فيثبت له بذاته لذاته، من حيث هي موجودةٌ، ولٰكنّ هٰــذه الأحكام الكلّيّة تتعلّق فقط بالموضوعات المادّيّة المحسوسة.

ثالثًــا: التحليل العقليّ البرهانيّ: حيث يــدرك العقل بعد تحليل الموضوع والمحمول، أنّ أحدهما مأخوذٌ في حدّ الآخر، فيكون ثبوت المحمول للموضوع كثبوت الشيء لنفسه، وبالتالي يتيقّن بكون المحمول ثابتًا للموضوع في نفسه كذٰلك في مقام الثبوت؛ وذٰلك كإثباتنا لكون الأربعة زوجًا، أو لكون الإنسان ممكن الوجود، أو أنّ كلّ متغيّرٍ حادثٌ، وكلّ ممكنٍ يحتاج إلى علّةٍ في وجوده.

وهٰــذا النحو هو أرقى أنحــاء الأحكام نفس الأمريّــة وأشرفها، ويتعلّق بالقضايا غير المحسوسة، وينطلق من المبادئ العقليّة الأوّليّة كامتناع اجتماع النقيضين، وقوانين الهويّة والسببيّة والسنخيّة، وامتناع الدور والتسلسل، وغيرها من المبادئ العقليّــة الصرفة البدهيّة الّتي تثبــت لموضوعاتها أيضًا بذاتها لذاتها.

وهٰذا البرهــان العقليّ هو الدليل الكامل من ناحية المــادّة والصورة، فأمّا

صورته فهو القياس المنطقيّ المنتج الملزم للنتيجة بالضرورة العقليّة.

قال ابن سـينا: «وأمّا القياس فهو العمدة، وهو قـولٌ مؤلَّفٌ من أقوالٍ، إذا سُـلِّم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قولٌ آخر» [ابن سـينا، الإشارات والتنبيهات، ص 233].

وأمّا موادّه فهي القضايا البدهيّة البيّنـة أو المبيّنة بها، كما أنّه مبنيٌّ على أساس القانون العقليّ العريق، وهي معرفة الأشياء عن طريق عللها الذاتيّة؛ ولهٰذا يقول ابن سينا: «ذوات الأسباب لا تُعلم إلّا بأسبابها الذاتيّة» [ابن سينا، برهان الشفاء: ص 85].

وقال العلّامـة الحلّيّ: «البرهان قياسٌ مؤلَّفٌ مـن يقينيّاتٍ، ينتج يقينيًّا بالذات اضطرارًا، والقياس صورته واليقينيّات مادّته واليقين المستفاد غايته. فكلُّ حجّةٍ لا بدّ فيها من مقدّمتـين، وتانك المقدّمتان قد تكونان يقينيّتين وقد لا تكونان، ونعني باليقين: اعتقـاد الشيء على ما هو عليه مع اعتقاد امتناع النقيض، فكلُّ حجّةٍ مؤلَّفة من مقدّمتين يقينيّتين لإنتاج يقينيٍّ يُسمّى باليقين البرهانيّ» [الحلّيّ، حسن بن يوسف، الجوهر النضيد، ص 199].

ومن الواضـح أنّ هٰذه الأنحـاء الثلاثة تثبت لنا صـدق القضيّة بنحوٍ موضـوعيٍّ مطلقٍ، ومجرّدٍ عن أيّ ميولاتٍ نفسـانيّةٍ، أو ارتكازاتٍ دينيّةٍ أو عرفيّةٍ؛ ولذٰلك حقّ لنا أن نسمّيها بالطرق العلميّة الحقيقيّة.

الطرق غير العلميّة:

وهي الطرق الّتي يسـعى أصحابها للوصول إلى الواقع بنحوٍ غير علميٍّ، أي

بنحوٍ غير ذاتيٍّ، بل بالاستعانة بأمورٍ عرضيّةٍ غريبةٍ على طبيعة المحمول، مثل:

أوّلًا: اعتماد المشهورات العرفيّة أو الدينيّة في إثبات المحمول للموضوع، كالاعتقاد بأنّ الرجل خيرٌ من المرأة، أو أنّ كلّ أصحاب النبيّ عدولٌ صالحون.

ثانيًا: الاعتماد على المقبولات من أقاويل الأكابر من الآباء والأجداد، والمشايخ والعلمـــاء الموثوقين عندنا، كالاعتقاد بالحدوث الزمـــانيّ للعالم، أو أنّ النفس الإنسانيّة قديمةٌ قبل البدن، أو معظم الأحكام والتعاليم الشرعيّة والمذهبيّة.

ثالثًا: الاعتماد على الاســـتقراء الناقص، كمعظم أحكام العلوم الإنسانيّة المعاصرة.

رابعًا: الاعتماد على الاستحسانات الشخصيّة، والأذواق الوجدانيّة، الّتي تميل إليها النفوس بحسب الأمزجة الشخصيّة.

ومـــن الواضح أنّ كلّ هٰذه الأنحاء لا يمكن أن تؤمّن لنا الواقع بنحوٍ يقينيٍّ موضوعيٍّ مطلقٍ، بل هي أحكامٌ نسبيّةٌ، وغالبًا ما تكون في معرض التغيير.

ثالثاً: نقد المعرفة النسبيّة:

بعد أن فرغنا من بيان أقســـام المعرفة النســـبيّة والمطلقة وأدلّتها، يصل الدور إلى نقد المعرفة النسبيّة، بناءً على ما تقدّم من أصولٍ عقليّةٍ:

1: نقد النسبيّة المعرفيّة

لقد سبق وأن أشرنا إلى أنّ السبب الحقيقيّ الكامن وراء النسبيّة المعرفيّة هو جهلهـــم أو تجاهلهم للمبـــادئ العقليّة الأولى، ونفيهـــم لأصالة العقل البرهانيّ وحاكميته على ســـائر أنحاء الإدراك؛ الأمر الّذي أفقدهم أيّ مناعةٍ

فكريّةٍ أمام الشـبهات المختلفة الّتي سـنتعرّض لها بالردّ هنا، ثم نعرّج بعد ذٰلك إلى نقد أصل النسبيّة.

- أخطاء الحسّ: إنّ الحس ناقلٌ أمينٌ، لاتّصاله المباشر بالأشياء في الخـارج، وكونه مدعومًا بقانوني العلّيّة والسـنخيّة اللذين يضمنان لنا مطابقة الصور المحسوسة للمحسوسات الخارجيّة، والغريب أنّ كلّ من يشكّك في الإدراكات الحسّيّة ويخطّئها يبني أحكامه وتشكيكاته على الحسّ أيضًا!

- أخطاء العقل: نسلّم بها في الجملة، ولٰكن هناك مرتبة عقليّة خاصّة معصومة من الخطإ يمكن تصحيح هٰذه الأحكام العقليّة العامّة على أساسـها، وإلّا لم يمكننا أن نكتشف وقوع الخطإ مطلقًا، حيـث إنّ الخطأ عدم الصواب، ومعرفته مسـبوقةٌ بمعرفة الصواب.

- اختـلاف العلماء: إنّ اختلاف العلماء لا يثبت النسـبيّة المعرفيّـة؛ لاحتمـال أن يكـون أحدهم على حـقٍّ مطلقًا، والآخريـن على خطإٍ، فيقع الخـلاف على أيّ حالٍ، فدليلهم أعمّ من المدّعى. وفي الواقع فإنّ السـبب في اختلاف العلماء، إمّا اختلاف المناهج والأدوات المعرفيّة، كاختلاف الفلاسـفة والأخباريّين مثلًا، إذ يكون الحقّ مع صاحب المنهج المناسـب للموضوع، أو الاختـلاف في تطبيق المنهج الواحد كاختلاف الفلاسـفة فيما بينهم، إذ يكون الصواب مع من راعى قوانين المنهج الواحد.

- اختلاف الأمزجة والأدمغة الشخصيّة: إنّ اختلاف الأمزجة والأذهان قد يؤثّر في سرعة وبطء الفهم، لا في تناقض الفهم؛ إذ إنّ المبادئ العقليّة الأولى الّتي أدركنا من خلالها أيضًا اختلاف الأمزجــة والطبائع، هي وراء المادّة والانفعالات المادّيّة، والتي تلعب دوراً إعدادياً لا غــير في عملية الإدراك، فلا توجد أيّة اختلافاتٍ على هٰذه المبادئ العقليّة الأولى إلّا من باب الغفلة، أو عدم تصوّر طرفي القضيّة، فلا تحتاج أكثر من التنبيه إليها.

- تأثير الاعتقادات القبليّة على الإدراك: نحن نسلّم بهٰذا الأمر، ولولا وجود مبادئ عقليّةٍ واضحةٍ ومشتركةٍ بين الكلّ، وصادقةٍ في نفســها، ما اســتطعنا التخلّص من تأثير تلك الاعتقادات السابقة.

والأمــر الغريب أنّ بعــض الصوفيّة والعرفاء المثيرين لهٰذه الشــبهة مع تنكّرهم للأحــكام العقليّة الضروريّــة مبتلون بطبيعة الحال بالنســبيّة في مكاشفاتهم الشخصيّة، إذ نجد أنّها متأثّرةٌ بشدّةٍ بعقائدهم الدينيّة والمذهبيّة.

- نقدٌ كلّيٌّ للنسبيّة المعرفيّة: وهي أنّها آكلةٌ لنفسها حينما عدّوا جميع الأحكام الذهنيّة نسبيّةً، فتكون نظريّتهم كذٰلك، وبالتالي فلا معنى للدفاع عنها وللتنظير لها وفرضها على الكلّ.

2: نقد النسبيّة الدلاليّة

ظهرت النســبيّة الدلاليّة مع مطلع عصر التنوير كما ســبق وأن أشرنا، وتعلّقت أوّلًا وبالذات بتفســير النصوص الدينيّة، وهي نتيجة فقدان ميزان الفهــم الموضوعيّ، ولا تخلو مــن النقد أيضًا، وإن كانــت أكثر وجاهةً من

النســبيّة المعرفيّة؛ لعدم وجود الميزان العقليّ البرهانيّ بوصفه آليّةً موضوعيّةً للفهم، وتسليمنا بتأثير الثقافة المسبقة على كلٍّ من المؤلّف والمفسّر.

- إنّ هٰذه النظريّة آكلةٌ لنفســها أيضًا؛ إذ إنّهم يريدون منّا أن نفهم نصوص كتبهم بنحوٍ مطلقٍ يكشف عن مراد المؤلّف!

إنّ غياب المــيزان البرهــانيّ الموضوعيّ عن منطــق الفهم لا يعني بأيّ حالٍ تخلّيه عنّا بالكلّيّة، ووقوعنا في مســتنقع الفهم النســبيّ، بل يرشــدنا العقل إلى وجود آليّاتٍ تهدينا إلى ما هو أقرب لمراد المؤلّف.

- إنّ المعارف السابقة ليست سواءً، بل منها معارف مفتاحيّةٌ تعيننا على فهــم النصّ الدينيّ ومراد المؤلّف، كالمعارف اللغويّة والمنطقيّــة والتاريخيّة المتعلّقة بســيرة المؤلّــف مثلًا، ومنها معارف تحميليّةٌ كعقيدة المفسّر ومذهبه، وثقافته الخاصّة الّتي ينبغي أن يسعى للتجرّد عنها، وإلّا أصبح تفسيره بالرأي تفسيرًا نسبيًّا غير معتبرٍ، ومنها معارف لا مدخليّة لها بالتفسير الدينيّ كالمعارف الفيزيائيّة والرياضيّة وغيرها .

- لو كان طريق فهم مراد المؤلّف في الواقع مسدودًا، فإنّ العقلاء بما هم عقلاء لم يكونوا ليسعوا إلى تدوين آرائهم ونظريّاتهم في قراطيس وكتب؛ لأنّ غايتهم لن تتحقّق في إيصال ما يريدون إيصاله من معارف للآخرين.

- إنّ انسداد باب فهم النصوص المكتوبة سيسري أيضًا إلى فهم النصوص المسموعة، وبالتالي ينسدّ باب التعليم والتعلّم مطلقًا.

إلى هنا نكون قد فرغنا من بيان فســاد النظريّة النسبيّة في المعرفة والفهم؛ لفساد ما ابتنت عليه من مبادئ ظنّيّةٍ وهميّةٍ أدّت إلى وقوعهم في التناقض المحال.

والآن قــد حان وقت الانتقــال للبحث حول الآثــار العَقَديّة الإيجابيّة للمعرفة المطلقة أوّلًا؛ ليتبيّن بعدها الآثار العَقَديّة السلبيّة للمعرفة النسبيّة.

رابعًا: الآثار العَقَديّة الإيجابيّة للمعرفة المطلقة

يمكن الإشــارة إلى أهمّ الآثار الإيجابيّة النابعة من وجود موازين منطقيّةٍ واقعيّةٍ موضوعيّةٍ، كالآتي:

1. إمكان المعرفة العَقَديّة بنحوٍ يقينيٍّ واقعيٍّ ثابتٍ.

2. التحرّر مــن الظنون والأوهــام والخرافات الفكريّــة الّتي تؤدّي إلى الانحرافات العَقَديّة في ظلّ غياب الميزان المعرفيّ المطلق.

3. إمكان إثبــات الأصول الاعتقاديّة للآخرين بنحــوٍ منطقيٍّ بعيدًا عن المماحكات الجدليّة العقيمة.

4. إمكان الدفاع بســهولةٍ ويسرٍ عن أصول الاعتقــادات الدينيّة في قبال الشبهات المختلفة.

5. توحيد التوجّهــات العَقَديّة للدين الواحد على أقــلّ تقديرٍ، ممّا يمنع التشتّت العَقَديّ، والصراع المذهبيّ الطائفيّ بين المؤمنين؛ نظرًا لوجود ميزانٍ موضوعيٍّ مشتركٍ بينهم.

6. تحقيق التعايش الســلميّ بين المؤمنين داخل المجتمع البشريّ الواحد، بعد استبعاد التعصّب الأعمى النابع من الاعتقادات اللاعقلانيّة غير البرهانيّة.

خامسًا: أسباب تفشّي المعرفة النسبيّة في المراكز العلميّة

1. هيمنة المنهج الحسّيّ الاستقرائيّ على النظام التعليميّ الأكاديميّ، وسريانه إلى العلوم الإنسانيّة.

2. إقصاء العلوم العقليّة من المناهج التعليميّة في المدارس والجامعات، والّتي تمثّل المعيار الموضوعيّ المطلق والوحيد للمعارف الإنسانيّة، ممّا ألجأ المتعلّمين إلى معايير نسبيّةٍ ذاتيّةٍ متغيّرةٍ، مثل الأعراف والمذاهب الدينيّة والاستقراء والاستحسانات الشخصيّة.

3. الجهل بقواعد التفكير المنطقيّ الصحيح، وتوهّم عدم وجود قواعد علميّةٍ موضوعيّةٍ للعقل في القضايا المعنويّة.

4. التعامل التاريخيّ مع الفلسفة والمعارف العقليّة، واعتبارها مجرّد ممارسةٍ حرّةٍ للتفكير بلا أيّ ضوابط علميّةٍ موضوعيّةٍ.

5. توهّم التلازم بين وجود الحقّ المطلق، وبين التعصّب والدوجماطيقيّة، ورفض الآخر.

6. توهّم أنّ القول بالمعرفة النسبيّة يمنع الصراعات المذهبيّة، ويساعد على الاستقرار الاجتماعيّ والتعايش السلميّ.

سادسًا: الآثار العَقَديّة السلبيّة للمعرفة النسبيّة

1. ضياع الاعتقادات الدينيّة الحقّة، بعد انتفاء معنى الحقّ المطلق.

2. فقدان الدين قداسته لفقدان موضوعيّته، وكونه مجرّد وجهة نظرٍ شخصيّةٍ.

3. ضعف الإيمان الشخصيّ، وتحوّله إلى مجرّد إعجابٍ بالرأي.

4. تحوّل الدين إلى مجرّد حادثةٍ تاريخيّةٍ متعلّقةٍ بزمانها الخاصّ.

5. التغيّر الجوهريّ لسائر الأحكام الشرعيّة، بتغيّر الزمان والمكان والثقافات المختلفة.

6. تشتّت الآراء والمذاهب، وعدم قناعة أكثر المتديّنين بنسبيّة اعتقاداتهم الدينيّة؛ ممّا يهدّد التعايش السلميّ والأمن الاجتماعيّ.

سابعًا: طرق الوقاية والعلاج لظاهرة المعرفة النسبيّة

1. إصلاح النظام التعليميّ، وذلك عن طريق إدخال العلوم العقليّة من المنطق والمعرفة والفلسفة والأخلاق منذ البداية في المنهج الدراسيّ، مع إعادة ترتيب الموادّ الدراسيّة، وحذف الموادّ غير الضروريّة.

2. تربية الكوادر التعليميّة القادرة على الإرشاد والتوجيه العقليّ لطلبة المدارس والجامعات.

3. إجراء دوراتٍ مكثّفةٍ في الثقافة العقليّة لشباب الجامعات؛ من أجل التأصيل العلميّ، ورفع شبهات النسبيّين.

4. تكثيف إنتاج برامج الثقافة العقليّة، ونشرها بنحوٍ واسعٍ عن طريق الإعلام، ووسائل التواصل الاجتماعيّ.

5. تشجيع إقامة الحوارات والمناظرات والندوات العلميّة بين النخب المثقّفة والمؤثّرة على الساحة؛ من أجل ترسيخ المبادئ العقليّة الموضوعيّة، ونقد شبهات النسبيّة، وفضح عواقبها الوخيمة.

النتائج

توصّلنا من خلال البحث إلى النتائج التالية:

1. تأصيل قواعد البحث المعرفيّ، ببيان حجّيّة الأدوات المعرفيّة، وحدودها المعرفيّة.

2. التمييز بين النســبيّة المعرفيّة المتعلّقة بأدوات المعرفة، وبين النسبيّة الدلاليّة المتعلّقة بفهم النصوص الدينيّة.

3. بيان أنّ الدافع للقول بالنســبيّة المعرفيّة هــو الجهل أو تجاهل المبادئ العقليّة الأوّليّة، والخلط بين المعرفة الاعتباريّة والظنّيّة والإضافيّة من جهةٍ وبين مطلق المعرفة.

4. بيان أنّ الدافع للقول بالنســبيّة الدلاليّة، هو تأثّر المفسّر دائمًا بثقافته الخاصّة في فهم النصوص، وكذٰلك الخلط بين العلوم الآليّة الّتي لها مدخلٌ في فهم النصوص، كقواعد اللغة والمنطق والتاريخ والسيرة، وبين سائر العلوم.

5. بيان مباني القائلين بالمعرفة المطلقة القائمة على البرهان العقليّ.

6. التمييز بين الطرق العلميّة وغير العلميّة في التعرّف على الواقع في نفسه.

7. دفع شبهات النسبة المعرفيّة بتبرئة الحسّ من الخطإ، وأنّه ناقلٌ أمينٌ، وتثبيت وجود ميزانٍ عقليٍّ برهانيٍّ صادقٍ في نفســه، ورفع الشبهات الأخرى الّتي دفعتهم بالقول بالنسبيّة المعرفيّة كاختلاف العلماء، وتباين الأمزجة، والثقافات.

8. دفع شبهات النسبيّة الدلاليّة ببيان منشإ خطئها في الخلط بين العلوم المفتاحيّة وغيرها، وأنّ غاية الفهم هو معرفة مراد المؤلّف لا غير، وإلّا انتفت

فلسفة التأليف والتدوين في حفظ الأفكار والعلوم والمعارف، هٰذا بالإضافة إلى الإشكال الكلّيّ على المعرفة النسبيّة بأنّها آكلةٌ لنفسها.

9. بيان الآثار العَقَديّة الإيجابيّة للمعرفة المطلقة، الناشئة من وجود ميزانٍ علميٍّ موضوعيٍّ مطلقٍ في مجال العقائد، من إثبات حقّانيّة الاعتقاد وحفظه، وإمكان الدفاع عنه، والتحرّر من الظنون والأوهام، وإمكان تقريب وجهات النظر المختلفة، والتعايش السلميّ الحقيقيّ.

10. بيان الآثار العَقَديّة السلبيّة للمعرفة النسبيّة، من تضييع العقائد والقيم الأخلاقيّة، وتشتّت الآراء العَقَديّة؛ ممّا يمهّد الأرضيّة للصراع الفكريّ والمذهبيّ الرافض لهٰذه النسبيّة.

11. بيان أسباب تفشّي المعرفة النسبيّة في المراكز الأكاديميّة؛ بسبب إقصاء المنهج العقليّ، وهيمنة المنهج الحسّيّ في المدارس والجامعات؛ الأمر الّذي أدّى إلى الجهل بقواعد التفكير الصحيح، واختلال المنظومة المعرفيّة عندهم.

قائمة المصادر

1. الإشارات والتنبيهات، منطق الإشارات، شرح الخواجة نصير الدين الطوسي، الناشر: نشر البلاغة، 2001م.

2. برهان الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، نشر ذوي القربى، الطبعة الأولى: سنة 1430هـ.ش.

3. منطق أرســطو، المعلّم الأوّل أرسطو، تقديم الدكتور: فريد جبر، نشر دار الفكر العربي، الطبعة الأولى 1999م.

4. اريخ الفلسفة اليونانيّة، يوسف كرم، دار المعارف، ط 5، 1986م.

5. شرح برهان أرســطو، ابن رشــد، تحقيق: عبد الرحمٰن بدوي، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الطبعة الأولى.

6. القبسات، ميرداماد، انتشارات دانشگاه تهران، 1374 هـ ش.

7. رائد الأصول، الشيخ الأنصاريّ، الطبعة التاسعة، نشر: مجمع الفكر الإسلاميّ.

8. الفتوحات المكّيّة، محيي الدين ابن عربيّ، بيروت.

9. شرح الفصوص، مقدّمة القيصري، تحقيق: ســيّد جلال الدين آشتياني، انتشارات أمير كبير، تهران 1370ش.

10. منتهى المراد، أيمن المصري، دفتر نشر المصطفى، قم، 2014م.

11. مجموعة مصنّفات شــيخ الإشراق، تحقيق: هنري كوربن، إيران مؤسســهى مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ط 2، 1372 هـ. ش.

12. المبدأ والمعاد، محمد بن إبراهيم الشيرازي (ملّا صدرا)، تقديم: جلال الدين الآشتياني، طهران، انجمن شاهنشاهى فلسفهى ايران، 1356 هـ. ش.

13. الموسوعة الفلسفيّة، عبد الرحمٰن بدوي، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ط1، 1984م.

14. الأجوبة النصيريّة، الخواجة نصير الدين الطوسيّ، الناشر: پژوهشگاه علوم انسانى، ط1، 1383 هـ. ش.

15. تحقيق في الفهم البشريّ، ديفيد هيوم، ترجمة محمد محجوب، المنظمة العربيّة للترجمة، ط 1، 2008م.

16. نقد العقل المحض، إمانوئيل كانت، ترجمة موسى وهبي، مركز الإنماء القومي، 2006م.

17. الجوهر النضيد، الخواجة نصير الدين الطوسيّ، نشر: انتشارات بيدار.

18. آسيب شناسى شناخت در پرتو شكاكيت مدرن ـ ايزد پور، مجلهى ذهن، شماره 45، 1390 هـ. ش.

19. العلمانيّة الإسلاميّة: منصور مير احمدى، دار المعارف الحكميّة، بيروت، ط 1، 2014م.

20. نقد الخطاب الدينيّ، حامد أبو زيد، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ط 3، 2007م.

قضايا إسلاميّة معاصرة، محمد مجتهد شبستري.

الانحرافات العقديّة... قراءة في الأسباب وآليات العلاج

السيد عبدالعزيز الصافي

الخلاصة

تناولت هٰذه المقالة ظاهرة الانحراف العَقَديّ وبيان أهمّ الأسباب المعرفيّة والنفسيّة والاجتماعيّة الّتي تمهّد لنشوئها و إنتشارها.

والغرض من كلّ ذٰلك الوصول لمعرفة منهجيّة العلاج المناسبة والمتلائمة مع تلك الأسباب والدواعي، وذٰلك من خلال السعي للوصول إلى ضوابط وأسسٍ ثابتةٍ للعقيدة الحقّة من جهةٍ، والعمل على صياغة الطرق والأساليب النظريّة والتطبيقيّة الكفيلة في القضاء على ظاهرة الانحراف العَقَديّ أو التقليل من أضراراها وعواقبها الوخيمة في واقعنا المعاصر من جهةٍ أخرى، فهٰذه هي البداية الصحيحة لتشخيص مشكلة انحراف العقيدة عن ينبوعها الصافي الأصيل، ومعالجتها.

وتبيّن أنّ للانحرافات العَقَديّة مآلاتٍ وآثارًا سلبيّةً وخطيرةً تتشكّل بمظاهر وأشكالٍ مختلفةٍ على مستوى الفرد أو المجتمع، فتكون بمثابة الأعراض والآثار الدالّة على حصول تلك الانحرافات.

ومن المهمّ أوّلًا - وقبل الدخول في أساليب العلاج - تشخيص طبيعة الانحراف العَقَديّ، إذ تبيّن أنّه يتلخّص في أمرين يجب معالجتهما: الأوّل مشكلة الفراغ العَقَديّ، والثاني مشكلة منافذ الفساد.

كما تبيّن أنّ هنالك ثلاث طرقٍ أساسيّةٍ في كيفيّة مواجهة هاتين المشكلتين، وهي الطريقة الإنمائيّة التأسيسيّة، والطريقة الوقائيّة التحصينيّة، والطريقة العلاجيّة.

وتمّ تصنيف الطرق العلاجيّة في معالجة الانحرافات العَقَديّة إلى أسلوبين أساسيين، أوّلهما العلاج النظريّ؛ ويتمّ تحقيقه من خلال معالجة الأسباب الّتي أدّت إلى شيوع فساد العقيدة فكريًّا ونظريًّا، وثانيهما العلاج العمليّ؛ ويتمّ تحقيقه من خلال معالجة الأسباب الّتي أدّت إلى فساد العقيدة ضمن خطواتٍ وآليّاتٍ عمليّةٍ لصيانة العقيدة الحقّة، وعلاج ما فسد منها وانحرف.

المفردات الدلاليّة: العقيدة، الانحراف العَقَديّ، أسباب الانحراف العَقَديّ، آليّات العلاج، العلاج النظريّ، العلاج العمليّ.

المقدّمة

إنّ في الدنيا طريقين: إمّا الاستقامة والصلاح، وإمّا الغواية والاعوجاج. فمن استقام فقد اهتدى، ومن اعوجّ فقد ضلّ. وطريق الضلال والانحراف قديمٌ منذ الانحراف الإبليسيّ الأوّل، إذ تمرّد اللعين على الأمر الإلٰهيّ في السجود لأبي البشر آدم عليه السلام، مرورًا بعهد قابيل وهابيل، إذ تمّت في عهدهما أوّل جريمة قتلٍ، وبعدها تتالت بقيّة الانحرافات وعلى كلّ المستويات وإلى وقتنا الحاضر، وستبقى حتّى يرث الله الأرض ومن عليها، بدءًا من إنكار الإلوهيّة أو الربوبيّة، وانتهاءً بالانحرافات السلوكيّة المختلفة، وما اصطفاء الأنبياء والرسل وبعثتهم من قِبَل الله عز وجل إلّا لتقويم تلك الانحرافات الطارئة في تاريخ البشريّة الطويل، قال تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنذِرُوا هُزُوًا﴾ [سورة الكهف: 56].

والانحراف له مفهومٌ واسعٌ يشمل كلًّا من الانحراف الأخلاقيّ والسلوكيّ (الفسق والمعصية) والعَقَديّ (فساد العقيدة) وحتّى النفسيّ والبدنيّ والعقليّ؛ لأنّ الانحراف بمعناه العامّ هو الميل عن المقصد، أي الاعوجاج بعد الاستقامة.

وتتجلّى أهمّيّة البحث في خصوص الانحرافات العَقَديّة نتيجة مدى وخامة الآثار الناشئة والمترتّبة عليها؛ إذ تتّخذ تلك الانحرافات العَقَديّة مظاهر متنوّعةً، وينشأ عنها آثارٌ ضارّةٌ تُعدّ كالدلائل والآثار على وجود تلك الانحرافات وانتشارها.

وهٰذه المظاهر والآثار على مستويين:

الأوّل: على مستوى الفرد:

وهي الانحرافات الّتي ترتبط بأشخاصٍ محدّدين، وأهمّها:

1. **ضعف الإيمان:** فالعقيدة الفاسدة وباعتبار تناقضها وتهافتها وضعف حجّتها نتيجة منافاتها للأصول العقليّة والمنطقيّة السليمة، ومن مآلاتها المؤكّدة تزلزل الإيمان واليقين لدى معتنقيها، ويتبع ذٰلك التزلزل الكثير من الآثار الروحيّة والسلوكيّة السلبيّة والخطيرة؛ إذ يؤدّي الانحراف العَقَديّ إلى توجّهٍ فكريّ وعمليّ قائمٍ على موقفٍ من الدين يتّسم بالعداء حينًا والاحتقار حينًا وعدم المبالاة في أحيانٍ أخرى.

2. **الاضطرابات النفسيّة:** وتتمثّل عادةً بالشعور بالتأزّم النفسيّ، وعدم الاطمئنان، وشيوع حالة القلق نتيجة تبنّي العقيدة الفاسدة المتناقضة والمتهافتة في ذاتها ولوازمها.

ولعلّ السرّ في ذٰلك يعود إلى أنّ صاحب الانحراف العَقَديّ يفتقر إلى وجود غايةٍ واضحةٍ لحياته، وهو معنًى مرتبطٌ بالأساس بمعرفة الله وطاعته والسير على هدى نبيّه ﷺ، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ﴾ [سورة طٰه: 124].

فالعقيدة الصحيحة إجمالًا أمنٌ وأمانٌ، وراحةٌ واطمئنانٌ، والمؤمنون الصادقون مطمئنّون هانئون، وهم أقدر الناس على مواجهة المحن والخطوب، والإغراءات والابتلاءات، يمنحهم الله القوّة والهداية، ويرزقهم الصبر والثبات.

3. **الانحراف الأخلاقيّ:** تُعدّ العقائد الدينيّة الحقّة رصيدًا وضمانًا للأصول

الأخلاقيّة السامية، يقول الشيخ سبحاني: «إذ التقيّد بالقيم ورعايتها لا ينفكّ عن مصاعب وآلامٍ يصعب على الإنسان تحمّلها إلّا بعاملٍ روحيٍّ يسهّلها ويزيل صعوبتها له، وهٰذا كالتضحية في سبيل الحقّ والعدل، ورعاية الأمانة ومساعدة المستضعفين، فهٰذه بعض الأصول الأخلاقيّة الّتي لا تُنكر صحّتها، غير أنّ تجسيدها في المجتمع يستتبع آلامًا وصعوباتٍ، والاعتقاد بالله سبحانه وما في العمل بها من الأجر والثواب خير عاملٍ لتشويق الإنسان على إجرائها وتحمّل المصائب والآلام» [سبحاني، جعفر، محاضراتٌ في الإلٰهيّات، ص 14].

4. **الغلوّ أو المجافاة:** وكلاهما بمعنى تجاوز الحدّ، والابتعاد عن التوسّط وحدّ الاعتدال في الدين والعقيدة، إمّا بالزيادة والتشدّد والإفراط، وهو المعبّر عنه بالغلوّ والتطرّف العَقَديّين، وإمّا باللامبالاة أو المجافاة في الاعتقاد لما يجب الاعتقاد به، كأصحاب الفكر التنويريّ التفريطيّ، الّذين سعوا لعزل الدين عن العلم أسوةً بالغرب، وأصحاب الفكر التجديديّ الإفراطيّ الّذين عدّوا الإسلام مجرّد مرحلةٍ زمنيّةٍ ماضيةٍ، وأصحاب الفكر التحديثيّ المبتدع في الدين باسم التجديد.

5. **التكفير:** وهو حاصلٌ غالبًا لدى بعض المنحرفين عَقَديًّا من الغلاة والنواصب، حيث يقودهم انحرافهم الإفراطيّ في الاعتقاد بتكفير من خالفهم بالرأي والعقيدة من المسلمين.

ولا شكّ أنّ هٰذا الأمر في غاية الخطورة؛ لما يترتّب على تكفير المسلم من أحكامٍ خطيرةٍ، من قبيل الإفتاء بارتداده، والتفريق بينه وبين زوجه، وفقدانه حقّ الولاية على أبنائه، فلا يرث ولا يُورَّث، وعند موته لا يُغسّل ولا يُكفّن، ولا يُصلّى عليه، ولا يُدفن في مقابر المسلمين، وغير ذٰلك من الأحكام الفقهيّة.

6. الإرهاب: وهو مظهرٌ آخر من مظاهر الانحراف العَقَديّ الإفراطيّ، وثمرةٌ من ثمراته المرّة ونتائجه السيّئة.

والميزة الطاغية في عالمنا الإسلاميّ اليوم أنّ العمليّات الإرهابيّة تتّخذ في الغالب من الصبغة الدينيّة طابعًا ومبرّرًا لها؛ نتيجةً لمؤثّرات وعوامل متعدّدةٍ، ولعلّ الغلوّ والتطرّف الدينيّين من أهمّها.

ورحم الله الشاعر حين قال:

ابتُلينا بـ(إمامٍ) ذكرَ الله وسبّح   فَهْوَ كالجزّار فينا يذكرُ الله ويذبح

فالانحراف العَقَديّ بطبيعته لا بدّ وأن يتحوّل - متى ما توفّرت له الظروف المناسبة - من مجرّد تعصّبٍ لرأيٍ أو عقيدةٍ معيّنةٍ إلى منهج تفكيرٍ وسلوكٍ غالبًا ما يستخدم أسلوب العنف وسيلةً لتحقيق أهدافه أو معتقداته، من خلال استخدام الإرهاب الفكريّ أو النفسيّ أو المادّيّ، حيث يبتدئ ذٰلك السلوك الإقصائيّ عادةً بالعزلة والمقاطعة لمحيطه، ثمّ يتدرّج ليتّخذ صورةً أكثر عدائيّةً وتطرّفًا، يرى فيها ذٰلك المنحرف أو المتطرّف الإرهابيّ أنّ هدم المجتمع ومؤسّساته رسالته الأولى في الحياة، أو جهاده الّذي به يتقرّب إلى الله تعالى.

وتتّضح خطورة الإرهاب فيما يُفرزه من مشكلاتٍ وآثارٍ على حياة الفرد والمجتمع على السواء، فالإرهاب والجرائم المرتبطة به هما كالبوصلة الدالّة على فساد فكر عقيدة حامله، ومدى خروجه عن جادّة الصواب، وهو عامل هدمٍ، وسبيل دمار، يُهدّد أمن الناس، ويضرّ بممتلكاتهم وأرزاقهم.

وفي مقابل ذٰلك فإنّ الإيمان العميق بالله لا بدّ أن ينتج أمنًا واطمئنانًا للإنسان، سواءٌ على المستوى الشخصيّ أو الاجتماعيّ. قال تعالى: ﴿الَّذِينَ

آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [سورة الأنعام: 82].

7. **نسيان الهويّة وفقدانها:** ولعلّها من أخطر المآلات الّتي يعانيها صاحب الخلل العَقَديّ؛ لأنّ الفكر المنحرف ضعيف الانتماء للوطن والأمّة الإسلاميّة، شديد التعلّق والانبهار بما لدى الغرب. ومن ثمّ يصير فريسةً سهلة الاصطياد لكلّ صاحب فكرٍ منحرفٍ أو مذهبٍ هدّامٍ أو عقيدةٍ تكفيريّةٍ.

الثاني: على مستوى المجتمع:

وتتلخّص مآلات الخلل العَقَديّ على مستوى المجتمعات المختلفة بثلاث مراحل أساسيّةٍ يترتّب بعضها على بعضٍ:

فأمّا المآل الأوّل فيتمثّل بظهور البدع العَقَديّة وتفشّيها بين المسلمين، وتُعدّ من أخطر أنواع البدع الدينيّة وأكثرها شيوعًا؛ ولذا جاءت أغلب إطلاقات الشرع في ذمّ البدعة منصبّةً عليها، بل هي المتبادرة في السبق إلى الذهن من إطلاق اسم البدعة شرعًا. [انظر: عزّت علي عطيّة، البدعة.. تحديدها وموقف الإسلام منها، ص 403]

ومن هنا كان المبتدع ضالًّا عليه وزر عمله، ومضلًّا عليه أوزار الّذين اتّبعوه في بدعته، قال تعالى: ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ *وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ * أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ﴾ [سورة النحل: 25].

ويترتّب على ظهور البدع العَقَديّة مآلٌ ثانٍ من مآلات الخلل العَقَديّ، وهو ظهور الفرق والأحزاب والجماعات المنحرفة عقديًّا.

فالمبتدع عندما ينعزل بفكره عن الفهم الإسلاميّ الصحيح لمسائل العقيدة وأصولها، تتكوّن لديه يومًا بعد يومٍ قناعاتٌ وتفسيراتٌ تختلف عمّا هو عليه

واقع العقيدة الحقّة. ثمّ تتّسـع الهوّة أكثر فأكثر بكثرة الأتباع، إلى أن تتكوّن الفِرقة، وتتكوّن لديها تدريجيًّا منظومةٌ فكريّةٌ وعَقَديّةٌ مستقلّةٌ في كثيرٍ من نواحيها، ويتبع ظهور الفرق الكلاميّة المتخاصمة تمزّق النسيج الاجتماعيّ وإضعاف اللحمة الوطنية، وبالتالي تهديد تماسك المجتمع ووحدته، نتيجة انحلال المبادئ والقيـم الّتي تقوم عليها وحدة المجتمـع؛ وهٰذا ما يقود إلى زعزعة البناء الأُسريّ أيضًا. [انظر: رمضان الغنّام، الخلل العَقَديّ أسبابه ومآلاته، ص1]

يقول الشـيخ سـبحاني: «إنّ العقيدة الدينيّة]أي الحقّة[تساند الأصول الاجتماعيّـة الّتي تحفظ وحدة المجتمع؛ لأنّها تصبح عند الإنسـان المتديّن تكاليف لازمةً، ويكون الإنسـان بنفسـه مقودًا إلى العمل بها وتطبيقها في واقعه الحياتيّ، أي إجراء التكاليف والقوانين الاجتماعيّة في شـتّى الحقول» [سبحاني، جعفر، محاضراتٌ في الإلٰهيّات، ص 14].

كما أنّ تمزّق النسـيج الاجتماعيّ يهيّئ المجتمع ويحفّـزه لتقبّل انتقال مذاهب الغرب وفلسـفاته المادّيّـة والإلحاديّة إلى مجتمعاتنا الإسـلاميّة، كالعلمانيّة والليبراليّة والشـيوعيّة واللادينيّة، بل وظهور جبهةٍ من العملاء المفكرين المتبنّين لأفكار الغرب، والنتيجة المؤكّدة لكلّ ما سـبق من مآلات الخلل العَقَديّ هي الانتكاسات الحضاريّة في هٰذه الأمّة الإسلاميّة.

وهٰكـذا كانت جذوة الانحراف العَقَديّ بين الخفوت حينًا، والاشـتعال حينًا آخر، ممّا يؤكّد أنّ هناك مرحلتين:

المرحلة الأولى: مرحلة الضمور، وتكمن في شـخصٍ قد استهوته نفسه، وهو يتحيّن الفرصة لإبراز انحرافه العَقَديّ في شكل بدعةٍ، أو ما شابه ذٰلك.

المرحلة الثانيـة: مرحلة الظهور، وهي مرحلة إبـراز الفكرة أو العقيدة المنحرفـة علنًا إلى حيّز التنفيذ والتطبيق في أجواءٍ ممهّدةٍ ومشـجّعةٍ، وذٰلك

حينما تخلو الساحة من الفكر، أو حينما يعمّ الخواء المعنويّ والمعرفيّ في الأمّة؛ جرّاء تكاسل القيّمين في الأخذ بيدها إلى واحة الإيمان والعلم.

الأوّل: مفهوم الانحراف العَقَديّ

1. معنى العقيدة

إنّ لفظ (عقيدة) مشتقٌّ من المصدر (عَقْد)، الّذي يعني الإحكام والشدّ بقوّةٍ، فيقال: عقد الحبل يعقده: شدّه بقوّةٍ، ويقال: عقد العهدَ والبيعَ: شدّه [ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 3، 397]. ويقال: اعْتَقَدْتُ كَذَا عَقَدْتُ عَلَيْهِ الْقَلْبَ وَالضَّمِيرَ [الفيوميّ، المصباح المنير، ج 2، ص 575].

وتُستعمل مفردة العقيدة ـ عند المتكلّمين ـ بمعنيين، هما:

الأوّل: العقيدة بمعنى ما يُعتقد به، وهو الاستعمال الشائع في تعريفات السابقين للعقيدة، فالعقيدة: «ما يُقصد به نفس الاعتقاد دون العمل» [الإيجيّ، عبد الرحمٰن بن أحمد، المواقف، ج 1، ص 31].

ولذا عُرّفت العقيدة الدينيّة بأنّها: «ما يؤمن به الإنسان ويعتقده كوجود الله وبعثة الرسل، والعقاب والثواب وغيرها» [صليبا، جميل، المعجم الفلسفيّ، ج2، ص 92].

الثاني: العقيدة بمعنى حصول إدراكٍ وانعقادٍ وتصديقٍ في ذهن الإنسان، أي التصديق والجزم دون شكٍّ.

ولذا عُرِفت العقيدة أيضًا بأنّها: «حصول إدراكٍ تصديقيٍّ ينعقد في ذهن الإنسان» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 4، ص 117].

وهٰذا هو الاستعمال الشائع عند المتأخّرين، فالعقيدة لديهم عمومًا بمعنى «الحكم الّذي لا يقبل الشكّ فيه لدى معتقده» [صليبا، جميل، المعجم الفلسفيّ، ج2، ص 92].

2. الانحراف العَقَديّ

الانحراف، هو المصدر عن الفعل انحرف، ومعنى الانحراف لغةً هو الميل والعدول. يقال: انحــرف وتحرّف، أي: مال وعدل عــن الطريق. [انظر: ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 9، ص 49]

فإذا خرج الســائق عن خطّ الســير يقال عنه إنّه انحرف عن الطريق، وهٰكذا إذا خرج المسلمُ عن ضوابط الدين وقواعد الشريعة، نقول عنه كما نقول عن السائق، إنّه خرج عن خطّ السير أو منهاج الشريعة.

والقدر المتيقّن مــن كلمة الانحراف هو: الميــل، والعدول عن الشيء، ويكفي فيها أنّهــا حينما تطلق مجرّدةً فالمتبادر منها عرفًا في المجال الدينيّ هو الزيغ والضلال والميل عن طريق الحقّ إلى طريق الباطل، ســواءٌ في العقائد، أم في المفاهيم الدينيّة أم في الســلوك. [الشرافيّ، زاهر مصطفى، دور العقيدة في علاج الانحرافات العَقَديّة والسلوكيّة، ص 3]

وقد عُرّف خصوص الانحراف العَقَديّ بأنّه: «كلّ أمرٍ من شأنه أن ينحرف بالعقيدة الصحيحة عن أصالتها وأصلها، فيســلك المرء ســبيلًا غير سبيل الرســل والأنبياء، وينتهج نهجًا بدعيًّا مبتعدًا عن هدي الرسل والأنبياء، في أمور الاعتقاد» [انظر: رمضان الغنّام، الخلل العَقَديّ أسبابه ومآلاته، ص 1].

3. أنواع الانحرافات العَقَديّة

ينقسم الانحراف العَقَديّ بحســب درجة بُعده عن العقيدة الحقّة ونبعها الصافي إلى قسمين أساسيّين:

أ. الانحراف العَقَديّ المُخرِج من الدين والملّة (الكفر الصريح).

ب. الانحراف العَقَديّ غير المُخرِج من الدين والملّة (فساد العقيدة وضلالها).

فأمّا الانحراف العَقَديّ المخرج من الدين والملّة، فقد اختلفت آراء فقهاء المسلمين في بيان سعته أو ضيقه؛ نتيجة اختلافهم في حقيقة مصطلح الكفر المخرج من الملّة، أو ما يُعبّر عنه بالاصطلاح الفقهيّ للكفر.

وقد اتّفق أكثر فقهاء الشيعة المتأخّرين على أنّ الكفر بالاصطلاح الفقهيّ يُطلق على منكر الإلوهيّة أو التوحيد أو الرسالة، أو منكر ضروريٍّ من ضروريّات الدين مع الالتفات إلى ضرورته، معلّلين ذٰلك بكون هٰذا الإنكار يرجع في حقيقته إلى إنكارٍ وتكذيبٍ للرسالة نفسها. [اليزديّ، كاظم، العروة الوثقى، ج 1، ص 67]

وأمّا الانحراف العَقَديّ غير المخرج من الدين والملّة فمنشؤه فساد العقيدة وضلالها من دون أن يصل به ذٰلك الانحراف إلى حدود الكفر الصريح، ومن أمثلة ذٰلك الكثير من البدع العَقَديّة الّتي عُدّت من المعاصي، وليست بكفرٍ أو اختُلِف فيها أهي كفرٌ أم لا؟ [انظر: الشاطبيّ، الاعتصام، ج 2، الباب السادس، ص 516]

وممّا سبق يتّضح أنّ تحديد نوع الانحراف العَقَديّ يعتمد على أهمّيّة ما يجب الاعتقاد به من المفاهيم الدينيّة، وما لا يجب.

الثاني: بيان خصائص ومعايير العقيدة الحقّة

بعد أن تبيّن أنّ العقيدة بأبسط معانيها هي عقد القلب على مجموعةٍ من القضايا عقدًا جازمًا بصحتها؛ سواءٌ كانت عقيدةً صحيحةً، أم عقيدةً باطلةً، لا بدّ من الإشارة إلى جملةٍ من الأمارات والخصائص الّتي تميّزت بها العقيدة الحقّة عن سائر العقائد الوضعيّة أو الدينيّة المحرّفة.

وهٰذه السمات في حقيقتها تُعدّ ملاكاتٍ ومعايير لتمييز العقيدة الصحيحة من العقيدة الخرافيّة أو الباطلة، وأهمّ تلك الخصائص:

1. أنّها مبتنية على الأحكام العقليّة البديهيّة

وهي العقيــدة العقلانيّة الّــتي تعتمد على الأوليّــات المعرفيّة والبراهين العقليّــة البرهانيّة ذات الحجّة الدامغة؛ فلا تشــتمل تلــك العقيدة على ما ينافي أحكام العقل ومبادئه الثابتة كاســتحالة اجتماع النقيضين أو استحالة الضدّين وغيرهما بعد أن أودع الله في عقل الإنسان وفطرته ما يدلّه ويوصله إلى الحقّ والصواب.

وبذٰلك يتّضح أنّ العقيدة الحقّة - ولأنها قائمةٌ على قواعد التفكير السليم ذات الأسس العقليّة والمنطقيّة الصحيحة - هي العقيدة الوحيدة الّتي تمتلك رؤيةً فكريّةً واضحــةً تقوم على الإيمان بخالقٍ ومدبّرٍ تتوحّد فيه كلّ الغايات وكلّ التطلّعــات البشريّة، معتمــدةً في ذٰلك على الحجّــة العقليّة والبراهين الجليّــة؛ إذ يأمر - تعالى - نبيّه محمّدًا ﷺ أن يقــول لمن أشرك بالله تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [سورة سبإ: 24].

ويُلاحــظ أنّ العقيدة الإســلاميّة ونتيجــة موافقتها للعقــل والفطرة الســليمتين هي عقيدةٌ بيّنةٌ ولم تكن عقيدةً مبهمةً ومعقّدةً كما هو الحال في العقيدة النصرانيّة المحرّفة الّتي لا يســتطيع حتّى المتديّن بها أن يجد تفسيرًا معقولًا لمسألة التثليث والأقانيم الثلاثة في لاهوتها. [انظر: سبحاني، في ظلّ أصول الإسلام، ص 12]

2. ربّانيّة العقيدة

وتعني أنّها موحًى بها من الله تعالى؛ ولذا فإنّ العقيدة الّتي يأتي بها أيّ إنسانٍ من عنده عقيدةٌ باطلةٌ لا محالة، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا...﴾ [سورة الشورى: 52].

وتُعدُّ سمة الربّانيّة من الخصائص المهمّة للعقيدة الحقّة، كما أنّ أغلب خصائص العقيدة الصحيحة الأخرى في حقيقتها إنّما تنبثق وترجع إليها؛ فهي ـ أي العقيدة الحقّة ـ وباعتبار ربّانيتها تتميّز بخصائص فريدةٍ عن بقيّة التصوّرات الفلسفيّة أو العلميّة. [سميرة عمر، أثر العقيدة في الفرد والمجتمع، ص 62]

ويترتّب على الاعتقاد بربّانيّة العقيدة جملةٌ من الآثار واللوازم، وأهمّها:

أ. أنّها مبرّأةٌ من كلّ نقصٍ وجهلٍ، سالمةٌ من كلّ عيبٍ، بعيدةٌ عن الحيف والظلم؛ لأنّ الله تعالى: ﴿لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة الروم: 27].

ومن ثمّ فهي العقيدة الوحيدة الّتي يمكن أن ينبثق منها أو يقوم عليها أقوم منهج للحياة. ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [سورة الإسراء: 9].

ب. أنّها عقيدةٌ خالدة: فالعقيدة الحقّة لمّا كانت ربّانيّةً لزم أن تكون عقيدةً ثابتةً في أصولها أوّلًا، وشاملة لكلّ الناس وفي كل زمانٍ ومكانٍ ثانيًا، وهٰذا يعني أنّها تمتلك مقوّمات الخلود والخاتميّة، قال الله تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ [سورة يونس: 64].

وكمال العقيدة وخلودها هو الّذي يُطمئن النفس في أنّ السعادة الإنسانيّة بشقّيها المادّيّ والمعنويّ تكمن في اعتماد مثل هٰذه العقيدة وتنفيذ غاياتها، وأنّ الشقاء يترتّب على جحودها وترك العمل بها.

ج. أنّها عقيدةٌ تخلق الإحســـاس المؤكّد بالمســـؤوليّة في ضمير معتنقيها والمؤمنين بها تجاه خالقهم ومجتمعهم؛ وذٰلك باعتبار أنّ العقيدة الحقّة ليست من نتاج الإنسان وبنات تصوّراته وأفكاره، وهٰذا ما يوجب احترامها والالتزام بها. كما أنّ العقيدة الربّانيّة مثلها الأعلى هو الله تعالى، وهو واقعٌ عينيٌّ وواقعيٌّ منفصلٌ عن ذات الإنسان؛ وهٰذا ما يفرض وجود صلةٍ موضوعيّةٍ وواقعيّةٍ بين الإنســـان وهٰذا المثل الحقيقيّ الأعلى [انظر: الصدر، محمدباقر، المدرسة القرآنيّة، ص 152]، وهٰذا ما يفسّر لنا كيـــف أنّ الأنبياء والأولياء كانوا من أصلب الثوّار وأخلصهم على طول مسيرة التاريخ.

3. فطريّة العقيدة

ولعلّها من أجلى الســـمات؛ إذ إنّ العقيدة السليمة عقيدةٌ منسجمةٌ تمام الانسجام مع الفطرة البشريّة؛ لأنّها وببساطةٍ تلبّي كلّ الجوانب الأصيلة فيها؛ كما أنّها تنسجم مع ما يدور في خلج الإنســـان من أسئلةٍ وأفكارٍ ملحّةٍ حول وجود خالقٍ مدبّرٍ لهٰذا الكون العظيم، حتّى قبل أن يَعرف الإيمان أو يتعلّمه.

وليس هٰذا بالأمر الغريب؛ إذ إنّ خالق الإنســـان العليم بحاله هو الّذي شرّع له من الدين ما يناســـب فطرته الّتي خلقه عليها: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [سورة الملك: 14].

والتجربة الوجدانيّة أكبر شـــاهدٍ على موافقة الفطرة الإنســـانيّة للعقيدة الحقّة القائمة على الإخلاص لله وحده، فما أن يصاب الإنسان بضرٍّ أو يشرف على هلاكٍ، وتعجز أمام هٰذا الخطب كلّ القوى المادّيّة، فإنّه يلتجئ إلى الله ـ تعالى ـ في تذلّلٍ وخضوعٍ، ويستوي في ذٰلك الكافر والمؤمن على السواء.

4. واقعيّة العقيدة

وهي إحدى مزايا العقيدة الحقّة وتعني أنّ متعلّق مثل هٰذه العقيدة هو حقائق موضوعيّةٌ ذات وجودٍ حقيقيٍّ، فهي ليست مجرّد تصوّراتٍ عقليّةٍ محضةٍ أو مثاليّاتٍ لا توجد إلّا في داخل العقل الإنسانيّ كما يدّعي ذٰلك بعض أصحاب الفلسفات المثاليّة الباطلة [سميرة عمر جمجوم، أثر العقيدة في الفرد والمجتمع، ص 4].

فالإلٰه الحقّ في التصوّر الإسلاميّ مثلًا موجودٌ مريدٌ وفعّالٌ لمّا يريد، بل ويمكن إدراك آثاره الواقعيّة وتدبيره المستمرّ. والمؤمن الحقيقيّ هو من يتعامل مع الحقيقة الإلٰهيّة متمثّلةً بآثارها الإيجابيّة وفاعليّتها الواقعيّة. [انظر: سيّد قطب، خصائص التصوّر الإسلاميّ، ص 169]

وتنقسم العقيدة تبعًا لواقعيّتها أو مطابقتها للواقع إلى عقيدةٍ صحيحةٍ، وهي المطابقة للواقع؛ مثل التصديق اليقينيّ بوجود الله ـ تعالى ـ ووحدانيّته، فهو اعتقادٌ بعقيدةٍ صحيحةٍ؛ لأنّها موافِقةٌ للواقع، وعقيدةٍ باطلة، وهي المخالفة للواقع؛ مثل اعتقاد النصارى أنّ الله ثالث ثلاثةٍ، فهو اعتقادٌ، ولٰكنّه باطلٌ؛ لأنّه مخالفٌ للواقع.

5. الاعتدال والوسطيّة

ووسطيّة العقيدة الحقّة تعني أنّها عقيدةٌ تقع ما بين الغلوّ والمجافاة أو بين الإفراط والتفريط الاعتقاديّين، وهٰذه الوسطيّة هي ما عُبّر عنها قرآنيًّا بقوله سبحانه: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [سورة الفاتحة: 5].

فالعقيدة الحقّة تنبذ التشدّد والغلوّ بغير الحقّ، وترفض في مقابل ذٰلك المجافاة؛ أي التساهل واللا مبالاة في الاعتقاد.

وتُعدّ سمة الوسطيّة أو الاعتدال من أظهر خصائص العقيدة الصحيحة، قال تعالى: ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [سورة البقرة: 143]، وقد جاءت هٰذه الآية في مقام الامتنان على المسلمين، ممّا يدلّ على صوابيّة المسلك الوسطيّ في الرؤية الإسلاميّة عمومًا.

6. شموليّة العقيدة

فالعقيدة الحقّة لا تقتصر على تنظيم علاقة الإنسان بخالقه فقط، أو تختصّ بقومٍ أو طائفةٍ كاليهود أو غيرهم، بل من خلال تشريعاتها تنظّم علاقة الإنسان بخالقه وبأخيه الإنسان فردًا وجماعةً معًا؛ فهي تلبّي كلّ حاجات الإنسان المادّيّة والمعنويّة، الفرديّة والاجتماعيّة. وهٰذه الحاكميّة الإلٰهيّة الشاملة من أهمّ ما امتاز به الدين الإسلاميّ وعقيدته الحقّة عن غيره من العقائد والديانات الأخرى.

الثالث: أسباب الانحراف العَقَديّ

إنّ معرفة أهمّ أسباب الانحراف العَقَديّ وأكثرها تأثيرًا في قضيّة فساد العقيدة وانحرافها هي مقدّمةٌ ضروريّةٌ لكيفيّة تشخيص ظاهرة الانحراف العَقَديّ وعلاجها؛ إذ لو لم تكن لدينا المعرفة الكاملة والصحيحة بتلك الأمور؛ فإنّ أيّ عمليّة تشخيصٍ أو معالجةٍ لظاهرة الانحراف العَقَديّ، وأعراضها وآثارها المترتّبة عليها لن تكون مُجديةً وفعّالةً. قال أمير المؤمنين عليٌّ عليه السلام: «لكلّ ضلّةٍ علّةٌ، ولكلّ ناكثٍ شبهةٌ» [نهج البلاغة، الخطبة 148].

وبالنظرة الشاملة المتوازنة نستطيع أن نجزم بأنّ الأسباب والدوافع متشابكةٌ ومتداخلةٌ، فالظاهرة الّتي أمامنا ـ الانحراف العَقَديّ ـ ظاهرةٌ مركّبةٌ ومعقّدةٌ جدًّا.

إلّا أنّ هٰذه الظاهرة وكأيّ ظاهرةٍ أخرى لها أسبابٌ ودواعٍ تجب معرفتها وتحليلها؛ ولذا سوف أكتفي ببيان الأسباب العامّة للانحرافات العَقَديّة دون الدخول في تفاصيل الانحرافات العَقَديّة المختلفة؛ لأنّ ذٰلك سوف لا تسعه هٰذه الدراسة المختصرة، ويمكن تقسيم تلك الأسباب بشكلٍ عامٍّ إلى:

النوع الأوّل: الأسباب المعرفيّة

وهي ناشئةٌ عن الخروج عن المسالك المعرفيّة الصحيحة منهجًا ودليلًا وحجّةً، أو نتيجة اعتماد المبادئ غير الصالحة للاستعمال في تحصيل المعرفة. [محمد ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 55]

وتُعدّ الأسباب المعرفيّة من أخطر الأسباب وأكثرها انتشارًا في حصول الانحرافات العَقَديّة في المجتمعات الإنسانيّة؛ ذٰلك أنّ أصحاب الفكر المنحرف معرفيًّا لا يكتفون بإعلان انحرافهم وهشاشتهم الفكريّة فحسب؛ بل يسرفون في السعي لتضليل الناس أو تكفيرهم مستبيحين بذٰلك دماءهم. فالعقليّة المنحرفة معرفيًّا عقليّةٌ مؤدلجةٌ ومنغلقةٌ عن الآخر المخالف. ومن أهمّ مناشئ الانحراف المعرفيّة:

أ. ضعف البنية العَقَديّة وهشاشتها

قد يكون سبب انحراف بعض المنحرفين عدم امتلاكهم القدرة على التمحيص والنقد لكلّ ما يُعرض أمامهم من أفكارٍ وشبهاتٍ، فيكون هٰذا الأمر بابًا للوقوع في الانحراف العَقَديّ، بينما لو تريّث حتّى يزداد علمًا ورسوخًا لكان قراره مختلفًا تمامًا، ومن هٰذا الباب تأتي المقولة المشهورة لفرانسيس بيكون (1561 ـ 1626م) رائد المنهج التجريبيّ: «إنّ جرعةً

ضئيلةً من الفلسـفة قد تميل بذهن الإنسان الى الإلحاد، غير أنّ التعمّق في دراسـة الفلسفة يُلقي بالإنسان في أحضان اليقين» [انظر: محمّد العوضيّ، ملاحدةٌ من بلدي، ص 1].

ولعلّ من أهمّ الأسباب المنطقيّة لهشاشة الفكر والعقيدة:

أوّلًا: قَصر المعرفة على البعد الحـسّيّ، وهٰذا ما أدّى إلى إنكار وجود الله ـ تعالى ـ وكلّ مـا وراء الطبيعة من عوالم، أو عدم الاعتقاد ببعض العقائد ذات البعد الغيبيّ المحض.

ثانيًا: توهّم التضادّ بين الدين والعلم. وهٰذا ما نجده من توظيفٍ غير علميٍّ مـن قِبل الملحدين أو اللا دينيّين لبعض ما طُـرح من فرضيّاتٍ أو نظريّاتٍ علميّةٍ، أو تطويرٍ لها كنظريّة النشوء والارتقاء، أو نظريّة التطوّر لدى داروِن ـ الّـتي كان لها دويٌّ كبيرٌ في العالم حين ظهورهـا ـ وبعض أبحاث الفيزياء الذرّيّـة وعلوم الأحياء والجينات وغيرها، إذ قاموا باسـتغلالها بطريقةٍ غير معرفيّـةٍ ولا علميّـةٍ في ادّعاء تضادّها مع العقيـدة الدينيّة والهدف من كلّ ذٰلك إنكار وجود الله الخالق، والقول بالصدفة، وإشـاعة الإلحاد واللادينيّة والانحلال في المجتمعات المختلفة.

ثالثًا: تبنّي الأحـكام الوهميّة؛ وهي جميع الأحكام الّتي ينشـأ الحكم بها اعتمادًا على حال خيالنـا قدرةً وعجزًا واضطرارًا. [ناصر، محمد، الإلحاد أسـبابه ومفاتيح العلاج، ص 56]

رابعًا: الجهل بالمنطق، والاسـتئناس بالحسّ والعرف العامّ الاجتماعيّ، كالجهـل بالفرق بين عدم العلم بالـشيء الذي هو من الجهل بالشيء، وبين العلم بعدم الشيء [المصريّ، أيمن، نهاية حلم "وهم الإلٰه"، ص 82]

ب. الجهل بالدين ومقاصده

يُعدّ الجهل الواضح بالديــن ومقاصده من أقوى العوامل المؤدّية إلى ظهور الانحرافات والشــبهات العَقَديّة المختلفة؛ إذ إنّ البيئــة الجاهلة تُعدّ مكانًا خصبًا لنموّ البدع والخرافات البالية وانتشارها.

فكما أنّ سبيل الهداية والحقّ يستنير بالعلم الّذي دلّ عليه العقل والنصّ الثابت عن المعصومين عليهم السلام، فإنّ ســبيل الضلال والانحراف يكون بالجهل والإعراض عن منهج العقل والرسل وأئمّة الحقّ. قال الإمام عليٌّ عليه السلام: «الجهل مضلّةٌ» [الآمديّ، غرر الحكم ودرر الكلم، ج 1، ص 12، 258].

إنّ أدنى تأمّــلٍ في واقع أكثر المنحرفين عقديًّا مــن الغلاة والمتطرّفين أو اللادينيّين والملحديــن يقودنا إلى حقيقة أنّهم يتمــيّزون في الغالب بالجهل بالدين ومقاصده، ولعلّ أهمّ أسباب الجهل بالدين ومقاصده:

أوّلًا: التأويل الفاســد والتفســير الخاطئ لنصوص الكتاب والسنّة، أو التمسّك بظواهر النصّ دون النظر إلى المقاصد والغايات الدينيّة والشرعيّة.

ثانيًا: الضعــف المنهجيّ في كيفيّة التعامل مع النقــل والعقل، أو الجهل بالمنهج العقليّ البرهانيّ نتيجة عدم معرفة المساحات المشروعة لنفوذ العقل، والناسُ ـ كما قال أمير المؤمنين عليه السلام ـ أعداءُ ما جهلوا.

ثالثًا: التقليد الأعمى في العقيدة، ويشكّل مثل هٰذا التقليد المذموم مخاطر جمّةً على عقيدة الفرد المســلم، فقد يكون ســببًا للكفر والإلحاد، أو سبيلًا لموالاة الكافرين والمنحرفين، أو مسخًا للشــخصيّة أو الهويّة الإسلاميّتين؛ نتيجــة الاقتداء بالكفّــار والمنحرفين عقديًّا واتّباع نهجهــم في الحياة. قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللهِ إِلٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَــابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 117].

كما أنّ التقليد الأعمى للآخرين دليـــلٌ واضحٌ على عدم الثقة بالنفس، وكاشــفٌ عن ضعف الإحاطة بالعقيدة الإســلاميّة وثوابتها؛ ولذا يُعدّ من أسباب فساد العقيدة المهمّة في الماضي والحاضر.

وقد حذّر القرآن الكريم من التقليد غير الواعي والمجرّد عن كلّ عقلٍ أو ضابطٍ شرعيٍّ، وإن كان حقًّا في مواضع عدّةٍ من كتابه الحكيم؛ ولذا لا بدّ من التفكير والنقد العقلانيّ والمطالبة بالدليل. قال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [سورة النمل: 64].

كما رفض الإسلام التّعصُّبُ لما سار عليه الآباء والأجداد فكرًا وسلوكًا، والتمسّــك به وإن كان باطلًا؛ لأنّ ذٰلك من أجلى مصاديق التقليد الأعمى الّــتي يرفضها العقل، كما قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَــا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَــيْئًا وَلا يَهْتَدُونَ﴾[سورة البقرة: 170].

جـ. اعتماد خطابٍ دينيٍّ غير عقلانيّ

يُعــدّ الخطاب الدينيّ من أكثر الخطابات تأثيرًا ووقعًا في نفوس المجتمعات المتديّنــة، خصوصًا خطابات بعض الرموز الدينيّــة المعروفة، ومن ضمنهم بعض الرموز المتطرّفة من ذوي الميول التكفيريّة أو المغالية.

والمشكلة الأهمّ أنّ التأثير السلبيّ لهٰؤلاء المتطرّفين عَقَديًّا لا ينحصر بذٰلك فحســب، بل يتعدّى تأثيره الســلبيّ إلى الإضرار بالصورة النقيّة والأصيلة للدين والعقيدة الإسلاميّة.

فالخطــاب الدينيّ عمومًا ينبغي أن يكون معتمــدًا على التفكير العقلانيّ

البرهانيّ وموجّهًا للعقل والروح معًا، مبتعدًا في كلّ ذٰلك عن البدع والخرافات العَقَديّــة الموجبة لإثارة الفتن والعصبيّات؛ فإنّهــا حواضن التكفير والغلوّ والتطرّف والبغضاء.

ولذا لا بدّ من تجديد شرح المفاهيم العَقَديّة بلغةٍ عصريّةٍ، وخطابٍ دينيٍّ معتدلٍ، كما ينبغي أن لا تكون الأمّة أســيرةً لمفاهيــم تاريخيّةٍ مغلوطةٍ، أو رهينةً لعقائد قديمةٍ وباليةٍ وإن أُظهرت وزُيّنت في ثوبٍ جديدٍ.

النوع الثاني: الأسباب النفسيّة

وهي الدوافع النفســيّة الّتي يمكن أن تدعو الفرد إلى الانحراف العَقَديّ وإن لم يشــعر بها في نفسه، ولٰكنّها سبقت إلى فكره وقلبه، فيعزّ عليه عند ذٰلك أن يتخلّى عنها حتّى وإن ظهر الحقّ.

وهي أسبابٌ منشؤها في الغالب اعتماد خبراتٍ وتجارب ذاتيّةٍ ناقصةٍ وغير مكتملةٍ شكّلت عُقَدًا نفسيّةً لدى ذٰلك المنحرف، فلا تتضمّن جنبةً معرفيّةً أو علميّةً موضوعيّةً، بل تشــكّل مجرّد أســبابٍ ذاتيّةٍ ووهميّةٍ لها انعكاساتها ومظاهرها الروحيّة والسلوكيّة السيّئة.

فالانحرافات العَقَديّة لا يشترط أن يكون سببها معرفيًّا كهشاشة الفكر، أو الجهل بالدين ومقاصده، بل ربّما تنشــأ حتّى مع امتلاك المستوى العالي من العلوم العقليّــة والدينيّة؛ وذٰلك نتيجة الافتقــار إلى التوازن النفسيّ، فالنظرة الموضوعيّة والمنهج الوسط من بين الاتّجاهات المتطرّفة أو المفرِطة أمرٌ يتّسم بالصعوبة، ولا يمكن تحقيقه إلّا من خلال الذوق السليم، والاستعانة بالتوفيق الإلٰهيّ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «مَنِ ازْدَادَ عِلْمًا وَلَمْ يَزْدَدْ هُدًى لَمْ يَزْدَدْ مِنَ اللهِ إِلَّا بُعْدًا» [الكاشانيّ، المحجّة البيضاء، ج 1، ص 126].

ومن أهمّ عوامل تلك الأسباب النفسيّة:

أ. اتّباع الهوى:

وهو سببٌ أساسيٌّ، بل هو أساس كلّ خرافةٍ أو بدعةٍ عَقَديّةٍ ومنشؤها. واتّباع الهوى أصلٌ تتفرّع منه بقيّة أغصان شجرة الأسباب الأخرى، فالهوى قد يكون سببًا لرفض البدهيّات العقليّة، كما أنّ اتّباع الهوى قد يؤدّي إلى التعسّف في التأويل والتفسير، وردّ النصوص الشرعيّة الصريحة والثابتة.

ولم أجد أروع من كلام الإمام عليٍّ عليه السلام في ذمّه للهوى وفي عدّة مواضع، يقول عليه السلام: «الهوى عدوّ العقل». [الآمديّ، غرر الحكم ودرر الكلم، ج 1، ص 13 و321]، و«غلبة الهوى تفسد الدين والعقل» [الآمديّ، غرر الحكم ودرر الكلم، ج 2، ص 508].

ويُعدّ الإعجاب بالرأي وما ينشأ عنه من تكبّرٍ وغرورٍ معرفيٍّ وحبٍّ للظهور والشهرة من أكثر الأسباب النفسيّة المنتشرة في الأوساط الدينيّة والعلميّة تأثيرًا في حصول الانحرافات العَقَديّة والسلوكيّة. وكلّها خصالٌ يؤدّي طغيانها واستفحالها إلى الضلال والانحراف العَقَديّ والسلوكيّ، فقد روي عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام قوله: «مَنْ أُعْجِبَ بِرَأْيِهِ ضَلَّ، وَمَنِ اسْتَغْنَى بِعَقْلِهِ زَلَّ، وَمَنْ تَكبَّرَ عَلَى النَّاسِ ذَلَّ» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 1، ص 160].

ب. الرغبة في التحرّر والانفلات من القيود الّتي يفرضها الالتزام بالعقيدة الحقّة؛ بسبب سطوة الشهوات والغرائز ومحاولة الهروب من الشعور بالذنب ووخز الضمير الناتج عن الكفر والمعصية والعصيان.

ويُعدّ هٰذا السبب من أبرز أسباب الانحراف العَقَديّ بين الشباب والمراهقين، إذ يتعارض الاستمتاع بالشهوة مع الشعور بالذنب ووخز الضمير، ويكون على المرء أن يختار بين طاعة الله أو الانخراط في الشهوات، فيكون

قراره هو التخلّص من الدين وعقيدته الحقّة، وما يستتبعهما من تكاليف والتزاماتٍ؛ وذٰلك لأنّ إثبات المبدإ الإلٰهيّ، والإيمان بخالقيّة الله وحكمته يُعدّ منطلقًا لوجوب الالتزام بمجموعةٍ من العقائد ولوازمها السلوكيّة الّتي تفرض على الإنسان الشعور بالمسؤوليّة في كلّ ممارساته وأفعاله الاختياريّة. [انظر: مصباح (يزدي)، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، ص 120]

ج. ردّة فعلٍ نفسيّةٍ ناشئةٌ من التطرّف والجمود الدينيّ وسوء تصرّف بعض رجال الدين من الجاهلين بالدين الأصيل، أو المتّبعين لأهوائهم وشهواتهم.

وهنالك الكثير من الشواهد الواقعيّة والمسجّلة الّتي غالبًا ما يكون منشؤها مجرّد ردّة فعلٍ نفسيّةٍ ساخطةٍ على بعض الرؤى الدينيّة المتزمّتة، أو صرخة احتجاجٍ في وجه بعض الممارسات غير الإنسانيّة الّتي تقوم بها بعض الجماعات الدينيّة المتطرّفة. وممّا يدل على ذٰلك أنّ بعض الشباب المسلم الّذي يعيش حالة ضياعٍ ونفورٍ من الدين عندما يتمّ الحديث معه بهدف رفع شُبهاته العَقَديّة يفصح في كلامه أنّ أساس عدم قبوله للدين الحقّ إنّما هو نتيجة نفوره من تلك النسخة المشوّهة والفظيعة الّتي يُراد تقديمها عن الإسلام. وهنالك الكثير ممّن ألحدوا كان إلحادهم ردّة فعلٍ نفسيّةً من التشدّد والتطرّف الدينيّ والتشدّد الاجتماعيّ الّذي يتربّى عليه الشخص، فيؤدّي به إلى نفورٍ من الدين والتديّن. [انظر: البراء العوهليّ، لماذا يلحد بعض شبابنا؟ ص 1]

النوع الثالث: الأسباب الاجتماعيّة

وتتمثّل بالظروف والأوضاع الاجتماعيّة السيّئة الّتي تظهر في بعض المجتمعات والشعوب، حيث تضيع الرؤية الصائبة على قاصري النظر وضعاف التفكير منهم. [انظر: مصباح (يزدي)، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، ص 121]

فالإنســـان يتأثّر عادةً ـ إيجابًا أو ســـلبًا ـ بالبيئة الاجتماعيّة الّتي يعيش فيها، فإن كانت صالحـــةً، قادته إلى الصلاح، وإن كانت فاســـدةً قادته إلى الفساد، وهو سببٌ مطّردٌ تقريبًا، وهٰذا السبب لا يكاد ينكره إلّا من خالف وجدانه، والوقائع والتجارب الحياتية تثبت ذٰلك.

فهنالك من الأفراد من كانوا في بداية أمرهم من الصلحاء، ويملكون قدرًا معتدًّا به من المقدّمات الإيمانيّة، لٰكنّها لم تستطع مقاومة العقل الجمعيّ لمادّة الانحراف، وتتمثّل الأسباب الاجتماعيّة بجملةٍ من العوامل من أهمّها:

أ. الإعجاب بالكفّار والتشبّه بهم

وهو أحد أســـباب الانحراف العَقَديّ الكاشفة عن ضعف المناعة العَقَديّة والإيمانيّة في أفراد المجتمع، نظير ما قاله بنـــو إسرائيل لنبيّهم عليه السلام: ﴿قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَـٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [سورة الأعراف: 138].

فالإعجاب بما عند غير المســـلمين من أفكارٍ وعاداتٍ، وربطها بما لديهم من تطوّرٍ مادّيٍّ، أثّر في نفوس البعض، ممّا حدا بهم إلى مجاراتهم والتشـــبّه بهم، وتقليدهم في أفكارهم وســـلوكهم، وأساليب حياتهم المختلفة؛ إعجابًا بهـــم وتأثّرًا بما وصلوا إليـــه من تقدّمٍ وتطوّرٍ مـــادّيٍّ، فكان ذٰلك عاملًا من عوامـــل الانحراف العَقَديّ الّتي أثّرت في المجتمعات الإســـلاميّة، وأفقدتها الثقة بما لديها من موروثٍ دينيٍّ وحضاريٍّ. [ضامري، إســـهامات المسجد في مواجهة الانحرافات الفكريّة والخلقيّة، ص 153]

ب. الحروب والصراعات الاجتماعيّة

وهي من العوامـــل المغذّية لظهور الانحرافات العَقَديّة المتطرّفة أو المغالية

وانتشارها، خصوصًا في البيئات الاجتماعيّة الّتي تعيش حالة عدم الاستقرار السياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ، والحاصلة بسبب عدم ملاءمة ظروف الحياة لحصول الصراعات والحروب والخصومات والمنازعات وشيوع الحرمان والفقر وحالة الفوضى، والمصائب والابتلاءات والبطالة.

جـ. معاشرة وصحبة أهل الأهواء والبدع

وتعدّ الصحبة السيّئة من أخطر العوامل الاجتماعيّة المؤثّرة في حصول الانحرافات العَقَديّة المختلفة. وقد بيّن النبيّ الأكرم ﷺ أثرها الكبير في ميول الإنسان واتّجاهاته بقوله: «مثل الجليس الصالح وجليس السوء كحامل المسك ونافخ الكير، فحامل المسك إمّا أن يحذيك، وإمّا أن تبتاع منه، وإمّا أن تجد منه ريحًا طيّبةً، ونافخ الكير إمّا أن يحرق ثيابك، وإما أن تجد منه ريحًا خبيثةً» [البخاريّ، صحيح البخاريّ، ج 3، ص 63، ح 2101].

ولا شكّ أنّ لرفقاء السوء ـ وهم مجموعة الأفراد المقاربين للإنسان في عمره ومنزلته الاجتماعيّة ـ دورًا كبيرًا في عقيدة الفرد، خصوصًا مع وجود شخصيّةٍ ضعيفةٍ أو لديها الاستعداد الذاتي للانحراف [انظر: أبو عمرة، فايز حسان، أسباب الغلوّ الفكريّ وسبل علاجه في ضوء القرآن الكريم، ص 133]، قال رسول الله ﷺ: «المرءُ على دينِ خليلهِ وقرينهِ» [الكلينيّ، أصول الكافي، ج 2، ص 375].

ومن هٰذا المنطلق يتّضح لدينا سبب اهتمام الإسلام بالمؤاخاة بين المسلمين، فالأخوة الإسلاميّة فكرةٌ عظيمةٌ تحمي المجتمع من الوقوع بالانحراف بكلّ أنواعه، وتضفي على الحياة الطمأنينة والأمن بمحافظة كلّ أخٍ على أخيه من الوقوع في الأخطاء، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [سورة الحجرات: 10].

د. تفكّك الأسرة وضعف الرقابة فيها

تمثّل الأسرة المجتمع الصغير بالنسبة للأبناء، ومن خلالها ينطلقون إلى المجتمع الكبير حاملين معهم ما اكتسبوه من مجتمعهم الأوّل من عقائد وعاداتٍ وأفكارٍ.

وتنبع أهمّيّة الأسرة في أنّها تلعب الدور الرئيسيّ في الإبقاء على نسق الحياة الاجتماعيّ واستمراريّته، من خلال تنشئة أبنائها وتنميتهم وحمايتهم، ومن خلال غرسها ونقلها للعقائد والقيم الروحيّة والدينيّة والأخلاقيّة إليهم.

إنّ حرمان الطفل من حنان الأبوين أو أحدهما أو معاملته بالقسوة منذ صغره، أو سوء العلاقة بين الزوجين، يساعد كثيرًا على أن ينشأ الطفل قاسيًا ناقمًا على مجتمعه، وهٰذا ما يجعله يتّخذ من الانحراف بمختلف أنواعه وسيلةً للثورة على كلّ التقاليد والأعراف لبيئته ومجتمعه.

وقد أشار النبيّ محمّدٌ ﷺ إلى أثر الوالدين في تنشئة أبنائهم العَقَديّة بقوله: «ما من مولودٍ إلّا يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 3، ص 281].

هـ. الأسباب الوراثيّة

وهٰذا ما أثبتته البحوث العلميّة المتأخّرة في علوم الوراثة وتطبيقاتها، الّتي أكّدت على أنّ الوراثة البايولوجيّة لا تختصّ بالخصائص والصفات الجسديّة فحسب، بل تشمل الكثير من الصفات النفسيّة والخُلقيّة والعقليّة أيضًا؛ لأنّها عبارةٌ عن: «انتقال سماتٍ عقليّةٍ وبدنيّةٍ من الوالدين إلى الأبناء من خلال المورثات» [عبد المنعم الحفنيّ، موسوعة علم النفس والتحليل النفسيّ، ج1، ص 353].

والصحيــح أنّ الصفات الوراثيّة البايولوجيّــة أو الاجتماعيّة لا تتّصف بصفة الحتميّة، بل إنّها تسلك سلوك عاملٍ مساعدٍ فقط في سلوك الإنسان، فهي ليست قضاءً حتميًّا و قدرًا لازمًا.

إنّ الأساليب التربويّة وعوامل المحيط إن اتّفقت مع تلك الصفات الوراثيّة ظهرت بسرعةٍ وبقوّةٍ، وإن خالفتها فإنّ التربية تتغلّب على الوراثة، والمحيط يكــون أقوى من الصفات الموروثة؛ ولهذا فإنّ الإســلام يهتمّ بتربية الأفراد الّذين يملكون تربةً مساعدة للفساد والانحراف، ويأمل باحتمال إصلاحهم وسلوكهم سبل السعادة [محمدتقي فلسفي، الطفل بين الوراثة والتربية، ص 131].

الرابع: طبيعة الانحرافات العَقَديّة وطرق علاجها

بعد تلك الجولة السريعة في الأســباب المعرفيّة والنفســيّة والاجتماعيّة الشائعة والأساسيّة الّتي كانت منشـــأً لوجود الانحراف والتطرّف العَقَديّين، والآثــار الفرديّة والاجتماعيّة الضارّة المترتّبــة عليها، يأتي الحديث في بيان حقيقة مشــكلة الانحراف العَقَديّ وطرق وأساليب المعالجة الفعّالة للقضاء أو الحدّ من غلواء ظاهرة الانحراف العَقَديّ وتشكّلاتها ومظاهرها المختلفة.

1. أساليب علاج الانحراف العَقَديّ

إنّ مشــكلة الانحراف العَقَديّ هي في حقيقتها مشكلتان وليست مشكلةً واحدةً، والمشكلتان هما: مشــكلة الفراغ العَقَديّ، ومشكلة منافذ الفساد [الشــيرازيّ، مناشــئ الضلال ومباعث الانحراف، ص 199]؛ ولذا فــإنّ هنالك حاجةً وضرورةً لوجود نوعين مختلفين من أساليب العلاج هما:

الأسلوب الأوّل: علاج مشكلة الفراغ العَقَديّ

أصل مشكلة الفراغ العَقَديّ تعود إلى أنّ النفس الإنسانيّة لا تقبل الجهل والفراغ أبدًا، ولا تستأنس بهما، وترفض أن لا يكون لديها العلم بما تواجهه من أسئلةٍ وقضايا ضروريّةٍ، خصوصًا أسئلة الإنسان المصيريّة الّتي تحدّد موقفه من هٰذه الحياة: من أين جاء؟ وإلى أين ينتهي؟ ولماذا وُجِدَ؟

فإذا لم تحصل النفس البشريّة على الأجوبة الصحيحة عن تساؤلاتها، أسرعت إلى تعبئة ذٰلك الفراغ بما لديها من أهواءٍ وأفكارٍ، وبما يزوّدها به أصحاب العقائد الوضعيّة والدينيّة المحرّفة من شبهاتٍ وتصوّراتٍ خاطئةٍ.

وكما قال أبو العتاهية:

إنّ الشباب والفراغ والجدة ... مفسدةٌ للمرء أيّ مفسدة!

ولا شكّ أنّ تلك الأفكار الخاطئة ستكون سببًا للضلالة ولارتكاب الأخطاء واجتراح المعاصي؛ نتيجة غياب الغايات الكبرى والمقاصد العليا، خصوصًا في نفوس الشباب اليافع وعقولهم. فالفراغ الفكريّ من أخطر ما يهدّدهم؛ إذ يجعلهم عرضةً لأيّ تغذيةٍ عَقَديّةٍ منحرفةٍ.

والنتيجة النهائيّة للفراغ الفكريّ هي أن يسود المجتمعَ خليطٌ من الأفكار الفاسدة، والخرافات والتصوّرات الوهميّة والعادات الجاهليّة، ويصبح المجتمع مفتوح الثغور لكلّ فكرٍ ضالٍّ. فالفراغ الفكريّ والعَقَديّ لا يؤدّي إلى الجهل والفراغ فقط، بل يسمح أيضًا بدخول الآراء والمعتقدات الباطلة.

ويتمّ علاج مشكلة الفراغ الفكريّ في العقيدة من خلال:

أوّلًا: تقديم الأجوبة النظريّة والعلميّة حول الأسئلة والشبهات المثارة

حول العقيدة الإسلاميّة، والتركيز على بيان محاسن الإسلام ومزاياه العظيمة، وتقوية الاعتزاز به.

ثانيًا: التوصية بتعزيز الروافد المعرفيّة السليمة تقويتها، من خلال إقامة الدورات التعليميّة والتوعويّة المكثّفة، الّتي من شـأنها توضيح الحقائق ونشر الوعي والفكر المستنير.

ثالثًا: إنشاء مراكز الدراسات التحليليّة والإرشاديّة والمدارس التخصّصيّة بهدف تربيـة المبلّغين والخطباء والوعّاظ الصالحين والأكفاء، الّذين يتصدّون للضلالات والشبهات العَقَديّة وتفنيدها، وتغذية عقول الناس بالعلم والمعرفة الدينيّة الصحيحة. [المصدر السابق]

رابعًا: الاهتمام بمراكز سدّ الفراغ الفكريّ الأساسيّة وأهمّها:

➢ الأُسرة: وهي المركز الأوّل والأقـوى في ملء الفراغ الفكريّ في حياة الطفل، ولهـا الدور الأكبر في توجيهه وتكوينه عَقَديًّا، وسـدّ الطريق أمام حصول الانحرافات العَقَديّة المختلفة.

وبالقدر الّذي تقدّمه الأسرة للطفل من مميّزاتٍ تربويّةٍ، سيتمكّن الطفل بالقدر نفسه من مقاومة الانحرافات العَقَديّة والسلوكيّة في المجتمع.

➢ المؤسّسـات التعليميّة: وهنا تلعب المدرسـة والمؤسّسـات التعليميّة المختلفة عمومًا دورًا كبيرًا في ربط التعليم بعقيدة الأمّة وهويّتها الصحيحة، وتنقية عقيدتها من الشـوائب المخالفة لأصول العقيدة الإسلاميّة ومسائلها المختلفة.

ولذا لا بـدّ من إصـلاح الخلل في مناهج الدراسـة الدينيّة الّتي لا تزرع

اليقين العَقَديّ في النفوس، والاهتمام بترسيخ ملكة التفكير الناقد، وتنمية القدرة على إصدار الأحكام الصائبة.

فالتعليم الديـــنيّ الّذي لا يُنمّي الفكر الناقد، والمفتقــر للمنطق العقليّ في مناقشـــة الموضوعات العَقَديّة الخلافيّة، والمعتمد على أســلوب التسلّط في إيصـــال المعلومات والأفكار، يؤدّي إلى الإحســـاس بالقهر وروح التمرّد، خصوصًا لدى الفئات العمريّة المراهقة.

وممّا لا شكّ فيه أنّ العمليّة التعليميّة ما دامت تسير في طريقها السليم، فإنّها ـ بلا شكٍّ ـ ستُخرج أفرادًا ذوي سلامةٍ فكريّةٍ وعقديّةٍ، وذوي مقاومةٍ كافيةٍ إلى كلّ التيّارات الضالّة والمنحرفة.

الأسلوب الثاني: علاج مشكلة منافذ الفساد

إنّ مشكلة فساد العقيدة وانحرافها ليســت نتاج مشكلة الفراغ الفكريّ فحسب، بل هنالك منافذ وممهّدات للفســـاد والإفساد، وهي ليست فكريّةً بالضرورة، بل إنّها تهيّئ الأنفس لتقبّل الأفكار المنحرفة، وهٰذه المنافذ يلزم أن تُسَدّ قدر الإمكان، وإلّا تحوّلت إلى أدواتٍ بأيدي المدّعين يعبرون من خلالها إلى مآربهم وأهدافهم. [المصدر السابق، ص 200]

ولذا فإنّ العلاج الحقيقيّ للعقيدة الفاســـدة لا يقتصر على نقد الأســـس والمبـــادئ الّتي تقوم عليها تلك العقائـــد الضالّة وتفنيدها ودحض حججها بالمناقشـــة العلميّة؛ فهنالك الكثير من المنحرفين يعلمون بأنّهم على ضلالٍ، لٰكنّ المشكلة أنّهم أصبحوا أسرى شِباك حاجاتهم ومصالحهم المادّيّة والدنيويّة.

فالمطلوب إذن هو سدّ كلّ هٰذه المنافذ، أو تقليل أثرها قدر الإمكان، ويتمّ

ذٰلك من خلال عدّة ممارسـاتٍ، فمن جانبٍ يتمّ تطعيم أفراد المجتمع المسلم ضدّ كلّ الأفكار الجاهليّة والمنحرفة الّتي يُخشى من تسلّلها إليهم، ومن جانبٍ آخر العمل على عزل المجتمع المسلم عن أفكار المجتمعات الضالّة والمنحرفة وثقافاتها. ومن جهةٍ أخرى يجب العمل على طرح الضدّ النوعيّ لتلك العقائد الفاسدة، والمتمثّل بالعقيدة الإسـلاميّة الحقّة وبيانها بأسلوبٍ يراعي حاجة العصر ومتغيّراته ومشكلاته وذهنيّته.

كما ينبغي العمل على توفير كلّ الحاجات الجسديّة المادّيّة والروحيّة المعنويّة وبمختلـف أنواعها؛ لأنّ غيابهـا أو نقصانها قد يُمهّـد أو يهيّئ الأجواء للانحراف والضلال العَقَديّ وشيوعه. [المصدر السابق]

خامسًا: طرق معالجة الانحرافات العَقَديّة

إنّ طرق معالجة الانحرافات العَقَديّة أو مكافحتها ينبغي أن تكون منسجمةً مع أسبابها ومناشئها، فالأسـباب المعرفيّة للانحراف مثلًا يتمّ علاجها من خلال الدليل البرهانيّ العقليّ، والأسـباب النفسيّة له يتمّ علاجها من خلال التهذيـب وجهاد النفس والتربية، والأسـباب الاجتماعيّة يتمّ علاجها من خلال التنشـئة الاجتماعيّة الصحيحة. ولٰكن بشكلٍّ عامٍّ هنالك ثلاث طرقٍ أساسيّةٍ في مواجهة أسباب الانحرافات العَقَديّة وآثارها الضارة:

الأولى: الطرق الإنمائيّة التأسيسيّة

وهي الطرق الّتي تعتمد استراتيجيّة التنشئة العَقَديّة السليمة، من خلال الاهتمام بالجانب الإنمائيّ التأسـيسيّ في التربية الفكريّة والدينيّة والتعليم الدينيّ، وتتمّ هٰذه الطرق من خلال ثلاث مراحل ومستويات:

المستوى الأوّل: التربية الفكريّة

ويُعدّ هٰذا المستوى من أهمّ المستويات على الإطلاق، إذ يتمّ من خلاله معرفة المنهج العلميّ الموصل للحقائق العَقَديّة الصائبة.

وفي هٰذا المستوى تتمّ تنمية التفكير العقلانيّ وترشيده بالعقيدة.

المستوى الثاني: التربية الدينيّة

وهي عبارة عن النشاط الدينيّ والممارسة العمليّة للدين، والّتي تترك أثرها الواضح في عقيدة الفرد والمجتمع. ويجب العمل في هذا المستوى على تقوية ملَكة الإيمان والتقوى في النفوس وتنمية الضمير الخُلقيّ، وذٰلك عن طريق جهاد النفس وغرس القيم والفضائل والآداب والأخلاقيّات والعادات الاجتماعيّة الكريمة الّتي تدعم حياة الفرد وتحثّه على أداء دوره في الحياة بشكلٍ أفضل.

المستوى الثالث: التعليم الدينيّ

ويتمّ من خلال بناء وإعادة تأهيل المنظومة العَقَديّة للفرد والمجتمع، وتثبيتها في النفوس بالدلائل والبراهين الجليّة، من خلال بناء منظومةٍ فكريّةٍ عَقَديّةٍ متماسكةٍ، ومنسجمةٍ مع الواقع والفطرة، وخاليةٍ من الثغرات، وتلك هي عقيدة الإسلام الأصيل وفق رؤية أهل البيت عليهم السلام. [انظر: صالح الوائلي، مشروع التأهيل الفكريّ، ص 40]

إنّ من نتائج وثمرات التعليم الدينيّ الفعّال زيادة الوعي الفكريّ، وزيادة التثقيف الذاتيّ والجمعيّ. فأمّا الذاتيّ فيتمّ من خلال مطالعة الكتب النافعة، والاطّلاع على حقيقة الأفكار والمبادئ الدخيلة والوافدة على مجتمعات المسلمين

وعقيدتهم، وأمّا التثقيف الجمعيّ فيتمّ من خلال الدرس والتدريس اليوميّ للعقيدة الحقّة في المراكز التعليميّة الأكاديميّة منها والحوزويّة، والمشاركة والاستماع إلى محاضرات الأساتذة والخطباء، وبذٰلك يستطيع الفرد المسلم أن يميّز جيّدًا بين الفكر الأصيل والفكر الدخيل. [انظر: القزوينيّ، دروسٌ قرآنيّة في تزكية النفس وتكاملها، ص 33 و34]

الثانية: الطرق الوقائيّة التحصينيّة

وهٰذا الدور الوقائيّ هو في حقيقته مكمّلٌ ومتمّمٌ للدور الإنمائيّ التأسيسيّ، بل ولا يقلّ أهمّيّةً عنه؛ إذ يظنّ كثيرٌ من الآباء والأمّهات أنّ دورهم في تربية أولادهم ينتهي عند بلوغ الولد أو البنت سنًّا معيّنةً، فيغفلوا عنهم ظنًّا أنّ أولادهم كبروا وحصلوا على التنمية والتوجيه الدينيّ والعَقَديّ الكافي، فلا حاجة لمتابعتهم ووقايتهم من أخطار الانحرافات العَقَديّة والأخلاقيّة، وهٰذا خطأٌ شائعٌ في التربية تنتج عنه مشاكل لا تُحمد عقباها؛ لأنّ الفكر الهدّام ينتقل بسرعةٍ كبيرةٍ، ولا مجال لحجبه عن الناس، فالحصانة العَقَديّة المتكاملة لا تحصل بمجرّد منع الأفكار المنحرفة وحجبها عن الدخول إلى عقول الشباب واليافعين فحسب، فهٰذا يجعلهم في مزيدٍ من اللهفة لمعرفتها، وإنّما يكون من خلال تبصير الناشئة بانحراف هٰذه الأفكار عندما تصل إليهم، فيعرفون بعد ذٰلك كيف يتعاملون معها. [انظر: أحمد سالم، الانحراف والتطرّف الفكريّ، ص 5]

ولا شكّ أنّ خطورة مشكلة الانحراف العَقَديّ والآثار الجسيمة المترتّبة عليها تتطلّب منّا أن نضع آليّاتٍ للوقاية منها قبل التفكير في علاجها؛ وبذٰلك نحدّ من قابليّة وجود مثل هٰذه الظاهرة الخطيرة حتّى قبل وجودها. [المصدر السابق]

وأهمّ الطرق الوقائيّة الفاعلة في منع فساد وانحراف العقيدة الحقّة:

أ. الاهتمام بتفعيل دور مراكز الوقاية العَقَديّة في المجتمع وتقويتها، فالأسرة والمسجد والمؤسّسات التعليميّة والتربويّة المختلفة لها دورٌ فعّالٌ في وقاية أفراد المجتمع وتحصينهم من الانحرافات العَقَديّة المختلفة، من خلال وظيفتها في التوجيه والإرشاد، والضبط والمتابعة والتقويم، وما تؤدّيه من دورٍ إيجابيٍّ في تعميق قاعدة الإيمان، وتأكيد مبدإ الوسطيّة والقدوة الحسنة في المجتمع، وشغل أوقات الفراغ بالعلم النافع، والأثر الّذي يمكن أن تحدثه العبادات في نفوس أفراد المجتمع. [المصدر السابق]

ب. دور وسائل الإعلام المختلفة ـ ممثّلةً في الإذاعة المرئيّة والمسموعة، والصحف والمجلّات، ودور الرقابة الفكريّة والثقافيّة ـ في تنقية العقيدة الحقّة من الانحرافات والشبهات العَقَديّة المختلفة، بما لها من تأثيرٍ كبيرٍ في تعرية الأفكار والعقائد المضلّلة والدخيلة، والتحذير منها، وبيان آثارها الدينيّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة الضارّة على الفرد والمجتمع.

ج. دعم فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكلّ ما من شأنه منع تسلل الانحراف العَقَديّ وحفظ المجتمع من آثاره ومظاهره. [انظر: حسن ضامري، إسهامات المسجد في مواجهة الانحرافات الفكريّة والخُلقيّة، ص 5]

الثالثة: الطرق العلاجيّة

وهي تلي الطرق الوقائيّة في حماية الفرد والمجتمع من الانحرافات العَقَديّة، فإذا لم تؤدّ الأولى دورها في سدّ طرق الفكر المنحرف من التغلغل في عقول الناس، فلا بدّ حينئذٍ من استخدام وسائل علاجيّةٍ يتمّ من خلالها مُعالجة من انحرف في فكره وعقيدته، وهنالك بصورةٍ عامّةٍ أسلوبان في معالجة فساد العقيدة وانحرافها، وهما:

الأسلوب الأوّل: العلاج النظريّ

ويتم تحقيقه من خلال:

أ. إثراء البحث الكلاميّ وتعميقه أسوةً بالبحث الفقهيّ، والهدف من ذٰلك إقامة البراهين والأدلّة في الدفاع عن العقيدة الحقّة، ودحض الشبهات العَقَديّة المختلفة.

ب. فتح باب الاجتهاد الكلاميّ: وهذا يُسهم في إيجاد مناخٍ يقبل التنوّع، وحرّيّة الرأي، كما أنّه يسهم في تجاوز السطحيّة في فهم الدّين؛ نتيجة الجهل بأبعاده ومقاصده، وتجاوز كلّ التأثيرات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة الدخيلة على البحث الكلاميّ. [محمّد شقير، طرق العلاج لظاهرة التكفير، ص 1]

ج. تحديد أصول الاستنباط العَقَديّ (قواعد الإثبات العَقَديّ)، وتدوينها، وتبويبها في إطار علمٍ خاصٍّ أسوةً بعلم أصول الفقه؛ لأنّ بقاء القواعد الكلاميّة مبثوثةً ضمن علم الكلام التقليديّ معناه عدم نضج علم الكلام الّذي يخدم العمليّة الاجتهاديّة الكلاميّة. ومن جهةٍ أخرى، فإنّ وجود مثل هٰذا العلم واعتماده قواعد صحيحةً ومنضبطةً من شأنه أن يحدّ من التخبّط الكلاميّ، والتعامل الملتبس مع بعض وسائل الاستدلال الكلاميّ وطرقه، كما نجد ذٰلك في الخلط الحاصل بين وسائل الإثبات العَقَديّ، وبين وسائل الإثبات الفقهيّ، مع أنّ البون شاسعٌ جدًّا بين العِلمين في الموضوع والوظيفة والغرض، كما في قضيّة الأخذ بخبر الواحد. [انظر: الحشن، حجّيّة خبر الواحد في العقائد، ص 3]

الأسلوب الثاني: أسلوب العلاج العمليّ

ويعني علاج ظاهرة الانحراف العَقَديّ وثقافته من خلال علاج أسبابه

ومبرّراته وآثاره، باتّخاذ جملةٍ من الإجراءات والآليّات العمليّة التنفيذيّة، وأهمّها:

أ. العمل على غربلة التراث التفسيريّ والروائيّ الإسلاميّ في المجال العَقَديّ، بهدف تشخيص الأحاديث الموضوعة وعزلها؛ إذ يتّخذ منها أصحاب الدعوات الضالّة والهدامة عادةً مبرّرًا لقبول دعواتهم الفاسدة.

والعلاج العمليّ لما فسد من ذٰلك التراث إنّما هو بالعودة إلى كتاب الله وما صحّ من أحاديث النبيّ وعترته الطاهرة؛ ليكونا المصدر المُعتَمَد في مجال العقيدة، وليكونا المعيار والميزان الّذي يوزَن بهما أيّ نتاجٍ معرفيٍّ دينيٍّ. [انظر: محمّد شقير، طرق العلاج لظاهرة التكفير، ص 1]

ب. يجب أن يُعمَد إلى التُّراث العَقَديّ الفاسد والرائج لدى التيّارات المنحرفة في الساحة المعاصرة بهدف تشريحه وتفكيكه ونقده، ومحاولة تعريته من أيّ نظرةٍ قدسيَّةٍ تهدف إلى جعله متعاليًا على النقد؛ إذ إنّ هٰذا التُّراث تشكّل في معظمِه متأثّرًا بظروفٍ وأجواءٍ ومعطياتٍ غير صحّيَّةٍ. [المصدر السابق]

ج. تنفيذ الستراتيجيّات والخطط الّتي تتصدّى للانحرافات العَقَديّة بمختلف أنواعها، والّتي تتكفّل بعلاج ما فسد من عقيدة المجتمع، أو لا أقلّ من أن تعمل على تقليل تأثير أخطار تلك الانحرافات وشرورها، وبالتالي تحقيق العلاج الشافي أو الاحتواء المناسب لها.

ومن جملة تلك الستراتيجيّات العمليّة وأهمّها:

- تعزيز دور العلماء وطلبة العلوم الدينيّة في توعية الناس بالعقيدة الصحيحة والثقافة الإسلاميّة الأصيلة، وتصحيح المفاهيم الخاطئة في مسائل العقيدة المختلفة؛ لأنّ الفكر لا يعالَج إلّا بالفكر، والعقيدة المختلّة لا يمكن أن تعالَج إلّا بالعقيدة الناصعة السديدة. [أحمد الشحّي، استراتيجية علاج الفكر المنحرف، ص 1]

➢ تجديد أسلوبِ الخطابِ الدينيّ وتطويره؛ ليجمع بين الأصالة والمعاصرة، فيستمدّ أصالته وأصوله وقواعده وأحكامه من الكتاب والسنّة الثابتة، ويواكب في أسلوبه وطريقة عرضه حاجة العصر ومتغيّراته ومشكلاته وذهنيّته، بحيث يكون قريبًا من واقع الناس وقضاياهم، ملائمًا لثقافاتهم، يخاطبهم بما يعقلون، ويبيّن لهم الصواب فيما يحتاجون. [المصدر السابق]

كما يجب إشاعة التفكير العقلانيّ في ميادين العلوم الدينيّة، وتشجيع الأذكياء وأصحاب القابليّات العلميّة من طلبة العلوم الشرعيّة وغيرهم في مجال التأليف والتبليغ والالتحاق بالخطابة الدينيّة وذٰلك بهدف سدّ الفراغ في مجال الوعظ والإرشاد الدينيّ الّذي قد يشغله بعض الجهلة والمنحرفين عقديًّا.

➢ ترسيخ ثقافة التعاون والتضامن والمسؤوليّة المشتركة بين الناس في مكافحة أسباب الانحراف العَقَديّ وآثاره. فليست مسؤوليّة الرقابة الاجتماعيّة للانحرافات العَقَديّة في المجتمع وعلاجها هي وظيفة علماء الدين والموجّهين التربويّين خاصّةً، بل هي مسؤوليّة كلّ أفراد المجتمع، من علماء دينٍ ومربّين وآباء وأساتذةٍ وأكاديّميين وغيرهم. [المصدر السابق]

➢ احتواء المغرّر بهم من أصحاب العقيدة المنحرفة، بمناقشتهم ومحاورتهم وبيان الحقّ لهم، ويتمّ ذٰلك من خلال إتاحة الفرصة الكاملة للحوار الحرّ الرشيد داخل المجتمع الواحد، وتقويم الاعوجاج بالحجّة والإقناع؛ وذٰلك لأنّ بديل التحاور هو تداول هٰذه الأفكار بطريقةٍ سرّيّةٍ وغير موجّهةٍ، وهٰذا ما يضفي عليها نوعًا من القدسيّة والأهمّيّة المزيّفة، فكلّ ممنوعٍ مرغوبٌ، والحوار العَقَديّ بلا شكٍّ ذو فوائد جمّةٍ إذا اعتمد الأسلوب الأمثل الّذي يزيل عن أبصار من غُرّر بهم الغشاوة؛ لكي يُرشدهم إلى الطريق الصحيح، امتثالًا لقول الله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [سورة النحل: 125].

➢ التصدّي الأمنيّ والعســـكريّ لأصحاب الفكر العَقَديّ المنحرف من الّذين حملوا الســـلاح، فأخافوا الســبيل وأخلّوا بالأمن، وأحدثوا فسادًا أو تدميرًا في الأنفس أو الأموال أو الأعــراض، كما يمكن العمل على تخفيف ضررهم وتقليـــل شرورهم من خلال محاصرتهم وتحذير الناس من شرورهم. [أحمد الشحّي، استراتيجية علاج الفكر المنحرف، ص 2]

الخاتمة

تبقى مسؤوليّة الإنسان في حماية نفسه وعائلته ومجتمعه من الانحراف من أهمّ المســؤوليّات، فقد لا تنفع الدوائر الأخرى في حمل الشــباب على تفادي الوقوع بالانحراف العَقَديّ وآثــاره الوخيمة، ومن هنا تأتي ضرورة أن يعمد الشــابّ أو الفتاة إلى تربية نفسيهما منذ وقتٍ مبكّرٍ على معرفة الصواب من الخطإ في العقيدة، والرجوع إلى ذوي الخبرة والاختصاص في حال عجزوا عن ذٰلك، فالإنسان طبيب نفســه، ويمكنه تفادي الانحرافات العَقَديّة بالمزيد من الرقابة الذاتيّة والتحسّب للنتائج والمخاطر المترتّبة عليها، والتواصي فيما بينه وبين الآخرين من الأصدقاء والإخوة على مكافحتها والوقاية منها.

خلصت هٰذه الدراسة إلى جملةٍ من النتائج والتوصيات، وأهمّها:

1. أنّ فســاد العقيدة وانحرافها، قد يصل بحامله حدّ الكفر والخروج من الملّة، وهو المتمثّل بإنكار أصول الدين الأساسيّة أو إنكار الضرورة الدينيّة مع استلزام ذٰلك الإنكار تكذيب الرسالة، وقد يُراد بها الانحرافات العَقَديّة الّتي لم ترتقِ إلى درجة الكفر مع كونها باطلًا وضلالًا ومعصيةً.

2. أنّ علاج الظاهــرة ـ أيّ ظاهرةٍ ـ جذريًّا يكمنُ في علاج أســبابها والأصول المنتجة لها، وأيّ علاجٍ لأعراضها وآثارها فقط ـ رغم أهمّيّته ـ لن

يستأصلها من أساسها وجذورها. وثمّة أســبابٌ متنوّعةٌ ومتعدّدةٌ معرفيّةٌ أو نفسيّةٌ أو اجتماعيّةٌ ساهمت في نشوء العقيدة الفاسدة واتّساعها.

3. أنّ العقيدة الفاســدة ليست نتاج الجهل والفراغ الفكريّ أو العَقَديّ فحســب، بل هنالك منافذ وممهّداتٌ يجري اســتدراج الناس من خلالها؛ ليصبحوا أسرى شِباك حاجاتهم ومصالحهم المادّيّة والدنيويّة.

4. أنّ قضيّة الانحراف العَقَديّ في حقيقتها عبارةٌ عن مشكلتين وليست مشكلةً واحدةً؛ ولذا ينبغي معالجة مسألة الانحراف العَقَديّ ضمن مستويين من العلاج، وهما: علاج مشكلة الفراغ الفكريّ في العقيدة، والعمل على سدّ منافذ الفساد أو تقليل أثرها قدر الإمكان.

5. أنّ طــرق معالجة الانحرافات العَقَديّة ينبغي أن تكون منســجمةً مع أسبابها ومناشــئها، ومتّبعةً للطريقة العلميّة في تحليل أسبابها، والعمل على منع آثارها أو تقليلها. وكلّها تدخل في مصطلحاتٍ أربعةٍ هي: الوقاية والعلاج والاحتواء والتعزيز.

قائمة المصادر

1. الإيجيّ، عبد الرحمٰن بن أحمد، كتاب المواقف، تحقيق: عبد الرحمٰن بن عميرة، بيروت، دار الجيل، ط 1، 1997م.

2. ابن منظورٍ، لسان العرب، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ط 6، 1996م.

3. الفيوميّ، أحمد بن محمّدٍ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، القاهرة، المطبعة الأميريّة، ط 5، 1922م.

4. الكنديّ، حسن، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، قم، دار أيتام عليٍّ عليه السلام، ط 2، 2017م.

5. الصدر، محمّدباقر، المدرسة القرآنيّة، قم، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر، ط 1، 1421 هـ.

6. عبد الحميد، عرفان، دراساتٌ في الفرق والمذاهب الإسلاميّة، بغداد، مطبعة الرشاد، ط 1، 1967م.

7. البخاريّ، محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاريّ، تحقيق: محمّد بن زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط 1، 1422 هـ.

8. اليزديّ، كاظم، العروة الوثقى، بيروت، دار الإرشاد، ط 1.

9. الهمدانيّ، رضا محمّد بن هادٍ: مصباح الفقيه، الهمدانيّ، تحقيق: محمّدباقر وزملائه، قم المقدسة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، ط 1، 1416 هـ.

10. الكاشانيّ، المولى محسن، المحجّة البيضاء في تهذيب الأحياء، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ط 2، 1983م.

11. الشيرازيّ، مرتضى الحسيني، مناشئ الضلال ومباعث الانحراف، نماذج من الصوفيّة ومنتحلي المهدويّة والفرق المبتدعة، النجف الأشرف، مؤسّسة التقى الثقافيّة، 2016م.

12. الكلبايكانيّ، عليّ الربّانيّ، محاضراتٌ في الإلهيّات، قم المقدّسة، مؤسّسة الصادق عليه السلام، ط 4، 1414 هـ.

13. الأنصاريّ، مرتضى، فرائد الأصول، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قمّ، مجمع الفكر الإسلاميّ، ط 1، 1419 هـ.

14. الحفنيّ، عبد المنعم، موسوعة علم النفس والتحليل النفسيّ، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1975م.

15. ناصر، محمّد، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، قمّ المشرّفة، مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العَقَديّة، ط 1، 2017م.

16. عطية، عزّت علي، البدعة تحديدها وموقف الإسلام منها، بيروت، دار الكتاب العربيّ، 1973م.

17. فاخر عقل، معجم علم النفس، بيروت، دار العلم للملايين، ط 4، 1985م.

18. سيّد قطب، خصائص التصوّر الإسلاميّ، بيروت، دار الشروق، بدون تأريخ.

19. مصباح (يزدي)، محمدتقي، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، بيروت، دار الرسول الأكرم، ط 8، 2008م.

20. مغنيّة، فلسفاتٌ إسلاميّة، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط 6، 1993م.

21. المجلسيّ، محمّدباقر، حقّ اليقين في معرفة أصول الدين، طهران، طبعة مؤسّسة الأعلميّ.

22. المجلسيّ، محمّدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ط 2، 1403 هـ / 1983 م.

23. الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن: وسائل الشيعة، مؤسّسة آل البيتِ عليهم السلام لإحياء التراث، قمّ، ط 1، 1409 هـ.

24. الشاطبيّ، إبراهيم بن موسى، كتاب الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلاليّ، السعودية، دار ابن عفّان، ط 1، 1412 هـ ـ 1992 م.

25. الطباطبائيّ، محمّدحسين، الميزان في تفسير القرآن، قمّ المقدّسة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ط 5، 1417 هـ.

26. سبحاني، جعفر، في ظلّ أصول الإسلام، بقلم: جعفر الهادي، قمّ، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ط 4، 1414 هـ.

27. صليبا، جميل، المعجم الفلسفيّ، قمّ، ذوي القربى، 1385 ش .

28. الآمديّ، عبد الواحد، غرر الحكم ودرر الكلم، ترجمة: محمدعلي الأنصاري، 1367 ش.

29. فلسفي، محمّدتقي، الطفل بين الوراثة والتربية، ترجمة: فاضل الحسيني الميلانيّ، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، بدون تأريخ.

30. ابن هشام، عبد الملك الحميريّ، السيرة النبويّة، تحقيق: طٰه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل، 1411 هـ.

31. الكليني، محمَّد بن يعقوب، الكافي، الكافي، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، د. ت.

32. الوائلي، صالح، مشروع التأهيل الفكريّ، قمّ المقدّسة، مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العَقَديّة، 2017ك.

الرسائل العلميّة

1. الشرافيّ، زاهر مصطفى، دور العقيدة في علاج الانحرافات العَقَديّة والسلوكيّة، غزّة، الجامعة الإسلامية، 2010م.

2. جمجوم، سميرة عمر، أثر العقيدة في الفرد والمجتمع، غزّة، الجامعة الإسلاميّة، 1980م.

3. ضامري، حسن بن يحيى، (إسهامات المسجد في مواجهة الانحرافات الفكريّة والخُلقيّة)، مكّة المكرّمة، المملكة العربيّة السعوديّة، جامعة أم القرى، 1427 هـ.

الدوريات والمقالات

1. أبو عمرة، فايز حسان، (أسباب الغلوّ الفكريّ وسبل علاجه في ضوء القرآن الكريم)، مجلّة الجامعة الإسلاميّة للدراسات الإسلاميّة، شؤون البحث العلميّ للدراسات الإسلاميّة، غزّة، مج 25، العدد 1، 2017 م.

2. الغنّام رمضان، (سلامة العقيدة ودورها في أوقات المِحن)، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، www.taseel.com

3. الغنّام، رمضان، (الخلل العَقَديّ، أسبابه ومآلاته)، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، taseel.com.www ... 1435 هـ.

4. عبد اللطيف، محمَّد سعد، (الانحراف الفكريّ وانقسام الأمّة)، مركز النور، www.alnoor.se.

5. شقير، محمَّد، (طرق العلاج لظاهرة التكفير)، شبكة المعارف، www.almaaref.org 1439هـ.

6. سالم، أحمد مبارك، (الانحراف والتطرّف الفكريّ، تعريفه، أسبابه ودوافعه، آثاره وأبعاده، وسبل القضاء عليه)، www.policemc.gov.bh

7. الحشّيّ، أحمد محمّد، (استراتيجيّة علاج الفكر المنحرف)، الإمارات، صحيفة البيان، www.albayan.ae، ...2014م.

8. العوضيّ، محمّدٌ،) ملاحدة من بلدي)، الألوكة، www.majles.alukah.net. ... 1439هـ.

9. البراء العوهليّ، (لماذا يلحد بعض شبابنا؟ محاولةٌ لفهم ومقاربة ظاهرة الإلحاد)، www.almqaal.com، ...2012م.

10. الخشن، حسين، (حول حجّيّة خبر الواحد في العقائد)، http://www.al_khechin.com، ...2017م.

أبوابٌ

حوار مع العلّامة الشيخ صادق أخوان

أجرت مجلّة الدليل حوارًا مع العلّامة الشيخ صادق أخوان، أحد الأساتذة المعروفين في الحوزة العلميّة، ومتخصّصٌ في البحوث الكلاميّة والعقديّة، وكان محور الحوار يرتكز حول موضوع (الإنسان والعقيدة) الّذي يحظى بأهمّيّةٍ كبيرةٍ في عالمنا المعاصر، وله صلةٌ وثيقةٌ بمسائل الرؤية الكونيّة، فكانت الثمرة هٰذا الحوار الفكريّ الشيّق.

في البدء نتقدّم لكم سماحة العلّامة الشيخ صادق أخوان بوافر الشكر والامتنان والتقدير لقبولكم إجراء هذا الحوار مع مجلّة (الدليل).

ما هي مكانة البحث العَقَديّ بين البحوث والدروس الحوزويّة؟

ابتداءً أنا بدوري أشكر كلّ الساعين والمهتمّين بالقضايا الفكريّة وبالأخصّ العَقَديّة منها، سائلًا المولى العزيز أن يزيد في توفيقاتهم ويرفع من درجاتهم.

عندما نتحدّث عن مكانة الدروس العَقَديّة في الحوزة الدينيّة أحيانًا نقصد

المكانة الحقيقيّة والذاتيّة، أي ما يعبّر عنها بالمكانة "نفس الأمريّة أو الحقيقيّة"، وأخرى بالمكانة الواقعيّة الفعليّة، أي ما يعبّر عنها بالمكانة "الخارجيّة".

أمّا المكانة الحقيقيّة فلا شـــكّ في أنّ العلوم العَقَديّة والكلاميّة ـ بما هي ـ تكـــوّن المصداقيّة البارزة لفقه الله الأكبر الّذي به كمال النعمة وتمام الدين، وهي الدليل والفرقان والمائز بين الحقيقة والخرافة، والحقّ والباطل، وهي الّتي تتحمّل مهامّ رســـم الخطط وتعيين الهدف ومنح الرتب لســـائر العلوم، فهي تحتلّ أعظم المراتب وأشرف المواقع والدرجات بين العلوم الحوزويّة من حيث الأهمّيّة والحسّاســـيّة بصورةٍ خاصّةٍ، وبين جميع العلوم الإنسانيّة والتجريبيّةٍ بصورةٍ عامّةٍ، وقد اتّفق العلماء على أنّ شرف كلّ علمٍ بشرف المعلوم، وكلّ علمٍ يكون معلومه أشرف المعلومات يكون ذٰلـــك العلم أشرف العلوم؛ فأشرف العلوم العلم الإلٰـــهيّ؛ لأنّ معلومه الله تبارك وتعالى، وهو أشرف المعلومات بلا خلافٍ، فهو أعلى العلوم شـــموخًا وأكثرها تأكيدًا وأهمّيّةً، واحتلّ أعظم مســـاحةٍ من القرآن الكريم والنشاطات الجهاديّة العمليّة الرساليّة والتبليغيّة للأنبياء، خصوصًا سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله، والأئمّة الطاهرين عليهم السلام من بعده.

فمن الطبيـــعيّ أن يفسّر عظماء العلم والمعرفة "الآية المحكمة" الواردة في الحديث النبويّ المشـــهور: «إِنَّمَا العِلْمُ ثَلَاثَةٌ: آيَةٌ مُحْكَمَةٌ، أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ، أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ؛ وَمَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ» [الكليني، أصول الكافي: ج1، ص 32، حديث1، كتاب فضل العلم] بالعلوم العَقَديّة والمعرفيّة.

يقول الميردامـــاد: «العلم بالآية المحكمة علمٌ نظـــريٌّ، وهو معرفة الله والأنبياء وحقيقة الأمـــر في البدء والعود، وهٰذا هـــو الفقه الأكبر» [الفيض الكاشـــاني، الوافي: ج1، باب صفـــة العلم، تعليقـــة ص 37]. ويقول العلّامة المجلسيّ: «المراد بالآية المحكمة البراهين العقليّة على أصول الدين الّتي قد اســـتُنبطت

من القرآن؛ لأنّها محكمةٌ ولا تزول مع الشكوك والشبهات» [الصدوق، مرآة العقول: ج 1، ص 102 و103]. ويقول الفيض القاسانيّ: «آيةٌ محكمةٌ، إشارةٌ إلى أصول العقائد؛ لأنّ براهينها آياتٌ محكماتٌ مأخوذةٌ من العالِم أو القرآن؛ ويقول ـ تعالى ـ في القرآن الكريم في كثيرٍ من الموارد الّتي يورد فيها ذكرًا عن المبدإ والمعاد: ﴿إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيَاتٍ﴾ أو ﴿لَآيَةً﴾» [الفيض الكاشاني، الوافي: ج1، ص37، باب صفة العلم].

وحاصل تفاسير جميع العلماء هو أنّ العلم الحقيقيّ المتقدّم والمتألّق بين جميع العلوم إنّما هو علم معرفة الله وتوحيد ذات الله والمعارف الّتي يتضمّنها علم الحكمة العالية والدروس العقليّة، وهٰذه هي الدرجة الأولى من العلم؛ ويأتي بعدها سائر العلوم.

وممّا يؤيّد هٰذا المعنى صحيحة زرارة عن الإمام الباقر: «قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسَةِ أَشْيَاءَ: عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْحَجِّ وَالصَّوْمِ وَالْوَلَايَةِ ـ قَالَ زُرَارَةُ فَقُلْتُ وَأَيُّ شَيْءٍ مِنْ ذٰلك أَفْضَلُ ـ فَقَالَ الْوَلَايَةُ أَفْضَلُ لِأَنَّهَا مِفْتَاحُهُنَّ وَالْوَالِي هُوَ الدَّلِيلُ عَلَيْهِنَّ» [العامليّ، وسائل الشيعة، ج2، ص18]. ومن الواضح أنّ الولاية تتميّز عن الصلاة والزكاة والحج والصيام بأنّها من العناصر المُكوِّنة للعلوم العَقَديّة.

والعلم الحاصل بالبحث العَقَديّ ربّما بلغ من الأهمّيّة حتّى أصبح في بعض الآيات القرآنيّة هو بالذات الغاية من نشأة نظام التكوين بما فيه من العجائب والعظائم، ففي سورة الطلاق قال الله تعالى: ﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [سورة الطلاق: 12]، فجعل الغاية لهٰذا الإبداع العظيم والهدف من إنشاء هٰذه الكائنات العلم المعرفيّ والعَقَديّ، أي

أنّ جميع الســماوات السبع والأرضين السبع ونزول الأمر بينهنّ مقدّمةٌ لعلم البشر، ولكي يعلموا أنّ الله قــادرٌ على كلّ شيءٍ وأنّ علمه محيطٌ بكلّ شيءٍ. فأصبح جميع نظام الخلقة مقدّمةً للعلم المعرفيّ والعَقَديّ.

فمن الناحية التاريخيّة، منذ بداية تأســيس الحوزات العلميّة بعد الغيبة الصغرى كان الطابع المتغلّب عليها البحوث العَقَديّة، حتّى أنّنا نشــاهد أنّ المصنّفات والمؤلّفات الاعتقاديّة والكلاميّة كانت أضعاف ســائر المؤلّفات، سواءً من الفقه أو غيرها من العلوم، وتصانيف الأعلام في تلك الدورة خير شاهدٍ على هٰذا المدّعى كتصانيف الشيخين الجليلين محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه الشــهير بالصدوق، والشــيخ محمّد بن محمّد بن النعمان العُكبريّ البغداديّ الشــهير بالمفيد ، وهما من أعلام القرن الرابع الهجريّ، وهٰكذا كان الأمر في الدورات التاريخيّة للحوزات والمدارس العلميّة لمدرســة أتباع أهل البيت ، بــل في بعض العصور كانت المباحث الفلســفيّة والكلاميّة، تشكّل الصورة المعروفة عن بعض الحوزات العلميّة، كحوزة أصبهان وسبزوار في بعض العصور.

وأمّــا اليوم فبحمد الله نرى جميــع مراجعنا وزعماء الحــوزات العلميّة مهتمّين بهٰذا الجانب في شــتّى المجالات، من تصنيف الكتب والإجابة عن الأسئلة والردّ على الشبهات، وتأســيس المراكز والمعاهد المختصّة بالبحوث الاعتقاديّــة، بل وتعدّى الأمــر إلى دعم بعض الوســائل الإعلاميّة المهتمّة بهٰذا الجانب، كبعــض المجلّات والصحف والإذاعات والقنوات الفضائيّة، ومجلتكم الدليل هٰذه لخير دليلٍ على هٰذا المدّعى.

ونحن اليوم نشــاهد في الحــوزات العلميّة المباركــة في النجف الأشرف وكربلاء المقدّسة والمشــهد الرضويّ وقمٍّ المقدّسة وغيرها مئات الحلقات من

الدروس العَقَديّة الّتي تُعقد يوميًّا في شتّى المستويات، سواءٌ في إطار الدروس الكلاميّة أو الفلسفيّة أو التفسيريّة.

وفي نطاقٍ أوسع وبصورةٍ محترفةٍ واختصاصاتٍ معمّقةٍ وفي مستوياتٍ اجتهاديّةٍ عليا نشاهد تأسيس معاهد وجامعات حوزويّةٍ قد اختصّت في التعمّق في الدراسات العَقَديّة، وإعادة النظر في الأساليب التقليديّة للعرض العَقَديّ ومواجهة ومقابلة الغزو الثقافيّ الناعم؛ لدرء الشبهات وإزالة الغموضات عن كثيرٍ من المفردات العَقَديّة الّتي ربّما كادت أن تبقى في مستوى الألغاز والطلّسمات.

ولٰكن مع كلّ هٰذه الجهود الجبّارة المشكورة والمساعي الإلٰهيّة الخالصة، لا يخفى على أيّ مراقبٍ وباحثٍ في المجالات العَقَديّة مع شدّة الهجمات الشرسة المعادية للحقّ والحقيقة واستهداف التوحيد والولاية والمدّ الواسع للمدرسة المادّيّة التجريبيّة، واستخدام الآليّات والوسائل المتعدّدة والخلّابة لنشر الإلحاد وإبعاد الناس عن الصراط المستقيم، فالحاجة بمراتب تكون أكثر وأكبر ممّا نقدّمه اليوم، وتقوم بها الحوزات العلميّة، سواءٌ من حيث المحتوى أم من حيث الأساليب والصورة، أم من حيث الأدوات والآليّات.

لمّا كانت طبيعة الحوزات العلميّة عرض الوظائف والتكاليف العمليّة الفقهيّة لعامّة الناس، فكيف تنسجم هٰذه المهمّة مع البحوث والدروس العَقَديّة في الحوزات العلميّة؟

من السذاجة التسرّع في الحكم وعدم ملاحظة الالتحام والانسجام بين الفقهين الأكبر (العقيدة) والأصغر (التكاليف والوظائف العمليّة والسنن)، بل الأمر على العكس من هٰذا الظنّ، إذ نشاهد أنّ الديانة التوحيديّة تعتمد في دعوتها العالميّة على العقيدة والشريعة من دون تفريقٍ ولا فصلٍ بينهما.

ولا يكون واجب الحوزات العلميّة إلّا تهيئــة الآليّات والأدوات والموادّ لنجاح هٰــذه الدعوة القيميّة، فبالدعــوة إلى العقيدة والمعرفــة يُعدّ للعقل والفكر غذاؤه الروحيّ، ويساعد الإنسان للاقتراب من هدفه السامي للوصول إلى الكمال المطلوب: ﴿يَا أَيُّهَا الإنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ [ســورة الانشقاق: 6] ، ويصونه عن الســقوط في مهاوي الشرك والوثنيّة وعبادة غير الله ســبحانه، ويلفت نظره إلى مبدئه ومصــيره، ويعلّمه من أين جاء؟ ولماذا جاء؟ وإلى أين يذهب؟

وبالدعــوة إلى الثانية يمهّد طريق الحياة له، ويــضيء دروبها الموصلة إلى سعادته الفرديّة والاجتماعيّة الدنيويّة والأخرويّة.

والجديــر بالذكر أنّ الإســلام لا يفرّق بــين العقيــدة والشريعة (الفقه والالتزامات العمليّة بالأحكام الشرعيّة)، ويندّد بالّذين يكرّســون اهتمامهم بالعقيــدة دون الشريعــة، ويختصرون الدين في الإيمــان المجرّد عن العمل والالــتزام، بل إنّ اقــتران هٰذين العنصريــن يؤدّي إلى النجــاة والرقيّ إلى الكمال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِيــنَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَــوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [ســورة البقرة: 62]، بل يشير إلى أنّ ترك الالتزام العمليّ بالشريعة قد يؤدّي إلى زوال العقيدة، قال تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوأَىٰ أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْــتَهْزِئُونَ﴾ [ســورة الروم: 10]، وفي الوقت نفسه يندّد بالّذين يحطّون من شأن العقيدة، ويعكفون على العمل والعبادة من دون تدبّرٍ في غاياتها ومقاصدهــا، ودون التفكير في الآمر بها، وتتلخّص العبادة عندهم في السجود والركوع فقط، فذمّهم الله ـ تعالى ـ ورسم لهم الدين بأنّه مجموعةٌ ومنظومةٌ متكاملةٌ من العقيــدة والعمل الصالح الأخلاقيّ والعباديّ

والجهاديّ، وبنقصان أحد هٰذه العناصر يعطب الدين ويصبح ناقصًا: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة: 177]. وعدّ العمل الصالح المجرّد عن الإيمان غير مؤدٍّ إلى النجاة: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة النحل: 97]. ومدح وبجّل الّذين يجمعون بين عنصري العمل والعقيدة في زمنٍ واحدٍ، فقال عزّ من قائلٍ: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [سورة آل عمران: 191]. وتأكيدًا لهٰذه الصلة بين علمي العقيدة والشريعة، قام لفيفٌ من علمائنا القدامى والمتأخّرين بالجمع بينهما حتّى في التصنيف، فضمّوا الفقه الأكبر (العقائد) إلى جانب الفقه الأصغر (الأحكام).

ولعلّي أستغلّ الفرصة لأذكر ثلّةً من هٰؤلاء الأعلام:

1. السيّد الشريف المرتضى: من أعلام الشيعة وزعيمهم في القرن الرابع الهجريّ، فقد جمع بين العلمين في كتابه المسمّى (جمل العلم والعمل)، وقد تولّى تلميذه شيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسيّ شرح القسم الكلاميّ منه، وأسماه: (تمهيد الأصول)، كما تولّى تلميذه الآخر القاضي عبد العزيز بن النحرير بن البرّاج شرح القسم الفقهيّ منه وأسماه: (شرح جمل العلم والعمل)، والكتابان متوفّران في المكتبات والأسواق.

2. الشـيخ أبـو الصلاح تقيّ الديـن الحلبيّ: من أعـلام القرن الخامس الهجريّ، فقد ألّف كتابًا باسم: (تقريب المعارف في العقائد والأحكام).

3. أبو المـكارم عزّ الدين حمزة بن عليّ بن زهـرة الحلبيّ: من أعلام الطائفة في القرن الســادس الهجريّ، وهو مؤلّف (غنية النزوع)، وقد أُدرج في كتابه (العقائد وأصول الفقه والأحكام)، فهٰذا الكتاب يشتمل على علومٍ رئيسةٍ ثلاثةٍ:

أ. الفقه الأكبر: وهٰذا القسم مشتملٌ على مهمّات المسائل العَقَديّة والكلاميّة من التوحيد إلى المعاد.

ب. أصول الفقه: وهو حاوٍ لبيان القواعد الأصوليّة الّتي يسـتنبط منها الأحكام الشرعيّة، ألّفه على غرار أصول القدماء، ومن فصوله النافعة والهامّة بحثه عن القياس وآثاره السلبيّة في الفقه.

ج. الفروع والأحكام الشرعيّة: وهي دورةٌ فقهيّةٌ استدلاليّةٌ كاملةٌ، يستدلّ مؤلّفها بالكتاب والسنّة النبويّة وأحاديث العترة الطاهرة.

4. الشيخ الفقيه المتكلّم النبيه علاء الدين أبو الحسن عليّ ابن أبي الفضل بن الحســن بن أبي المجد الحلبيّ: من أعلام القرن الســادس الهجريّ، وقد صنّف كتاب (إشارة السبق إلى معرفة الحقّ) في أصول الدين وفروعه.

5. المحقّق الفقيه الشيخ جعفر النجفيّ المعروف بكاشف الغطاء: وهو من أعلام القرن الثاني عشر الهجريّ، ألّف كتاب (كشـف الغطاء) الّذي ضمّ إلى جانب الفقه مباحث هامّةً كلاميّةً وأصوليّةً لا يسـتغني عنها الباحث، وبذٰلك أثبت أنّ العمل ثمرة العقيدة، وقرينها تكوينًا وتشريعًا.

حتّى أنّ بعض الفقهاء والمراجع المعاصرين قد قدّم على رسـالته العمليّة

الجامعة لفتواه الفقهيّــة المجموعة لمقلّديه من عامّة الناس بحوثًا ثمينةً وقيّمةً من المسائل العَقَديّة.

كيف تجيبون عن الإشــكاليّة الّتي تُطرح من قِبل بعض اللادينيّين والقائلة إنّ الحاجة إلى الاعتقاد بالإله ناشــئةٌ من الجهل بأســباب الظواهر والحوادث الطبيعيّة، فكلّما اكتشــف الإنسان ســببًا لظاهرةٍ طبيعيّةٍ انتفت الحاجــة إلى الإله هناك، وبتعبيرهم (إله الثغــرات) الّذي لم تعد هناك حاجةٌ إليه في ضوء الاكتشافات العلميّة الضخمة والعملاقة؟

مغالطة إله الفجوات أو إله الفراغات أو إله ســدّ الثغرات ـ على اختلاف الترجمة [God of the Gaps] ـ هو المصطلح الّذي يستعمله الملحدون وبكثرةٍ في حواراتهم مع المؤمنين؛ لزعزعة الأســس الإيمانيّة والقواعد الراســخة الاعتقاديّة، وهٰذا النقاش يتمّ خلاله جعل الفراغات الناشــئة من النقص في المعرفة العلميّة بالكون دليلًا على وجود الإله. ويلخَّص بهٰذا التعريف «جعل الفراغات أو النقص في المعرفة العلميّة دليلًا على وجود الإله». وبمقتضى هٰذا التعريف يكون كلّ ما يمكن تفسيره بعلم الإنسان ليس من اختصاص الإله، وهٰذا يعني أنّ دور الإله يتحدّد في "الفجوات" الّتي لم يتمّ تفســيرها علميًّا. وهٰذه الفكرة تتضمّن الدمج بين التفســيرات الدينيّة والتفسيرات العلميّة، بحيث يمكن القول إنّه " كلّما تمكــن العلم من إعطاء شرحٍ أدقّ للعالم قلّ دور الإله في هٰذا العالم".

فــفي ضوء ما قدّمنــاه اتّضح أنّ هٰذا المصطلح يُســتخدم عند الملحدين للإشارة إلى كون المؤمنين ينســبون ما يجهلون سببه أو يعجزون عن تقديم تفســيرٍ علميٍّ له إلى لاإله، فهٰذه المغالطة يركّز عليها الملحدون بكثرةٍ وبشكلٍ ملحوظٍ جدًّا في حواراتهم ومناظراتهم، حتّى أنّه لا تخلو مناظرةٌ بين المؤمنين

والملاحدة من الحديث عن مفهوم "إلٰه سدّ الثغرات"، فيتّهم الملحدون المؤمنين بأنّهم عندما يعجزون عن تفسير شيءٍ بأسلوبٍ علميٍّ فإنّهم ينسبون فعله إلى الإلٰه لتغطية جهلهم، وفي الوقت نفسه ينطلقون من هٰذا الجهل للاستدلال على وجود الإلٰه.

يعود هٰذا المصطلح إلى هنري دروموند (Henry Drummond) الّذي كان محاضرًا مسيحيًّا في القرن التاسع عشر. ينتقد دروموند المسيحيّين الّذين يركّزون على الأشياء الّتي لا يستطيع العلم تفسيرها "الفراغات الّتي يملؤونها عن طريق الإلٰه" ويحفّزهم لاعتناق الطبيعة بكاملها كخلقٍ مخلوقٍ للإلٰه.

تمّ استعمال المصطلح لاحقًا في عام 1955 من قِبل تشارلز ألفريد كولسون (Charles Coulson) في كتابه (العلوم والإلٰه) كما تمّ استعماله في عام 1971 في كتاب ريتشارد بيوب الّذي فصّل الحديث عن المصطلح في كتاب آخر عام 1978. إذ رأى فيه أنّ جزءًا من سبب الأزمة المعاصرة في الإيمان بالأديان يعود إلى تقلّص إلٰه الفراغات بتطوّر المعرفة العلميّة. فبينما تقدّم فهم الإنسان للطبيعة، صغر بالمقارنة مجال الإلٰه أكثر فأكثر. ويرى بيوب أنّ أصل الأنواع لتشارلز داروِن كان إيذانًا حاسمًا بنهاية إلٰه الفراغات!

في الواقع هنالك ثلاثة تفسيراتٍ لهٰذا المصطلح: الأوّل ما أشار إليه إسحق نيوتن من أنّ الله قد خلق الكون ووضع فيه من القوانين ما يسيّره وينظّمه ويتركه ليدير نفسه بنفسه، بيد أنّه أحيانًا يتدخّل مباشرةً بشكلٍ أو بآخر إن أظهرت هٰذه القوانين عجزًا في ذٰلك، فيعيد الأمور إلى نصابها ثمّ تعود هٰذه القوانين لتسيّره مرّةً أخرى، أي أنّ الإلٰه يتدخّل فقط في الحالات الطارئة عندما لا تستطيع قوانين العلم أن تسيّر الكون.

وهٰذا التفسير - وإن كان في نفسه خاطئًا وغير منسجمٍ مع البراهين

العقليّة لا ينفي وجـــود الإلٰه أو الحاجة إلى الإلٰه، بل في الجملة يُثبت الحاجة إلى الإلٰه.

التفسير الثاني: أنّ نظرية إلٰه الفجوات والفراغات لاتعارض فكرة وجود الإلٰه بحدّ ذاتها، وإنّما تؤكّد أنّ هناك مشـــكلةً أساســـيّةً في فهم وجود الإلٰه في فراغات معرفتنا في اليوم الحاضر.

وقد صرّح بهٰذه الحقيقة بيوب قائـــلًا: إنّ إلٰه الثغرات والفجوات ليس مقصودًا به إلٰه الإنجيل أو ما يعبّر عنه في علم اللاهوت بالله.

وأمّا التفســـير الثالث والأخير والأكثر انتشـــارًا فهو الّذي يستعمل علّةً لتفســـير ما لم يســـتطع العلم أن يفسّره، أي أنّ العلم تتكشّـــف أمامه يومًا بعد يومٍ تفســـيراتٌ لأمورٍ كانت تُعدّ من المهام الإلٰهيّة. فعلى سبيل المثال كانت الأمراض قديمًا وقبل اكتشاف الجراثيم المسبّبة لها تفسَّر بأنّها مسبَّبةٌ بصورةٍ مباشرةٍ من قوّةٍ غيبيّةٍ خـــارج النطاق البشريّ (ما يُعبّر عنه بـ الآلهة أو الإلٰه على اختلافه بين الثقافات والشعوب). فكلّ ما يفشل العلم في تفسيره يُنسب إلى الإلٰه. ولعلّ هٰذه هي المصيدة الّتي يقع فيها بعض المؤمنين الســـذّج عندما يُسألون عن تفسيرٍ علميٍّ لظاهرةٍ معيّنةٍ، فيسارعون بالجواب بأنّ الله هو الّذي فعل ذٰلك. نعم، لا ننكر نحن المؤمنين أنّ الله قد فعل ذٰلك، ولٰكنّنا نؤمن بأنّ الله سخّر قوانين العلم لنا كي نفهم آليّة الكون الّذي نعيش فيه وسننه.

ونشـــاهد نماذج كثيرةً من النصوص الدينيّة وسيرة عظماء الدين ما يؤكّد هٰـــذه الحقيقة، فقد روي في الأثر هذا الحديث: «أبى الله أن يجري الأمور إلّا بأسبابها» [المجلسي، بحار الأنوار: 2/ 90 و168] ، وروى البرقيّ في (المحاسن) بسنده عن الكاظم عليه السلام قال: «لمّا قُبض إبراهيم ابن رسول الله صلى الله عليه وآله انكسفت الشمس فقال الناس: إنّما انكســـفت الشمس لموت ابن رسول الله! فصعد رسول الله

المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثمّ قال: أيّها الناس إنّ الشمس والقمر آيتان من آيات الله يجريان بأمره مطيعان له، لا ينكسفان لموت أحدٍ ولا لحياته» [البرقي، المحاسن 2: 29 ـ 31؛ الكليني، فروع الكافي 3: 208].

ولعلّ منشـــأ مصطلح إلٰه الثغرات هو الافتراض بوجود صراعٍ ضمنيٍّ بين الله والعلم، وكأنّ تدخّل الله في الكون يكون فقط لتفسير ما يجهله الإنسان، وهٰذا يؤدّي إلى مفارقةٍ عجيبةٍ تشـــير إلى أنّه كلّما ازداد جهل الإنسان زادت معرفته بالله! فكلّ ما يعجز هٰذا الإنســـان عن فهمه فإنّه ينسبه لله، وبالتالي كلّما جهل أمورًا أكثر ازداد قربًا ومعرفة بالله!

فالفكـــر الغربيّ الملحد حاليًّا يفـــترض قطعًا بأنّ هنـــاك تعارضًا بين الله والقوانين العلميّة، وبأنّ الله ـ سبحانه ـ يعمل في مستوًى واحدٍ مع القوانين العلميّة، فهما يتعارضان باستمرارٍ. وكلّما اكتشف العلم شيئًا جديدًا فإنّ نفوذ الله يتقلّص تدريجيًّا حتّى يصل إلى المرحلة الّتي تُمحى فيها الحاجة لوجود الإلٰه بعد أن يكتشف العلم كلّ ما يسعى إليه ويفسّر كيف نشأ الكون، وكيف نشأت الحياة، وماذا سيكون مصير الكون وغيرها من الاستفهامات والاستفسارات.

غير أنّنا باعتبارنا مؤمنين، نعتقد يقينًا بأنّ القوانين العلميّة وطريقة عمل الكون ونظمه هي ســـنّة الله في الكون، وطريقة الله ليبيّن لخلقه كيف يعمل هٰذا الكون، وإعانةٌ من الله لنا؛ كي نفهم هٰذا الكون ونرتقي بحياتنا ونصل إلى معرفةٍ يقينيّةٍ بالله، ولا تعارض بين الله والعلم مطلقًا. قال ـ ســـبحانه ـ في القرآن الكريم: ﴿قُلْ سِيرُواْ فِي الْأَرْضِ فَانظُرُواْ كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة العنكبوت: 20]، و﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْـــمَعُونَ بِهَا﴾ [ســـورة الحجّ: 46]. إذ إنّ فهم الآليّة الّتي يســـير بها الكون لا تُغني عن السبب الأوّل الموجد

له. ويبقى السؤال المطروح: إلى أيّ حدٍّ يستطيع العلم أن يأخذنا في فهم هٰذا الكون؟ وهل نستطيع بالعلم وحده دون الله تفسير كلّ أسراره وظواهره؟!

هٰذا القرآن الكريم جعل آدم متميّزًا عن كلّ خلقه بإحاطته العلميّة بكلّ شيءٍ حتّى أصبح معلّمًا للملائكة: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هٰؤُلَاءِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [سورة البقرة: 31_33].

فقول الملحدين «إنّ وجود الإلٰه الخالق للكون هو استغلالٌ خاطئٌ لعدم استطاعة العلم حتّى الآن الإجابة عن تساؤلاتٍ معيّنةٍ» قولٌ خاطئٌ مع كون العلم يعجز عن تفسير كثيرٍ من التساؤلات، لعلّ أبرزها عن كيفيّة خلق الكون أو بدء الحياة. فالعلم يقف عاجزًا عن التوصّل إلى كيفيّة بداية الكون. فإنّ اللحظة من الناحية التجريبيّة علميًّا صفرٌ في عمر الكون (بداية خلقه) لا يمكن أن تفسّر علميًّا. وما يتمّ طرحه لا يعدو كونه نظريّاتٍ وليست حقائق. والعلم عاجزٌ كذٰلك عن تفسير السبب الأوّل وكيفيّة نشوء أوّل خليّةٍ حيّةٍ، وما زال يفترض العديد من الفرضيّات حول ذٰلك غير أنّ أيًّا منها لا يرقى إلى مستوى الحقيقة العلميّة.

ومن ناحيةٍ أخرى يدلّ مصطلح مغالطة إلٰه الفراغات على الموقف الّذي يفترض أنّ فكرة الإلٰه تفسّر أيّ ظاهرةٍ غير مفهومةٍ، وهٰذه المغالطة هي نوعٌ من مغالطات التوسّل بالمجهول، ويمكن تلخيص هٰذا النوع من النقاش بالشكل التالي:

- **هناك فراغٌ في فهم بعض جوانب العالم الطبيعيّ.**
- **لذا يجب أن يكون السبب والتفسير اعتمادًا على ما وراء الطبيعة.**

مثالٌ لهٰذا النقاش: بما أنّ العلم الحالي لا يستطيع حتّى الآن تحديد كيفيّة بدء الحياة تمامًا، فإنّ الإلٰه يجب أن يكون قد سبّب بدء الحياة.

ومغالطة التوسّل بالمجهول (مغالطة عبء الإثبات)، وهٰذه المغالطة تحصل حينما يُنقل عبء إثبـات الدعوى إلى جهةٍ خاطئـةٍ. وتحصل أحيانًا أخرى حينما يكون ضعف الإثبات في جهةٍ معيّنةٍ من الدعوى دليلًا على صحّة الجهة الأخرى بدون وجود إثباتٍ لصحّتها. وتسير المغالطة على الشكل التالي:

1. **يتم طرح دعوى (س) من جهة (أ)، وعبء الإثبات يقع في جهة (ب).**
2. **جهة (ب) تفرض أنّ دعوى (س) خاطئةٌ؛ لأنّه لا يوجد دليلٌ عليها.**

تفـرض هٰذه المغالطة بأنّ الدعوى صحيحةٌ مـا دام لم يثبت بالدليل أنّها خاطئةٌ، والعكـس صحيحٌ أيضًا، أي أنّ الدعوى خاطئـةٌ ما دام لم يثبت بالدليل أنّها صحيحةٌ. وفي كلا الحالتين فإنّ "عدم وجود الدليل" بحدّ ذاته قام مقام "الدليل"، فيكون "عدم وجود الدليل" دليلًا على بطلان تلك الدعوى أو صحّتها، وأحيانًا تأخذ شكلًا آخر بأن يقال إنّ الخصم لا يستطيع أن يدحض تلك الدعوى، إذن الدعوى صحيحةٌ بالضرورة.

وفي الواقع لم يوجَـد ولم يقدّم مدّعو هٰذه النظريّـة أيّ دليلٍ على إثبات نظريّتهم، وإنّما هي مجـرّد ادّعاءٍ فارغٍ مع ما يمتلكـه الإلٰهيّون مقابل هٰذه النظريّة ـ المعتمدة لدى الملاحدة، والمسـتندة والمغترّة بنظريّة أصل الأنواع والتطوّر الداروينيّة ـ مـن البراهين القويمة الفلسـفيّة والأدّلة الدامغة في

نظريّاتٍ علميّةٍ معتمَدٍ عليها في المجتمع الغربيّ كنظريّة التصميم الذكيّ أو الرشيد (Intelligent Design) وخلاصته أنّ «بعض الميزات في الكون والكائنات الحيّة لا يمكن تفسيرها إلّا بمسبّبٍ ذكيٍّ، وليس بمسبّبٍ غير موجّهٍ كالاصطفاء الطبيعيّ»، هٰذا المفهوم عبارةٌ عن شكلٍ معاصرٍ للدليل الغائيّ لوجود الله، يقدّم على أنّه قائمٌ على أدلّةٍ علميّةٍ بدلًا من الأفكار الدينيّة. وتمّ تعديله لتجنّب الحديث حول ماهيّة المصمّم أو طبيعته، وهي نظريّةٌ علميّةٌ تقف على قدم المساواة، بل تتفوّق على النظريّات الحاليّة الّتي تتعلّق بالتطوّر وأصل الحياة.

إنّ منظّري فكرة التصميم الذكيّ المعاصرة مرتبطون بمعهد دسكفري، وهو منظّمةٌ أمريكيّةٌ غير ربحيّةٍ، وبيت خبرةٍ مقرّها سياتل في ولاية واشنطن، وترتكز فكرة التصميم الذكيّ على مفاهيم أساسيّةٍ وهي التعقيدات المتخصّصة والتعقيدات غير القابلة للاختزال الّتي تدّعي بأنّ هناك أنظمةً أحيائيّةً معقّدةً بشكلٍ معيّنٍ، بحيث لا يمكن تكوّنها عبر طرقٍ طبيعيّةٍ عشوائيّةٍ، وهناك أيضًا مفهوم التوافق الدقيق للكون الّذي يدّعي بأنّ الكون قد صُقل بعناية ليسمح بظهور الحياة على الأرض.

أثار مفهوم التصميم الذكيّ جدلًا في المجتمع العلميّ بسبب محاولة أنصاره إدخاله إلى مجال التعليم المدرسيّ، إضافةً لجذبه عددًا من العلماء والفلاسفة في المجتمع الغربيّ ومنهم الفيلسوف أنطوني فلو الّذي أعلن تأييدهُ للتصميم الذكيّ، وأنّ هناك مصمّمًا ذكيًّا يقف خلف التطوّر، فرجع عن الإلحاد.

فإذا أردنا أن نوضّح هٰذه النظريّة ـ وإن لم يكن فى هٰذا اللقاء مجالٌ لتفصيل ذٰلك ـ نقول على سبيل الإشارة إنّه في عام 1859 للميلاد أصدر عالم

الأحياء الشهير تشارلز دارون كتابه (أصل الأنواع) الّذي صار أشهر الكتب الّتي تحاول تفسير نشــأة الكائنات الحيّة وأكثرها إثارةً للجدل، ويضع دارون في كتابهِ نظريّةً تنصّ على أنّ جميع الكائنات الحيّة قد تطوّرت من كائناتٍ حيّةٍ أخرى أقلّ تعقيدًا، إذ إنّ الطفرات الوراثيّــة والانتخاب الطبيعيّ قد عملا سويًّا على إنشاء كائناتٍ أكثر تطوّرًا من أسلافها.

في ذاك الوقت لم يعرف العلماء عن الخليّة ســوى أنّها بقعةٌ بســيطةٌ من الجبلّة (البروتوبلازم) تشــبه الجليّ، ولم يتغيّر هٰذا المفهوم حتّى خمســينيّات القرن العشرين، وعند استكشــاف (DNA) الخليّــة للمرّة الأولى من خلال المجهر الإلكترونيّ، ورؤية الخليّة بشكلٍ مكبّرٍ قد أثار ثورةً في علم الأحياء، إذ اكتشف العلماء أنّ هنالك عالمًا كاملًا داخل الخلية، وأنّها أبعد ما تكون عن البساطة، فلو كان العلماء في ذٰلك الوقت يظنّون أنّ الخليّة بدرجة تعقيد سيّارةٍ مثلًا، فإن درجة التعقيد المعروفة الآن عن الخليّة هي بدرجة تعقيد المجرّة.

لذا بدأ العديد من العلماء بالتشــكيك فيما كان هٰذا التعقيد الهائل قد تمّ بناؤه بمحض الصدفة فقط، بل يبدو أنّه تمّ تصميمه عن عمدٍ من قبل مصمّمٍ ذكيٍّ خــارقٍ. فإذا وجد أحد علماء الآثار ـ على ســبيل المثال ـ تمثالًا مصنوعًا من الحجر في حقلٍ، فسيستنتج أنّ التمثال قد صُنع؛ لأنّ الملامح الّتي يحملها التمثال تؤكّد أنّ هناك شخصًا ذكيًّا قام بإنشائه، ولا نذهب لافتراض أنّ العوامل المناخيّة (مثل الأمطار) قامت بنحته ليصبح بهٰذا الشكل، لٰكنّنا لن نبرّر بالادّعاء نفسه إذا وجدنا قطعةً صخريّةً عشوائيّة الشكل ومن الحجم نفسه.

ومن هنا نســتطيع القول إنّ التمثال يحمل "علامــات ذكاءٍ" على عكس قطعة الحجر عشوائيّة الشــكل؛ لذا فإنّ مؤيّدي التصميم الذكيّ يعملون على البحث عن الأنظمة الأحيائيّة الّتي تحمــل علامات الذكاء الدالّة على أنّها لم

تنشأ عن محض الصدفة، ومثل هٰذه الأنظمة ما يسمّى "التعقيد اللا اختزالي" و"التعقيدات المتخصّصة".

وقد ناقش الفلاسـفة مطوّلًا قضيّة أنّ التعقيـد الموجود في الطبيعة يدلّ على وجود مصمّمٍ (خالقٍ) طبيعيٍّ أو فوق طبيعيٍّ. مثل هٰذه النقاشات نجدها في الفلسفة الإغريقيّة حول وجود خالقٍ طبيعيٍّ، ولقد برز هنا مصطلحٌ فلسفيٌّ هو اللوغوس، الّذي يشـير إلى ترتيبٍ ضمنيٍّ في بنية الكـون، ويعزى هٰذا المصطلح أساسًـا لهيراكليتوس في القرن الخامس قبل الميلاد، إذ قام بشرحه في محاضراتـه في القرن الرابع قبـل الميلاد، وقد وضـع أفلاطون ما يدعوه "demiurge" للحكمة العليا والذكاء العلويّ كخالقٍ للكون في عمله الشـهير "طيمايوس"، وتحدّث أرسـطو أيضًا ومطوّلًا عن فكرة الخالق للكون، وغالبًا ما كان يُشـير إليه بالمحرّك البدئيّ، وذٰلك في كتابه الميتافيزيقا. أمّا شيشرون فيذكر في أعماله (في طبيعة الآلهة) عام 45 ق. م. أنّ «القوّة الإلٰهيّة موجودةٌ في مبدإ العقل الّذي يسيطر على كامل الطبيعة».

وهٰذا الأسلوب في الاحتجاج والاستنتاج وتطبيقه للوصول لإثبات وجود خالقٍ فوق-طبيعيٍّ عُرف لاحقًا باسم الدليل الغائيّ لوجود الله. والشكل الأكثر أهمّيّةً لهٰـذه الحجّة نجده في أعمال توما الأكويني، فموضوع التصميم أصبح خامس براهين الأكوينيّ الخمسة لإثبات وجود الله الخالق.

ونستطيع أن نرى هٰذه الطريقة بالاستدلال في الفلسفة الإسلاميّة، فنجد ابن سـينا يشرح ما يسـمّيه "العناية" في كتبه المتعدّدة، حيث يقول عن تلك العناية: «ولا سـبيل لك إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكوّن العالم، وأجزاء السماويّات، وأجزاء النبات والحيوان، ممّا يصدر اتّفاقًا، بل يقتضي تدبيرًا ما».

ومع غضّ النظر عن كلّ ما ذكرناه فإنّه كما يهاجم الملاحدةُ المؤمنين بلجوئهم دومًا للقدرة الإلٰهيّة لتفسير نشوء الكون والحياة، فإنّ لهٰؤلاء الملحدين إلٰهين لسدّ الثغرات! الإلٰه الأوّل مرتبطٌ بالماضي وهو (ملايين السنين)! فلو سألت أحدًا منهم: كيف نشأت الحياة من العدم؟ لأجابك فورًا: عبر ملايين السنين! ولو سألته كيف أنتجت هٰذه الحياة الصور الأكثر تعقيدًا؟ أو كيف تنوّعت الكائنات الحيّة؟ فستكون إجابته دائمًا: «عبر ملايين السنين»!

أمّا الإلٰه الثاني فهو العلم نفسه! وهو ما يرتبط بالمستقبل. فلو سألت أحدهم: كيف بدأ الكون؟ أو فسّر لنا النقطة صفر في تاريخ الكون أو غيرها من الأمور الّتي لم تتكشف بعد لأجابك فورًا: بأنّ العلم سوف يكتشف ذٰلك مستقبلًا. أليس هٰذا (علمًا لسدّ الثغرات) ؟! إنّما الثغرات في عقول من اعتقد بأنّ الإلٰه إنّما هو إلٰه الثغرات والفجوات.

هل حكم الوجوب في معرفة العقيدة عقليٌّ أو شرعيٌّ؟

هٰذه المسألة تلاحظ من زوايا عديدةٍ:

أوّلًا: تُلاحظ في الضروريّات من معرفة الله وتوحيد ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله وعدله ولزوم إرسال الرسل وإنزال الكتب وتعيين النبيّ بالإعجاز ووجود الحجج في غيبة الرسل وحتميّة يوم الجزاء.

فمن الناحية الكلاميّة اختلف أئمّة المذاهب والعلماء في مسألة التقليد في العقائد، فعند أهل السنّة قد ذهب كثيرٌ من الأصوليّين والمتكلّمين إلى تحريم التقليد، وذهب كثيرٌ من الفقهاء من الحنابلة والظاهريّة إلى جواز ذٰلك، قال الزركشيّ: «والعلوم نوعان: عقليٌّ وشرعيٌّ، الأوّل: العقليّ، وهو

المسائل المتعلّقة بوجود الباري وصفاته، واختلفوا فيها، والمختار أنّه لا يجوز التقليد، بل يجب تحصيلها بالنظر، وجزم به الأستاذ أبو منصورٍ والشيخ أبو حامدٍ الأسفراييني في تعليقه، وحكاه الأستاذ أبو إسحاق في (شرح الترتيب) عن إجماع أهل العلم من أهل الحقّ وغيرهم من الطوائف، وقال أبو الحسين بن القطّان في كتابه: لا نعلم خلافًا في امتناع التقليد في التوحيد... وحكاه ابن السمعانيّ عن جميع المتكلّمين، وطائفةٍ من الفقهاء. وقالوا: لا يجوز للعاميّ التقليد فيها، ولا بدّ أن يعرف ما يعرفه بالدليل». وجزم أبو منصورٍ بوجوب النظر، ثمّ قال: فلو اعتقد من غير معرفةٍ بالدليل، فاختلفوا فيه، فقال أكثر الأئمّة: إنّه مؤمنٌ من أهل الشفاعة، وإن فسق بترك الاستدلال، وبه قال أئمّة الحديث، وقال الأشعريّ وجمهور المعتزلة: «لا يكون مؤمنًا، حتّى يخرج فيها عن جملة المقلّدين». وقال الفخر الرازيّ: «لا يجوز التقليد في أصول الدين، لا للمجتهد، ولا للعوامّ، وقال كثيرٌ من الفقهاء بجوازه».

وعند أتباع مدرسة أهل البيت فقد قال المرحوم الشيخ محمدرضا المظفّر في (عقائد الإماميّة): «عقيدتنا في النظر والمعرفة: نعتقد أنّ الله ـ تعالى ـ لمّا منحنا قوّة التفكير ووهب لنا العقل، أمرنا أن نتفكّر في خلقه وننظر بالتأمّل في آثار صنعه، ونتدبّر في حكمته وإتقان تدبيره في آياته في الآفاق وفي أنفسنا، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [سورة فصّلت: 53]. وقد ذمّ المقلّدين لآبائهم بقوله تعالى: ﴿قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [سورة البقرة: 170]، كما ذمّ من يتّبع ظنونه فقال: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [سورة الأنعام: 116؛ سورة يونس: 66]. وفي الحقيقة فإنّ الّذي نعتقده أنّ عقولنا هي الّتي فرضت علينا النظر في الخلق ومعرفة خالق الكون، كما فرضت علينا النظر في دعوى من يدّعي النبوّة وفي معجزته، ولا يصحّ عندها تقليد الغير في ذلك مهما كان لذلك الغير من منزلةٍ وخطرٍ.

وما جاء في القــرآن الكريم من الحثّ على التفكير واتّباع العلم والمعرفة فإنّما جــاء مقرّرًا لهٰذه الحرّيّة الفطريّة في العقــول الّتي تطابقت عليها آراء العقــلاء، وجاء منبّهًا للنفوس على ما جُبلت عليه من الاســتعداد للمعرفة والتفكير، ومفتّحًا للأذهان وموجّهًا لها على ما تقتضيه طبيعة العقول.

فلا يصحّ ـ والحال هٰذه ـ أن يهمل الإنسان نفسه في الأمور الاعتقاديّة، ولا أن يتّكل على تقليد المربّين أو أيّ أشخاصٍ آخرين، بل يجب عليه بحسب الفطرة العقليّة المؤيّدة بالنصوص القرآنيّة أن يفحص ويتأمّل وينظر ويتدبّر في أصول اعتقاداته المســمّاة أصــول الدين، الّتي أهمّهــا التوحيد والنبوّة والإمامة والمعاد.

ومن قــلّد آباءه أو نحوهــم في اعتقاد هٰذه الأصول فقد ارتكب شــططًا وزاغ عن الصراط المســتقيم ولا يكون معذورًا أبدًا. وبالاختصار عندنا هنا ادّعاءان: الأوّل: وجوب النظر والمعرفــة في أصول العقائد، ولا يجوز تقليد الغير فيها. الثاني: أنّ هٰــذا وجوبٌ عقليٌّ قبل أن يكون وجوبًا شرعيًّا، أي لا يســتقي علمه من النصوص الدينيّة وإن كان يصــحّ أن يكون مؤيّدًا بها بعد دلالة العقل، وليس معنى الوجــوب العقليّ إلّا إدراك العقل لضرورة المعرفة ولزوم التفكير والاجتهاد في أصول الاعتقادات» [المظفر، عقائد الإمامية: 30 و31].

والآيات القرآنيّة والروايات الصادرة من المعصومين ما يؤيّد هٰذا المطلب، فقــد ورد فى القرآن العــشرات من الآيات الّتي تحــثّ على النظر والتفكير والتعقّل، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَــاتٍ لِأُوْلِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّــمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ

فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [سورة آل عمران: 190 و191].

ومن السنّة أسلوب إمامنا أمير المؤمنين عند استعراضه المطالب العقديّة، فقد روى الشريف الرضيّ في (نهج البلاغة) عن مولانا أمير المؤمنين أنّه قال: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ، وَكَمَالُ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ، وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ، وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ. فَمَنْ وَصَفَ اللهَ ـ سُبْحَانَهُ ـ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ، وَمَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ، وَمَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ، وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، وَمَنْ قَالَ فِيمَ فَقَدْ ضَمَّنَهُ، وَمَنْ قَالَ عَلَامَ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ. كَائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ، مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ، مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ، وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ، فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْآلَةِ، بَصِيرٌ إِذْ لَا مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ، مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنَ يَسْتَأْنِسُ بِهِ، وَلَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ» [نهج البلاغة، الخطبة 1].

ثمّ إنّ المطلوب في هٰذا الحقل من العقائد اليقين، ولا يمكن التقليد في اليقينيّات؛ إذ إنّ الأمور التقليديّة لا تكون إلّا ظنّيّةً، وهٰذا بخلاف الشريعة والفقه، فحيث لا يكون المطلوب فيها أكثر من الظنّ.

وثانيًا: في التفاصيل الّتي ربّما لم يكن المطلوب منها اليقين، كصفات الجنّة والنار، ومنازل الآخرة من القبض وزهوق النفس والقبر والسؤال والبرزخ والنشور وتطاير الكتب والصراط والميزان والأعراف والحوض والشفاعة وغيرها من التفاصيل الأخرى، أو في مجالٍ آخر كتفاصيل الرجعة وعلائم آخر الزمان والظهور وكيفيّة ظهور الإمام الحجّة وحكومته عليه السلام.

وحيث إنّ قبول هٰذه الأمور وتلقينها، سواءٌ كان على مستوى الظنّ أو

الاطمئنان أو اليقين، لا يمسّ ساحةً من ساحات التوحيد أو النبوّة أو الإمامة أو المعاد، بحيث يؤدّي إلى إخلالٍ بضروريٍّ من ضروريّات العقيدة، فالتقليد فيها غير ضارٍّ، وفي كثيرٍ من الساحات لا بدّ منه؛ إذ لا مجال للبرهان العقليّ في عدد أبواب الجنّة والنار وغيرها من الجزئيّات والتفاصيل المذكورة قرآنيًّا وروائيًّا.

كما هو معلوم فإنّ الإنسـان ابن بيئته وأفكاره، وعقائده تنشأ منها تقليدًا، ولا تخضع غالبًا للمعايير العلميّة للتثبّت من صحّتها، كيف يمكن التنبيه على ضرورة نبذ التقليد الأعمى واتّخاذ منهجٍ معياريٍّ في قبول العقيدة؟

أوّلًا أنـا لا أتّفق أنّ الغالب لا يعتمد فى عقائـده الصحيحة على المعايير العلميّة، إذا قصدتم بالمعايير العلميّة المعرفة التفصيليّة المنطقيّة والبرهانيّة المدرسيّة، فضرورة كون العقيدة الصحيحة مستندةً إلى العلم بمصطلحات علـمَي المنطق والفلسـفة أوّل الكلام، وأنّ ما يكوّنه المؤمن في نفسـه من المقدّمات يكون ملتفتًا إلى أنّه من القياسات الاقترانية أو الاستثنائيّة أو من أيّ نوعٍ منها.

بل الإنسـان بفطرته كالعجـوز الّتي عرفت الله بـدولاب مغزلها، إنّما إيقافها لذلك الدولاب كان تعبيرًا صامتًا لبرهان الحركة الأرسـطيّة على وجود الله سبحانه وتعالى .

وأمّا إذا قصدتـم الأمور المرتبطة بتفاصيل العقيدة وعدم الاسـتناد إلى الأدلّة المعتبرة في أصول العقيدة، فـلا بدّ من لغةٍ هادئةٍ أخلاقيّةٍ، بحيث لا يؤدّي إلى نفور العامّة من أصول الدين ولا التشـكيك بالمسلّمات العقديّة. وباستخدام حكمةٍ وسياسةٍ وأساليب جذّابةٍ نوّجه العوامّ وبعض الخواصّ إلى ما هو الحقّ من أسلوب الاعتقاد وطريقة قبول المفردات العقديّة.

من المعضــلات الّتي تتعلّق بنشر العقيــدة أنّ العقائد في كثير من الأحيــان تعتمد على مقدّماتٍ معقّدةٍ تصاغ بمصطلحاتٍ خاصّةٍ يصعب على عامّة الناس إدراكها، فما هي الطريقة المناسبة لحلّ هٰذه المعضلة؟

أنا أجيــب باختصارٍ إنّما هي الطريقة القرآنيّــة، فالقرآن كتاب عقيدةٍ حوى أهمّ الأصول والأســس العقديّة والمفردات المعقّدة معنويًّا من المباحث الفلسفيّة، أمّا بلغةٍ يعرفها عامّة معاصري التنزيل بلسانٍ عربيٍّ مبينٍ، بلغة الفنّ، فالقرآن إعجازه فنّيٌّ في الفصاحة والبلاغة، أي الأنماط والأســاليب الفنّيّة في روعتها وذروتها وجمالها، فاستعمال القرآن الكريم لها جعلها متميّزةً بل معجزةً في هٰذا المجال، فأصبحت هدًى للمتّقين وكتابًا للعالمين.

فنحن اليوم لا بدّ لنا من أن نســتخدم الآليّات العصريّة في مجال التواصل من كتابة الروايات والقصص إلى إخراج الأفلام والمسلسلات إلى التسليات الإلكترونيّة وغيرها من الآليّات والوســائل، فأنا على يقينٍ أنّنا سنتمكن من صناعة المحال بعرضٍ معجزٍ غريبٍ في مجال العقيدة والمعارف الحقّة.

هناك بعض التيّــارات المنحرفة فكريًّا تظهر بــين الحين والآخر في مجتمعاتنا، وتســتغل قضايا من قبيل القضيّة المهدويّة وغيرها، ما أســباب ظهور تيّاراتٍ كهٰذه؟ وما طرق العلاج الصحيحة لهٰذه العقائد المنحرفة؟

إنّ من أسباب ظهور مثل هٰذه التيّارات الشعور بالفجوة والثغرة العقديّة الموجــودة في صميم مجتمعنا الولائيّ، وهٰذا بســبب الجهــل وعدم الإحاطة بالأســس والأصول، والابتعاد عن التفســير الصحيح للدين، فالانتهازيّون والمستعمرون يستغلّون هٰذه الثغرة ويخترقون شبابنا وفتياتنا بشعاراتٍ رنّانةٍ وخلّابة؛ ممّا يعشــقها كلّ موالٍ، وأيّ شــعارٍ أجمل وأروع ممّا يرتبط بإمام زماننا عجّل الله تعالى فرجه الشريف؟!

وأمّا واجبنا فهو الجهاد وإعداد جميع الإمكانيّات والآليّات لتثقيف الأمّة وإبعادهــا عن كلّ أنــواع الجهل والجهالات، بأن يترعــرع في مجتمعنا جيلٌ وبراعم من جيل التوحيد وبراعم الإيمان. والآليّات يجب أن تكون منسجمةً ومتناغمةً مع مقتضيات العصر ومســتوى المجتمع كما وضّحت في جواب السؤال السابق.

ما أثر العقيدة في تحقيق الأمن النفسيّ والفكريّ للإنسان المعاصر؟

البشريــة اليوم رغم التقــدّم التقنيّ والتطوّر الصنــاعيّ وتهيئة كثيرٍ من أسباب الراحة الجســديّة والماديّة إنّما تعيش قلقًا نفسيًّا واضطراباتٍ روحيّةً ومعنويّةً قد آلت أن تودي بشبابنا وفتياتنا إلى مهاوي الانطواء والكآبة؛ فما هو الحلّ؟ الحلّ هو العقيدة الإيمانيّة، فقد قال المولى الحكيم سبحانه وتعالى: ﴿فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [ســورة الأنعــام: 81 و82] ، وقال أيضًا: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللهِ ذٰلك هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [ســورة يونس: 62 ـ64]، وأيضًا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [ســورة الأحقاف: 13]، ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنْ الشَّــيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ﴾ [سورة النحل: 98 ـ 100]. وعشرات الآيات والروايات تنصّ على ذٰلك.

منشــأ الاختلاف الدينيّ والمذهبيّ هو العقيدة والرؤية الكونيّة، هل من آليّةٍ تتّبع في تحجيم الخلاف والتقليل من الاحتقانات الناشئة من ذٰلك؟

الوحدة ســواءٌ كانت إســلاميّةً أو أمميّةً لها أبعادٌ عديدةٌ من جملتها البعد

العَقَديّ ويتجسّد ويتجلّى هٰذا البعد كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِي﴾ [سورة الأنبياء: 92]، فالّذي أراه جديرًا التأسّي بالقرآن الكريم من خلال:

أوّلًا: تقليل موارد الخلاف وتكثير نقاط التلاقي والاتّفاق، فهٰذا القرآن - مع كثرة ما يوجد من الخلاف بين الديانة التوحيديّة الإسلاميّة والديانات المحرّفة زمن التنزيل - يقلّل الكثير من موارد الخلاف ويكثّر القليل من موارد التلاقي، ويغضي عن المهمّات لأجل إنجاز الأهم: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ﴾ [سورة آل عمران: 64].

ثانيًا: فتح المجال للتبرير والتوجيه ويكون للاحتمال دورٌ في تقليل الاحتقانات بتأويل ما يكون ظاهره كفرًا أو باطلًا، والاكتفاء بإقرار الآخرين، ولا نرمي كلّ من اجتهدنا من كلامه أو فعله ما يتناغم وينسجم مع معتقدنا بالكفر والارتداد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذٰلِكَ كُنتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [سورة النساء: 94].

وثالثًا وليس أخيرًا: فتح باب الحوار في نطاقه الواسع مع الأخلاق في أدب الحوار، وكفانا درسًا أدب رسول الله الّذي علّمه ربّه في الحوار مع المخالفين دينيًّا ومذهبيًّا: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [سورة سبإٍ: 24]، ولم يقل "إنّا لعلى هدًى وأنتم في ضلالٍ مبينٍ"!

والحمد لله ربّ العالمين

مصطلح اليقين

د. كاظم المالكي

أوّلًا: اليقين لغةً واصطلاحًا

اليقين لغةً

اليقين في اللغة مشــتقٌّ من يقن الماء في الحوض أي استقرّ [انظر: الكفويّ، الكلّيّــات، ص 980]، فاليقين كنايةٌ عن اســتقرار العلم وثبوت الحكم، وحيث إنّ اســتقرار العلم بالشيء يزيل ما ينافيه، والشــكّ والتردّد ينافي ويناقض الثبوت والاســتقرار للحكم؛ فاســتقرار العلم وثبوته يزيل الشكّ؛ ولذلك عرّف اللغويون اليقين بأنّه إزالة الشــكّ وإزاحته [انظــر: الزبيدي، تاج العروس مــن جواهر القاموس، ج 18، ص 596، الطبعة الأولى؛ الصاحــب بن عباد، المحيط في اللغة، ج 6، ص 36]، ويــلازم ثبوت الحكم في النفس اطمئنان النفس وســكونها؛ ولهذا عرّف البعض اليقين بأنّه ســكون الفهم مع ثبات الحكم. [انظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 892]

وحيث إنّ إزاحة شيءٍ من محلٍّ معيّنٍ تستلزم وجوده في ذٰلك المحلّ، فإزاحة الشـــكّ وإزالته تفترض وجود شـــكٍّ في النفس، ثمّ يزول الشكّ بالاستدلال والنظر وحصول العلم؛ ولذٰلك عرّف الفيّوميّ اليقين بأنّه الْعِلْمُ الْحَاصِلُ عَنْ نَظَرٍ واسْتِدْلَالٍ. [انظر: الفيّوميّ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج 2، ص 681]

ومهمـــا تعدّدت الألفاظ في تعريف اليقـــين واختلفت، لٰكنّها تتّفق على تحديد معنى واحدٍ لمفهوم اليقين لغة.

اليقين اصطلاحًا

لا يختلف اليقين الاصطلاحيّ عن اليقين اللغويّ من حيث المفهوم، وعدم الاختلاف ليس من جهة كيف يحصل اليقين، بل جهة الحالة النفسيّة الّتي تحصل للإنسان والّتي تعبّر عن الثبوت والاستقرار، لذٰلك قال بعضهم: «إنّ الأصل الواحد فى المادّة: هو العلم الثابت فى النفس بحيث لا يقبل الشـــكّ، وفيه ســـكونٌ للنفس وطمأنينةٌ» [المصطفويّ، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج 14، ص 263].

فاليقين الاصطلاحيّ تعبيرٌ عن حالة الثبات والاستقرار والاطمئنان الّتي تحصل للإنسان عندما يحقّق في معرفة مجهولٍ معيّنٍ، فيصل إلى معرفته كما هـــو عليه في الواقع، فتكون المعرفة غير قابلـــةٍ للزوال؛ لذٰلك يعرّف اليقين بأنّه المعلوم جزمًا الّذي لا يقبل التشـــكيك [انظر: ابن عاشورٍ، التحرير والتنوير ، ج 14، ص 374]، وهٰذا الثبات حاصلٌ من أنّ المتيقّن لا يعتقد ولا يرى غير ما يتيقّنه؛ لحصول القطع بالمعلوم وســـكون النفس بالحكم؛ لذا قالوا سمّي هٰذا العلم يقينًا لحصول القطع عليه وسكون النفس إليه، فكلّ يقينٍ علمٌ وليس

كلّ علمٍ يقينًــا؛ وذٰلك أنّ اليقين كأنّه علمٌ يحصل بعد الاســتدلال والنظر لغموض المعلوم المنظور فيه، أو لإشــكال ذٰلك على الناظر؛ ولهٰذا لا يقال في صفة الله ـ تعالى ـ موقنٌ؛ لأنّ الأشياء كلّها في الجلاء عنده على السواء [انظر: الطبرسيّ، تفسير مجمع البيان، ج 1، ص 87 ؛ الرازيّ، تفسير مفاتيح الغيب، ج 6، ص 343]، ولكون اليقين اعتقاد حقٍّ مطابقًا للواقع وناتجًا من نظرٍ ودليلٍ. وسمّيت البيّنة يقينًا [انظر: الواحديّ، الوجيز في تفســير الكتــاب العزيز، ج 1، ص 188] لكونها دليلًا، ولكون اليقين كاشــفًا عن الحقّ سمّيت البصيرة يقينًا، فيقال فلان مستصبرٌ بالأمر أي مستيقنٌ [انظر: الثعلبيّ، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج 7، ص 248].

مــن خلال ما تقدّم يتّضــح أنّ اليقين درجةٌ من العلم أعلى وأســمى من المعرفة والدراية، فهو في أعلى حدود العلم [انظر: الزركشيّ، البرهان في علوم القرآن ج 1، ص 408]، ويمكن تقســيم خصائص اليقين إلى قسمين: الأوّل خصائص نفسيّةٌ، والثاني خصائص معرفيّةٌ، فاليقين مرتبطٌ بجانبين هما:

1. وصف الفاعل المعرفيّ وحالته النفسيّة.
2. وصف القضايا الّتي تحكي الواقع.

إذن في اليقين حيثــان، وصف المدرك، ووصف العالــم، والعلاقة بين الحيثيّتين علاقــة عمومٍ وخصوصٍ من وجــهٍ، أي إذا كان فاعل المعرفة قد توصّل إلى اليقين من الحيثيّة النفسيّة، فليس بالضرورة أن يتوصّل إلى معرفة العالم الخارجيّ، والعكس صحيحٌ.

والخصوصيّــة الأولى لا يتّصف بهــا العلم الإلٰهيّ لأنّهــا تلزم التغيّر في الذات الإلٰهيّة، وكذٰلك تلزم الجهــل، فاليقين ـ وهو العلم الناتج عن النظر

والاســـتدلال ـ لا يكون ذاتيًّا بل صفةً حادثةً، واتّصاف الذات المقدّســـة به يستلزم أن تكونَ محلًّا للحوادث.

وهنا نشـــير باختصارٍ إلى تعريف اليقين من وجهة نظـــر القرآن الكريم وبعض العلوم الأخرى.

أ. اليقين في المنطق

أمّا اليقين في المنطق فقـــد عرّفه المعلّم الثاني فقال: «اليقين على الإطلاق هو أن يعتقد في الشيء أنّه كذا أو ليس بكذا، ويوافق أن يكون مطابقًا غير مقابلٍ لوجود الـــشيء من خارجٍ، ويعلم أنّه مطابقٌ له، وأنّه غير ممكنٍ أن لا يكون قد طابقـــه، أو أن يكون قد قابله، ولا يوجـــد في وقتٍ من الأوقات مقابـــلٌ له، وأن يكون مـــا حصل من هٰذا حصل لا بالعـــرض، بل بالذات» [الطباطبائيّ، نهاية الحكمة، ص 18].

فاليقين وفق نظر الفارابيّ نتاجٌ لستّة عناصر أساسيّةٍ هي:

1. الاعتقاد بمفاد القضيّة أي ثبوت المحمول للموضوع.

2. عدم زوال هٰذا الاعتقاد.

3. الصدق بمطابقة هٰذه القضيّة للواقع.

4. الاعتقاد بعدم إمكان نقيض القضيّة.

5. الاعتقاد بعدم زوال الاعتقاد الثاني.

6. أن يكون اليقين حاصلًا بالذات لا بالعرض.

ب. اليقين في الفلسفة

اليقين في الفلســـفة له أهمّيّةٌ خاصّةٌ، وحيث إنّ غرض الفلســـفة تمييز الحقيقة عن غيرها عرّفت الفلســـفة اليقين بـ «الاعتقاد الكاشف عن وجه الواقع من بين الاعتقـــادات» [الطباطبائيّ، نهاية الحكمـــة، ص 18]، ولمّا كان هٰذا الاعتقاد الكاشف عن الواقع لا بدّ أن يتّصف بالثبات والقطع؛ عرّف اليقين بالتصديق الجازم الثابت المطابق [انظر: الســـبزواريّ، شرح المنظومة، ج 1، ص 323] وهٰذا التصديق المتّصف بالثبوت والجزم الّذي ينقسم إلى مطابقٍ للواقع وغير مطابقٍ والثاني هو الجهل المركّب - يجب أن لا يكون مســـتندًا للمشهورات؛ فكم من مشهورٍ لا أصل له! فالجزم في هٰذه الحالة يكون من الظنون أو جهلًا مركّبًا، ولا يصحّ أن يكون اليقين هنا معتمدًا على قول الآخرين، سواءٌ كانوا ممّن لم يطالبوا بالدليل، أو ممّن يُقبل قولهم من باب التســـالم، فلا يصحّ أن يكون اليقين مســـتندًا إلى المقبولات؛ لأنّها لا توصف بالثبات، فاليقين في الفلسفة يجب أن يعتمد على قضايا بدهيّةٍ، أو نظريّةٍ تنتهي إلى بدهيّاتٍ، وعلى هٰذا فقد عرّف اليقين بأنّه «التصديق الجازم المطابق للواقع الثابت، فباعتبار التصديق لم يشمل (الشـــكّ) و(الوهم) و(التخييل) وسائر التصوّرات، وقيد الجـــزم أخرج (الظنّ) والمطابقة (الجهل المركّب) والثابت (التقليد)» [اليزديّ، الحاشية على تهذيب المنطق، ص 111].

فنجد أنّ العناصر المكوّنة لليقين الفلسفيّ لا تختلف عن العناصر المكوّنة لليقين المنطـــقيّ؛ لذا نجد الغزاليّ يذكر في تعريف اليقين نفس العناصر الّتي ذكرت في المنطق [انظر: الغزاليّ، محكّ النظر، ص 53].

كما أنّ شـــيخ الإشراق الســـهرورديّ يعرّف اليقين بقوله: «هو الاعتقاد بأنّ الشيء كـــذا وأنّه لا يتصوّر أن لا يكون كذا ويطابق الأمر في نفســـه»

[السهرورديّ، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج 4، ص 180]. فيحدّد اليقين الفلسفيّ بالعناصر الّتي يتشكّل منها اليقين المنطقيّ.

ج. اليقين في علم الكلام

اهتمّ علماء الكلام باليقين وذكروا تعريفه وحدوده، وسوف نكتفي بذكر أقوال بعض أساطين علم الكلام.

قال العلّامة الحلّيّ في شرحه لقول الطوسيّ: «العلم وهو إمّا تصوّرٌ أو تصديقٌ جازمٌ مطابقٌ ثابتٌ» [الحلّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص 225].

والقسم الثاني من العلم هو الحكم اليقينيّ، ثمّ بدأ ببيان ماهيّة القيود الّتي ذُكرت في التعريف ليبيّن الأمور الّتي سوف تخرج عن حريم اليقين، فذكر أنّ قيد الجزم جيء به ليُخرج الأمور غير الجزميّة كالظنّ، فهو علمٌ لٰكنّه فاقدٌ للجزم؛ لذٰلك لا يمتنع فيه احتمال النقيض، وذكر قيد المطابقة لإخراج الجهل المركّب فهو اعتقادٌ جازمٌ يمتنع معه احتمال النقيض، لٰكنّه اعتقادٌ باطلٌ ناشئٌ من مقدّماتٍ وأمورٍ فاسدةٍ؛ لذٰلك لا يطابق الواقع. وأمّا قيد الثبات ففائدته إخراج الأمور والاعتقادات الجازمة المطابقة الناشئة من التقليد وما يشبهه، فإنّ هٰذه الأمور لا تتّصف بالثبات والاستمرار، فإثباتها مرهونٌ ببقاء الاعتقاد بالصدق بالشخص الّذي يُقلَّد، ومكانته عند المُعتقِد. وبعد توضيح القيود المتقدّمة قال العلّامة: «أمّا الجامع لهٰذه الصفات فهو العلم خاصّةً» [الحلّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 225]. والعلم بهٰذا المعنى يرادف اليقين؛ لذٰلك قال أحد شرّاح (التجريد) في هٰذه العبارة قول الشارح: وهو العلم خاصّةً «العلم التصديقيّ له معنًى خاصٌّ وهو المذكور هنا ويُخصّ باسم اليقين» [الطهرانيّ، توضيح المراد، ص 327].

ونفس هٰذه القيود ذكرها الفاضل المقداد السيّوريّ في شرح كلام العلّامة في البـــاب الحادي عشر حيث قال: «ولا يخـــفى عليك أنّ الدليل أعمّ من أن يكون يقينيًّا مفيـــدًا لليقين، وهو الاعتقاد الجازم الثابـــت المطابق للواقع» [الفاضل المقداد، الباب الحادي عشر مع شرحيه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب ، ص 73].

وبنـــاءً على ما تقدّم فـــإنّ اليقين عند العلّامة الحـــلّيّ يتألّف من الأركان التالية:

أ. التصديق بمفاد القضيّة.

ب. الجزم بالتصديق الأوّل.

ج. الصدق والمطابقة للواقع.

د. الثبات وعدم الزوال.

وخلاصة القـــول أنّ المتكلّمين يتّفقون على أنّ اليقين المســـتعمل في علم الكلام هو بنفس المعنى الّذي يكون في المنطق والفلســـفة، فهو يتألّف من الأركان الأربعة المتقدّمة.

وحيث يُشترط في إثبات العقائد الوضوح والجلاء ليجلو الشكّ عن القلوب والاعتقاد؛ حتّى ينكشـــف الحقّ فتذعن النفوس عُرِّف اليقين بأنّه: «العلم الظاهر الجليّ بعد حصول اللبس في معلومـــه الأوّليّ الّذي لا يفتقر في تقديم تصوّرٍ أو تصديقٍ آخر» [الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، ج 2، ص 291].

وكون هٰذا الاعتقاد لا يشـــمل الجهل المركّب ولا التقليد الحقّ لاستناده في الاستدلال إلى ما يورث القطع والجزم، فقد عُرّف بأنّه «العلم التصديقيّ الجازم المطابق للواقع الّذي يحصل مع البرهان» [الطهرانيّ، توضيح المراد، ص 328]. وفي ضوء

التعريف الأخير ثبت أنّ اليقين المتّبع في إثبات المسائل هو اليقين البرهانيّ.

فاليقين في علم الكلام لا يختلف عن اليقين المنطقيّ سوى أنّ بعض القضايا والقواعد اليقينيّة في علم الكلام يحصل اليقين بها بالاعتماد على بعض قواعد علم الكلام نفسه، وذلك في المسائل الفرعيّة من علم الكلام الّتي لا طريق للعقل في إثباتها أو نفيها، مثل مسألة الرجعة.

د. اليقين في القرآن

اليقين في القرآن يختلف عن باقي أنواع اليقين الّتي تحصل في سائر العلوم، فاليقين القرآنيّ معرفةٌ خاصّةٌ تحصل عن طريق المشاهدة لحقائق الأشياء [انظر: الحيدريّ، علم الإمام، ص 175]، فاليقين هنا من مصاديق العلم الحضوريّ، بينما اليقين في سائر العلوم هو من مصاديق العلم الحصوليّ، فاليقين القرآنيّ لا يحصل بكثرة التعلّم، بل نورٌ يقذفه الله في قلب من يشاء، فهو من صفات المقرّبين الّتي لا ينالها إلّا ذو حظٍّ عظيمٍ؛ لذلك جاء في الحديث: «ولَمْ يُقْسَمْ بَيْنَ النَّاسِ شَيْءٌ أَقَلُّ مِنَ الْيَقِينِ» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 67، ص 180]. واليقين القرآنيّ يتحقّق إذا تحقّق سببه ويحصل إذعانٌ بمؤدّاه، فإذا حصلت رؤيةٌ ومشاهدةٌ لما وراء الحسّ، وانكشفت حقائق الأشياء فقد علم بها علمًا حضوريًّا، فيحصل اليقين بها، ففي اليقين القرآنيّ لا يختلف الأثر عن المؤثّر، فاليقين يحصل بعد المشاهدة، فكلّما حصلت رؤيةٌ فقد حصل يقينٌ؛ لذا أطلع الله إبراهيم على ملكوت السماوات والأرض؛ حتّى يصل إلى اليقين: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [سورة الأنعام: 75]، فالآية تبيّن أنّ مشاهدة الملكوت مقدّمةٌ لليقين، وأنّ هٰذا اليقين دائمٌ ومستمرٌّ، فالفعل المضارع يدلّ على الاستمرار، فمن شاهد شيئًا لا يرتاب به ولا يشكّ فيه، بل يبقى يقينه ثابتًا مستمرًّا،

فاليقين علمٌ لا يشوبه شـــكٌّ بوجهٍ من الوجوه. [انظر: الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 7، ص 94]

لذلك عبّر القرآن عن كلّ أمرٍ لا يُرتاب ولا يُشكّ فيه باليقين، فمثلًا سُمّي الموت يقينًا، قال تعالى: ﴿واعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [سورة الحجر: 99]، وتسمية الموت باليقين كونه حقيقةً يقينيّةً لا يمكن لأيّ إنسانٍ أن ينكرها، قال الشـــيخ ناصر مكارم (الشـــيرازي) في معنى ﴿وَاعْبُدْ رَبَّـــكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾: «المعروف والمشـــهور بين المفسّريـــن أنّ المقصود من (اليقين) هنا الموت، وسُمّي باليقين لحتميّته، فربّما يشكّ الإنسان في كلّ شيءٍ، إلّا الموت، فلا يشكّ فيه أحدٌ أبدًا» [الشيرازي، الأمثل في تفسير كتابِ اللهِ المُنزَل ، ج8 ، ص119].

هـ . اليقين في أصول الفقه

اليقـــين يرادف في اصطلاح الأصوليّـــين العلم والقطع [انظر: المشـــكينيّ، اصطلاحـــات الأصول ومعظم أبحاثها، ص 219]، فانكشـــاف الواقع يقال له علمٌ تارةً وأخرى قطعٌ وثالثةً يقينٌ، وكلٌّ بحســـبه، فيسمّى انكشاف الواقع يقينًا لثبوته ودوامه تشبيهًا بيقن الماء وهو ثباته واستقراره، ويسمّى الانكشاف قطعًا للجزم وعدم التردّد بالمُنكَشف، ويسمّى علمًا باعتبار الانكشاف وفي مقابل الجهل [انظر: الخوئيّ، مصباح الأصول، ج 2، ص 23]. ولمّا كان علم أصول الفقه يبحث عن العناصر المشتركة في الاســـتنباط، فاليقين أو القطع أو العلم عنصرٌ أساسيٌّ في عمليّة الاســـتنباط الشرعيّ، فما لم تثبـــت حجّيّة الطرق بالقطع واليقين لا قيمة للاستنباط الحاصل منها، فتعريف اليقين وتحديد ماهيّته في أصول الفقه من أساســـيّات علم الأصول، فهل هو كاليقين في العلوم الحقيقيّة، أو هما أمران متباينان؟

اليقين في العلــوم الحقيقيّة يُطلق على كلّ اعتقادٍ جــازم مطابقٍ للواقع، بينما اليقين في العلــوم الاعتباريّة ـ الّتي لا يكون ثبوت الموضوع للمحمول ضروريًّا، بل يخضع لاعتبار المعتبر ـ فقد يكون اليقين في بعض الموارد كاليقين في العلوم الحقيقيّة، وذٰلك إذا كان غرض الأصوليّ لا يتحقّق إلا بانكشــاف الواقع وتنجزّه انكشافًا تامًّا، أو كان الدليل يحرز الحكم ويكشفه كشفًا تامًّا، كالأحكام الشرعيّة الّتي تثبت بالتواتر، أو الإجماع، فالمتواترات والحدسيّات من القضايا اليقينيّة، فيكون العلم واليقين بالحكم الشرعيّ حاصلًا بدرجة 100٪، فيكون انكشــاف الحكم بدرجةٍ لا يشــوبها الشكّ، وعليه يكون تعريــف اليقين بأنّه ما كان العلم فيه جازمًا لا احتمال معه للنقيض مطلقًا. وقد يكون اليقين عند الأصوليّ يدور مدار الانكشــاف والثبوت والإحراز مهما كانت درجة الانكشاف، لٰكنّ الشــارع عدّ الظنّ والأمارات المعتبرة علمًــا، وحيث إنّ غرض الأصوليّ هو إحراز الواقــع لتنجيز الحكم وتعذيره بالإحراز الأعّم من الوجدانيّ؛ لذا عُرّف اليقين بأنّه مطلق الإحراز، بل مطلق ما يوجب التنجيز والمعذوريّة، سواءٌ كان الموجب لذٰلك هو العلم الوجدانيّ أو الأمارة أو الأصل، لاشــتراك الجميع في أنّها توجب الإحراز وتقتضي التنجيز والمعذوريّة والتعذير والتنجيز [انظر: النائينيّ، فوائد الأصول، ج 4، ص 406].

فاليقين عند الأصوليّ يدور مدار الانكشــاف بــأيّ مرتبةٍ ودرجةٍ كانت بشرط أن يكون الانكشافُ معتبرًا شرعًا؛ لذٰلك عرّف اليقين انكشاف واقع متعلّقه وجدانًا أو تعبّدًا [انظــر: الحكيم، الأصول العامّة في الفقــه المقارن، ص 317]؛ وذٰلك لأنّ مادّة علم الأصول الأساســيّة هي أدلّة الأحكام الشرعيّة، وهي أمورٌ اعتباريّةٌ، تختلف عن مادّة القياس في الــكلام والبرهان؛ لذٰلك فقد يكون الانكشاف ظنًّا في العلوم الحقيقيّة، لٰكنّه يكون يقينًا وقطعًا تعبّديًّا في أصول الفقه في بعض الحالات، ولتأثّر البعض بالفلسفة خلط في التعريف بين اليقين

الأصوليّ واليقين الفلسفيّ. [انظر: الغزاليّ، المستصفى في علم الأصول، ج1، ص 79]

ثمّ إنّ اليقين الأصوليّ ينقسم بحسب الأسباب المؤدّية لحصوله إلى قسمين، فقد يكون ناتجًا من مقدّماتٍ ومبرّراتٍ موضوعيّةٍ عقلائيّةٍ فيسمّى يقينًا موضوعيًّا، أو يكون ناتجًا من عوامل نفسيّةٍ كالمنامات والاستخارة والمزاجات، وغيرها من الأمور فيسمّى باليقين الذاتيّ [انظر: السيستانيّ، الرافد في علم الأصول، ج1، ص 22]، وقد يسمّى القسم الثاني بقطع القطّاع [انظر: الروحانيّ، زبدة الأصول، ج 4، ص 86]، فهو نظير الجهل المركّب في العلوم الحقيقيّة.

و. اليقين في العرفان

العرفان نوع من المعرفة مصدرها باطن الإنسان، فمصدرها الإشراق والذوق القلبيّ، بخلاف المعرفة العقلية الّتي مصدرها البرهان والاستدلال العقليّ [انظر: الشاهروديّ، جستارى در قرآن، عرفان و تفاسير عرفانى، ص 137]، فهو أحد العلوم الإلٰهيّة وموضوعه معرفة الحقّ وأسمائه وصفاته [انظر: سجاد جعفر، فرهنگ معارف اسلامى، ج 2، ص 1253]، والعرفان يركّز على الإخلاص وتصفية الباطن بالدرجة الأساس لحصول المشاهدة القلبيّة [انظر: الآمليّ، تفسير المحيط الأعظم، ج 4، ص 80]، فهٰذا النوع من المعرفة يحصل من دون الاعتماد على المعرفة العقليّة والتجريبيّة.

ولليقين في العرفان والتصوّف منزلةٌ عظيمةٌ ومقامٌ شامخٌ؛ كون العارف يريد أن يصل إلى التوحيد الحقيقيّ، وهٰذا الأمر يحتاج إلى نورٍ يستضيء به، واليقين نورٌ [انظر: الآمديّ، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 20]، واليقين علم داعٍ ومحرّكٌ إلى العمل، وبما أنّ العمل يحقّق العبودية والقيام بحقوق الربوبيّة، وهٰذا هو الكمال الحقيقيّ للإنسان كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ

إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات: 56]، فاليقين هو أفضل أقسام العلم [انظر: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوّف الإسلاميّ، ص 1064] فباليقين تتحقّق العبوديّة وبالعبوديّة يتحقّق الكمال الإنسانيّ وتتفاوت المراتب الكماليّة.

ثانيًا. أنواع اليقين

اليقين كسائر المفاهيم يُقسَّم إلى أقسامٍ مختلفةٍ باعتباراتٍ مختلفةٍ، فكلّما تغيّر أساس القسمة ظهرت أقسامٌ جديدةٌ، وكذٰلك يمكن أن تتنوّع الأقسام في حالة إضافة قيدٍ أو حذف قيدٍ من قيود المفهوم، فاليقين هو الاعتقاد الجازم، فإن لم يقيّد بأيّ قيدٍ آخر كان يقينًا بالمعنى الأعمّ، وإن قُيّد بالجزم والمطابقة للواقع فقط كان يقينًا بالمعنى الخاصّ، وإن أضيف إلى القيد السابق قيد الثبات سمّي يقينًا بالمعنى الأخصّ.

فأنواع اليقين هي:

1. اليقين بالمعنى الأخصّ

وهو اليقين المنطقيّ، أو ما يسمّى باليقين المضاعف، أو التصديق التامّ [الفارابيّ، المنطقيّات، ج 3 ، ص 297]، قال المولى اليزديّ: «اليقين هو التصديق الجازم المطابق للواقع الثابت» [اليزديّ، الحاشية على تهذيب المنطق، ص 111]. وقد أشرنا إليه في التعريف المنطقيّ لليقين.

2. اليقين بالمعنى الخاصّ

وهٰذا القسم من اليقين يتّفق مع اليقين المنطقيّ في جميع العناصر إلّا عنصر الثبات؛ إذ إنّ هٰذا القسم يشمل اليقين الحاصل من التقليد الّذي خرج عن اليقين المنطقيّ بقيد الثبات، وبذٰلك يكون اليقين الخاصّ أعمّ

موردًا من اليقين المنطقيّ، فهٰذا اليقين لا يشـمل اليقين الحاصل من الجهل المركّب، فالصدق والمطابقة للواقع عنصرٌ وركنٌ أسـاسيٌّ في هٰذا القسم من اليقين، وكذٰلك لا يدخل الظنّ في هٰذا القسم؛ باعتبار أنّ الجزم قيدٌ أساسيٌّ في هٰذا اليقين، فاليقين بالمعنى الخاصّ هـو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، ولٰكن قد يتّصف بالثبات وعدم الزوال، وقد لا يتّصف بذٰلك، فعنصر عدم الزوال في هٰذا القسم غير مشروطٍ في هٰذا القسم؛ لذٰلك فإنّ أغلب اعتقادات النـاس تكون من هٰذا القبيل؛ إذ إنّ الغالب من الناس يجزم ويقطع بالشيء عن طريق تقليد الآخرين.

قال الغزالي: «الحالة الثانيـة: أن يصدّق به تصديقًا جزمًا لا يتمارى فيه ولا يشعر بنقيضه البتّة، ولو أشعر بنقيضه عسر عليه إذعان نفسه للإصغاء إليه، ولٰكنّه لو ثبت وأصغى وحكى له نقيـض معتقده عمّن هو أعلم الناس وأعدلهم عنـده، وقد نقله مثلًا عن النبيّ أورث ذٰلـك في يقينه توقّفًا ما، ولنسـمّ هٰذا الجنس اعتقادًا جزمًا، وهو أكثر اعتقاد عوامّ المسلمين واليهود والنصارى في معتقداتهـم وأديانهم ومذاهبهم، بل أكثر اعتقاد المتكلّمين في نصرة مذاهبهم بطريق الأدلّة، فإنّهم قبلوا المذاهب والأدلّة جميعًا بحسن الظنّ والتصديق من أرباب مذاهبهم الّذين حسـن فيهم اعتقادهم بكثرة سماعهم الثناء عليهم... فإنّ المستقلّ بالنظر الّذي يستوي مثيله في أوّل نظره إلى الكفر والإسلام وسائر المذاهب عزيز» [الغزاليّ، محكّ النظر، ص 100].

3. اليقين بالمعنى الأعمّ

وهو مطلق الاعتقاد الجازم، ففي هٰذا القسـم من اليقين لا يعتبر فيه إلّا الاعتقاد والجزم؛ لذٰلك لا يدخل في دائرة هٰذا اليقين الشكّ والظنّ، فالشكّ يخرج بقيد الاعتقاد، والظنّ يخرج بقيد الجزم، ويدخل في دائرته كلّ اعتقادٍ

جازمٍ، ســـواءٌ طابق الواقع أم لم يطابق، وسواءٌ نشأ من مبرّراتٍ موضوعيّةٍ أم لم ينشأ، وســـواءٌ نشأ هٰذا الاعتقاد من مقدّماتٍ بدهيّةٍ يقينيّةٍ أم من عوامل نفسيّةٍ، فهو بهٰذا التعريف يكون شاملًا لليقين اللغويّ وهو ما يناقض الشكّ ويزيحه، وشـــاملًا لليقين الأصوليّ الشـــامل للظنون المعتبرة عند الشارع، ، وشـــاملًا للجهل المركّب الّذي يدخل فيه القطع الذاتيّ عند الأصوليّين الّذي يســـمّى بقطع القطّاع، وهو كلّ قطعٍ لا ينشـــأ من مـــبرّراتٍ موضوعيّةٍ، بل ينشـــأ من عوامل نفسيّةٍ، وحيث لم يشـــترط في اليقين بالمعنى الأعمّ عنصر الثبات يكون قابلًا للزوال، وكذٰلك قد يكون هٰذا اليقين ناشئًا من الشبهات والمغالطات كما في الجهل المركّب، وهو «عدم العلم بالحقّ مع اعتقاد نقيضه» [الســـهرورديّ، مجموعـــهٔ مصنفات شـــيخ اشراق، ج1، ص 88]، وذٰلـــك عندما يُوقَع الإنسان في الشبهات، فيشـــبّه له الباطل حقًّا، والجهل علمًا، كما في الجدل الّذي لا ينتج يقينًا بل ينتج ما يشبه اليقين، قال الشيخ الرئيس: «القياسات أيضًا على مراتب: فمنها ما يوقع اليقين ـ وهو البرهانيّ ـ ومنها ما يوقع شـــبه اليقـــين، وهو إمّا القياس الجدليّ، وإمّا القياس السوفســـطيّ المغالطيّ» [ابن سينا، الشفاء (المنطق)، البرهان، ص 51 و52]. لٰكنّ من لا علم له يظنّ هٰذا يقينًا.

كذٰلك يمكن أن يُقسّـــم اليقين على أساس استمراره وعدم تقيّده بزمانٍ، وتقيّده بزمانٍ معـــيّنٍ إلى يقينٍ مطلقٍ ودائمٍ وثابتٍ غير مقيّدٍ مثل اليقين بأنّ النقيضـــين لا يجتمعان ولا يرتفعان، فهٰذا اليقين ثابتٌ في كلّ زمانٍ ومكانٍ، كذٰلك الحال في اليقين المتعلّـــق بالقضايا الكلّيّة، واليقين المتعلّق بالجزئيّات غير القابلـــة للتبدّل والتحوّل مثل وجود الله وعلمه؛ لذا قال بعضهم: «وأمّا الجزئيّات الفاســـدة فلا يقـــين بها؛ لأنّ اليقين دائمًـــا لا يتغيّر، والجزئيّات متغيّرةٌ فاسدةٌ فلا يبقى بها عقدٌ دائمٌ، فإنّها إذا تغيّرت وفسدت وزال اتّصافها بالأوســـط لم يبق اندراجها تحت الكبرى، فلا يبقى اعتقاد النتيجة فى حقّها دائمًا» [الساويّ، البصائر النصيريّة في علم المنطق، ص 434].

وهناك يقينٌ لا يتمتّع بالثبات، بل هو يقينٌ مقيّدٌ بوقتٍ ما يتبدّل بتبدّل موضوعه، وهٰذا اليقين على قسمين: الأوّل أن يكون يقينًا في أوّل الأمر، ولٰكنّه يوجد له مقابلٌ في زمانٍ آخر كاليقين بجلوس زيدٍ في الساعة الثامنة مثلًا، وهٰذا مقيّدٌ بجلوس زيدٍ؛ لذٰلك يوجد نقيضه مع قيام زيدٍ، والسبب في زوال هٰذا اليقين هو أنّ متعلّقه غير ثابتٍ كاليقين المتعلّق بالأمور الجزئيّة المتبدّلة، الثاني قد لا يكون يقينًا من أوّل الوقت، بل ظنًّا، لٰكنّ صاحبه يعتقد أنّه يقينٌ، ولٰكن يظهر له بعد ذٰلك خلافه، وذٰلك عندما يكون اليقين في قضيّةٍ ـ أو رأيٍ ما ـ لم يحصل من ذات مقدّماتها، بل حصل من مبرّراتٍ غير صحيحةٍ، كالمحبّة المفرطة لصاحب الرأي أو العداوة لصاحب الرأي.
[انظر: الفارابيّ، المنطقيّات، ج 1، ص 353 و356]

وقد يقسّم اليقين على أساس إمكان انفكاك المحمول عن الموضوع وعدم الإمكان إلى يقينٍ غير ضروريٍّ ويقينٍ ضروريٍّ [انظر: آل ياسين، الفارابيّ في حدوده ورسومه، ص 655]، واليقين الضروريّ هو اليقين على الإطلاق، ووجه تسمية اليقين على الإطلاق باليقين الضروريّ؛ باعتبار أنّ وجود المحمول ضروريٌّ للموضوع، ولا يمكن أن يكون بخلاف ما يعتقد المعتقد ولو في حينٍ آخر، واليقين غير الضروريّ هو اليقين لا على الإطلاق، فهو يقينٌ إلى وقتٍ ما، فوجود الموضوع للمحمول ليس بضروريٍّ بل مقيّدٌ بزمانٍ ما، مثل اليقين بكسوف الشمس، فهٰذا اليقين ينتهي في وقتٍ معيّنٍ، ولا يمكن أن يكون وجود الكسوف ضروريًّا للشمس.

تقسيم اليقين إلى موضوعيٍّ وذاتيٍّ

يُقسّم اليقين على أساس المقدّمات والأسباب المولّدة له إلى موضوعيٍّ وغير موضوعيٍّ.

فاليقين الموضوعيّ هو القطع والجزم الحاصل في الذهن البشريّ في الحالات الاعتياديّة الّتي يتّصف بها الإنسان من الاتّزان وسلامة الذهن. وهٰذا اليقين يفترض وجود أمرٍ واقعيٍّ تعلّق به اليقين، فاليقين الموضوعيّ هو اليقين الّذي يشتمل على أمرين: الأوّل مطابقة ما في الذهن للواقع، والثاني أنّ التصديق الّذي تعلّق بهٰذا الأمر يكون في أعلى درجاته.

أمّا اليقين الذاتيّ فهو القطع الّذي لا يشترط في حصوله مبرّراتٌ موضوعيّةٌ، بل هو حالة الجزم والقطع الّتي قد تحصل بسبب شذوذٍ في عمل الذهن؛ لذٰلك لا يُشترط في حصول اليقين الذاتيّ وجود واقعيّةٍ، فاليقين الذاتيّ كقطع القطّاع في علم الأصول، وهو القطع الحاصل على أساس شذوذٍ في عمل الذهن في مجال الحكم والاستنتاج.

قال الشهيد محمدباقر الصدر: «فاليقين الذاتيّ هو التصديق بأعلى درجةٍ ممكنةٍ، سواءٌ كانت هناك مبرّراتٌ موضوعيّةٌ لهٰذه الدرجة أم لا. واليقين الموضوعيّ هو التصديق بأعلى درجةٍ ممكنةٍ، على أن تكون هٰذه الدرجة متطابقةً مع الدرجة الّتي تفرضها المبرّرات الموضوعيّة، أو بتعبيرٍ آخر: إنّ اليقين الموضوعيّ هو أن تصل الدرجة الّتي تفرضها المبرّرات الموضوعيّة إلى الجزم. وهٰكذا نعرف أنّ اليقين الموضوعيّ له طابعٌ موضوعيٌّ مستقلٌّ عن الحالة النفسيّة والمحتوى السايكولوجيّ الّذي يعيشه هٰذا الإنسان أو ذاك فعلًا، وأمّا اليقين الذاتيّ فهو يمثّل الجانب السايكولوجيّ من المعرفة» [الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، ص 360].

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1 ـ ابن سـينا الحسـين بن عبد الله، الشفاء (المنطق)، تحقيق سـعيد زايد، مكتبة آية الله المرعشيّ، قم، 1404 هـ

2 ـ ابن عاشـور، محمّد بن طاهر، التحرير و التنوير، مؤسّسـة التاريخ، بيروت، الطبعة: الأولى.

3 ـ ابن عـربيّ، محيي الدين، الفتوحات المكّيّة، تحقيق سـعيد عبد الفتـاح، دار صادر، بيروت، ج 2، الطبعة الأولى.

4 ـ الأصبهـانيّ، أبو نعيم أحمد بن عبـد الله، حلية الأولياء وطبقـات الأصفياء، تحقيق محمدرضا شفيعي كدكني، دار أمّ القراء للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى.

5 ـ الآمديّ، عبد الواحد بن محمّدٍ، غرر الحكم ودرر الكلم، تحقيق سـيدمهدي رجائي، دار الكتاب الإسلامي، قم، 1410 هـ، الطبعة الثانية.

10 ـ الآمليّ، حيدر، تفسير المحيط الأعظم، مركز وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ للطباعة والنشر، طهران، 1422 هـ، الطبعة الثالثة.

11 ـ ابن حزمٍ الأندلسيّ، عليّ بن أحمد بن سعيد، رسائل ابن حزمٍ الأندلسيّ، تحقيق الدكتور إحسان عباسي، المؤسّسة العربيّة، بيروت، 1980م.

12 ـ الأنصاريّ، عبد الله، منازل السـائرين، تحقيق علي شـيرواني، دار العلم، طهران، 1417هـ، الطبعة الأولى.

13ـ البنـا، حسـن، نظراتٌ في كتـاب الله، دار التوزيـع والنشر الإسـلاميّة، القاهرة، 1423 هـ ـ 2002 م.

14 ـ الثعلبيّ، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم، الكشف والبيان عن تفسير القرآن ، دار إحياء التراث العربيّ، 1422 هـ، الطبعة الأولى.

15 ـ الحكيم، محمّدتقي بن محمّدسعيد، الأصول العامّة في الفقه المقارن الناشر، المجمع العالميّ لأهل البيت، قمّ، 1418 هـ، الطبعة الثانية.

16ـ الحلّيّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح حسن زاده آملي، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قمّ، 1413 هـ، الطبعة الرابعة.

17 ـ الخوئيّ، أبو القاسم، مصباح الأصول، تقريرات الواعظ الحسينيّ محمد سرور بهسودي، مكتبة الداوريّ، قم، 1417 هـ، الطبعة الخامسة.

18 ـ الرازيّ، محمّد بن عمر، تفسير مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، 1420 هـ، الطبعة الثالثة.

19ـ الرازيّ، محمّد بن عمر، لوامع البيّنات شرح أسماء الله ـ تعالى ـ والصفات، مكتبة الكلّيّات الأزهريّة، القاهرة، 1406 هـ.

20 ـ الراغب الأصفهانيّ، حسين بن محمدٍ، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداوودي، دار العلم ـ لبنان، الدار الشاميّة ـ سورية، 1412 هـ، الطبعة الأولى.

21 ـ الروحانيّ، محمّدصادق، زبدة الأصول، الناشر: حديث دل، طهران، 1424 هـ، الطبعة الثانية.

22 ـ الزبيديّ، محمّد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.

23 ـ الزركشيّ، محمّد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، 1410 هـ ـ 1990 م، الطبعة الأولى.

24 ـ الساويّ، عمر بن سهلان، البصائر النصيريّة في علم المنطق، تقديم حسن المراغي، منشورات شمس التبريزي، طهران، 1383 ش، الطبعة الأولى.

25 ـ السبزواريّ، الحاجّ هادٍ، شرح المنظومة، تعليق حسن زاده آملي، تقديم مسعود طالبي، نشر ناب، تهران، 1379، الطبعة الأولى.

26ـ السهروردي، شهاب الدين، مجموعه‌ى مصنّفات شيخ اشراق، تصحيح هانرى

كربن و سيدحسين نصر و نجفقلي حبيبي، مؤسّسة المطالعات والتحقيقات الثقافية، طهران، 1375 ش، الطبعة الثانية.

27ـ السيستانيّ، عليّ، الرافد في علم الأصول، تقريرات القطيفي، منير، الناشر: مطبعة حميد، قمّ، 1414 هـ، الطبعة الأولى.

28 ـ الشاهروديّ، عبد الوهّاب، ارغنون آسمانى، جستارى در قرآن، عرفان و تفاسير عرفانى، الناشر: الكتاب المبين، إيران، رشت 1425 هـ، الطبعة الأولى.

29 ـ الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق سيدمهدي رجائي، دار القرآن الكريم: قمّ 1405 هـ، الطبعة الأولى.

30 ـ الشيرازيّ، صدر المتألّهين محمّد بن إبراهيم، أسرار الآيات، منتدى الحكمة والفلسفة، طهران، 1360 ش.

31 ـ الشيرازيّ، صدر المتألّهين: محمّد بن إبراهيم، شرح أصول الكافي، تصحيح محمد الخواجوي، تحقيق علي عابدي شاهرودي، مؤسّسة المطالعات والتحقيقات الثقافيّة، طهران، 1366 ش، الطبعة الأولى.

32 ـ الصاحب بن عبّاد، إسماعيل بن عبّاد، المحيط في اللغة، تحقيق محمّدحسن آل ياسين، عالم الكتاب، بيروت ـ لبنان.

33 ـ الصدر، محمّدباقر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1981م، الطبعة الثالثة.

34 ـ الطباطبائيّ، محمّدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مكتبة النشر الإسلاميّ، 1417 هـ، الطبعة الخامسة.

35 ـ الطباطبائيّ، محمّدحسين، بداية الحكمة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قمّ.

36ـ الطباطبائيّ، محمّدحسين، نهاية الحكمة، تصحيح غلامرضا فياضي، مؤسّسة الإمام الخمينيّ التعليميّة والبحثيّة، مطبعة ظهور، 1386 ش، الطبعة الرابعة.

37 ـ الطبرسيّ، الفضل بن الحسن، تفسير مجمع البيان، تحقيق محمدجواد البلاغيّ، منشورات ناصر خسرو، طهران، 1413 هـ، الطبعة الثالثة.

38 ـ الطهرانيّ، هاشم الحسينيّ، توضيح المراد، منشورات المفيد، طهران، 1365 ش، الطبعة الثالثة.

39 ـ الطوسيّ، نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن، أساس الاقتباس تصحيح مدرس رضوي، منشورات جامعة طهران، طهران، 1361 ش، الطبعة الثالثة.

40 ـ العسكريّ، الحسن بن عبد الله بن سهلٍ، معجم الفروق اللغويّة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، قمّ المشرّفة، 1412 هـ، الطبعة الأولى.

41 ـ الغراب، محمود محمود، شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر، دمشق، 1416 هـ، الطبعة الثانية.

42 ـ الغزاليّ، أبو حامد محمّد بن محمّد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، 1413 هـ، الطبعة الأولى.

43 ـ الغزاليّ، أبو حامد، محكّ النظر، تصحيح رفيق العجم، دار الفكر، بيروت، 1994م، الطبعة الأولى.

44 ـ الفارابيّ، محمّد بن محمّد بن طرخان، المنطقيّات، تحقيق محمدتقي دانش پژو، منشورات مكتبة المرعشيّ النجفيّ، قمّ 1408 هـ، الطبعة الأولى.

45 ـ الفاضل المقداد، المقداد بن عبد الله بن محمّد ـ أبو الفتح بن مخدوم الحسينيّ، الباب الحادي عشر مع شرحيه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب، تحقيق الدكتور مهدي محقّق، مؤسّسه المطالعات الإسلاميّة، طهران، 1365 ش.

46 ـ الفيّوميّ، أحمد بن محمّد المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، منشورات دار الرضيّ: قمّ ـ إيران.

47 ـ الگنابادي، سلطان محمد، تفسير بيان السعادة في مقامات العبادة، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، 1408 هـ، الطبعة الثانية.

48 ـ المجلسيّ، محمّدباقر بن محمّدتقيّ، بحار الأنوار، مؤسّسة الطبع والنشر، بيروت ـ لبنان، 1410 هـ، الطبعة الأولى.

49 ـ مشــكيني، علي، اصطلاحــات الأصول ومعظم أبحاثها، نشر الهــادي، قمّ 1416 هـ، الطبعة السادسة.

50 ـ النائيني، محمدحسين، فوائد الأصول، تقريرات محمّدعلي الكاظميّ الخراسانيّ، الناشر: جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقمّ، 1418 هـ، الطبعة الأولى.

51ـ الواحديّ، عليّ بن أحمد، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار القلم 1415 هـ، بيروت، الطبعة الأولى.

52ـ آل ياسين، جعفر، الفارابيّ في حدوده ورسومه، بيروت، 1405 هـ، الطبعة الأولى.

53 ـ الحسينيّ اليزديّ، عبد الله بن شهاب الدين، الحاشية على تهذيب المنطق، موسّسة النشر الإسلاميّ، قمّ، 1412 هـ، الطبعة الثانية.

54ـ الــيزديّ، محمدتقي مصباح، محــاضراتٌ في الأيديولوجيا المقارنــة، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، الناشر مؤسّسة في طريق الحق، قمّ، مطبعة سلمان الفارسي، الطبعة الثانية.

55ـ العجــم، رفيق، موســوعة مصطلحات التصوّف الإســلاميّ، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1999م، الطبعة الأولى.

56 ـ سجاد جعفر، فرهنگ معارف اسلامى، منشورات جامعة طهران، طهران، 1373 ش، الطبعة الثالثة.

قراءةٌ في كتاب اللوامع الإلهية

د. مصطفى عزيزي

كتاب (اللوامـع الإلٰهيّة في المباحث الكلاميّة) مـن تأليف جمال الدين مقداد بن عبد الله الأسديّ السيّوريّ الحلّي رحمه الله المعروف بفاضل المقداد المتوفّى سنة 826 هـ من تلامذة الشهيد الأوّل مكّيّ بن محمّد بن حامدٍ العامليّ الجزّينيّ المستشـهد سنة 786 هـ. و(السـيّور) قريةٌ من قرى الحلّة. وقد قام بتحقيقه والتعليق عليه آية الله الشهيد السيّد محمّدعلي القاضي الطباطبائيّ .

الهدف من تأليف هٰـذا الكتاب القيّم هو أنّ المؤلّـف العلّامة الفاضل المقداد أراد أن يبيّن دورةً كاملةً من الأبحاث العَقَديّة والكلاميّة ويكشـف عن أسرارها بشـكلٍ معمّقٍ ودقيقٍ، وبمنهجٍ برهـانيٍّ قويمٍ بحيث يحتوي على الإجابة عن الشبهات والأسـئلة المطروحة في كلّ مبحثٍ. ويبدو من مقدّمة هٰـذا الكتاب أنّ أحد تلامذته الأذكياء المؤهّلـين في تحصيل العلوم العقليّة طلب من العلّامة السيّوريّ أن يكتب كتابًا جامعًا في المباحث العَقَديّة بشكلٍ

رصينٍ ومتقنٍ، فلبّى العلّامة طلبته، وألّــف هٰذا الكتاب تلبيةً لدعوة هٰذا التلميذ الذكيّ. يقول الفاضل المقداد حول الدافع والحافز الّذي شجّعه لتأليف كتاب (اللوامع الإلٰهيّة):

«وبعد، فلمّا تطابق العقل والنقل، وتوافق الفرع والأصل على عظم العلم وجلالته قــدرًا، وارتفاع أهله في الملإ الأعلى شرفًــا وذكرًا كان بالاعتناء و التحصيل أحــقّ وأحرى، وكلّ ما كان موضوعــه أعلى وأنفس كان بالاقتناء أولى وأقيس. وعلم الكلام من بين هٰذه العلوم كاشــفٌ عن أستار الجبروت، ومطّلعٌ على مشــاهدات الملك ومغيّبات الملكــوت، وفارقٌ بين أهل الهداية والضلالة، ومطّلعٌ على صفات المختارين للرســالة والإمامة، ومبيّنٌ أحوال الســعداء والأشــقياء يوم القيامة. وقد صنّف العلماء في ذٰلك الجمّ الغفير، وبالغوا في تنقيح مســائله بالتقرير والتحرير، فأحببت مزاحمتهم في التقرّب إلى ربّ الأربــاب، والفوز بوافر الأجر وجزيل الثواب، بتحرير كتابٍ جامعٍ لغرر فرائد العلم المشار إليه، وتقرير نكت فوائد المعوّل فيه عليه، وأرهف عزمي على ذٰلك التماس مَن عرفت الذكاء والتحصيل من شــأنه، واستنبت السعادة على صفحات وجهه وفلتات لسانه، وتنزّل منّي منزلة ولدته الا رواح لا ولدته الأشــباح مبالغًا في الوقوف على أسرار هٰذا العلم الأسنى، والتشّوق إلى الاطّلاع على دقائقه الحســنى، فأجبتُ ملتمســه وصنّفت هٰذا الكتاب الموســوم باللوامع الإلٰهيّة في المباحث الكلاميّة، معتمدًا على الحقّ في سلوك طريق الصدق، ورتّبته على لوامع» [الفاضل المقداد، 1422، ص 80].

للمؤلّف كتبٌ اعتقاديّةٌ أخرى من بينها:

1. كتــاب (الاعتماد في شرح كتاب واجــب الاعتقاد) شرح فيه كتاب (واجب الاعتقاد) للعلّامة الحلّيّ.

2. كتاب (إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين) شرح فيه كتاب العلّامة الحلّيّ المسمّى بـ (نهج المسترشدين في أصول الدين).

3 . كتــاب (الأنوار الجلاليّة في شرح الفصول النصيريّة) للخواجة نصير الدين الطوسيّ.

4 . (النافع يوم الحشر) في شرح الباب الحادي عشر للعلّامة الحلّيّ.

إطراء العلماء

أشاد العلماء بمنزلة العلّامة فاضل المقداد السيّوريّ العلميّة، وهنا نشير إلى بعض عباراتهم في إطراء ومدح شخصيّته في هٰذا المجال.

يقول الشيخ الحرّ العامليّ حول الشخصيّة العلميّة للعلّامة فاضل المقداد:

«كان عالمًــا فاضلًا متكلّمًا محقّقًــا مدقّقًا، له كتــبٌ منها: (شرح نهج المسترشــدين في أصول الدين)، و(كنز العرفان في فقه القرآن)، و(التنقيح الرائــع في شرح مختصر الشرائع)، و(شرح البــاب الحادي عشر)، و(شرح مبادئ الأصول)، وغير ذٰلك. يروي عن الشــهيد محمّد بن مكّي العامليّ. [الحرّ العامليّ، أمل الآمل، ج 2، ص 253]

قال العلّامة المجلسيّ في (البحار): «الشــيخ الأجلّ المقداد بن عبد الله، من أجلّة الفقهاء، وتصانيفه في نهاية الاعتبار والاشــتهار» [المجلسيّ، البحار، ج 1، ص 41].

وأيضًا قال صاحــب كتاب (روضات الجنّات): «كان عالمًا فاضلًا متكلّمًا محقّقًا مدقّقًا» [الخوانساريّ، روضات الجنّات، ج 7، ص 163].

قال العلّامة المامقانيّ في (التنقيـح): «كان عالمًا جليلًا، وفاضلًا نبيلًا، محقّقًا مدقّقًا، متكلّمًا وفقيهًا» [المامقانيّ، تنقيح المقال، ج 3، ص 245].

قال الشيخ عبّاس القمّيّ في (الكُنى والألقاب): «هو الشيخ الأجلّ أبو عبد الله المقداد بن عبد الله بن محمّد بن الحسين بن محمّد السيّوريّ الحلّيّ الأسديّ الغرويّ، كان عالمًا فاضلًا فقيهًا محقّقًا مدقّقًا.

له كتبٌ منها (شرح نهج المسترشـدين في أصول الدين)، و(كنز العرفان في فقـه القرآن)، و(التنقيح الرايع في شرح مختصر الشرائع)، و(شرح الباب الحادي عشر)، و(شرح مبادئ الأصول)، و(شرح ألفيّة الشهيد)، و(نضد القواعد) رتّب فيه قواعد الشـهيد ، و(شرح فصول الخواجة نصير الدين) و(اللوامع في الكلام) إلى غير ذٰلك» [القمي، الكنى والألقاب، ج 5، ص 85].

وقال عمر رضـا كحّالة في كتابه (معجم المؤلّفين): «المقداد بن عبد الله فقيهٌ، أصوليٌّ، متكلّمٌ، مفسّرٌ، أخذ عن الشـهيد الأوّل محمّد بن مكّيٍّ وتوفّي بالنجف» [عمر رضا كحّالة، ج 12، ص 317].

فصول كتاب (اللوامع الإلٰهيّة)

كتاب (اللوامع الإلٰهيّة) طبع بحجمٍ كبيرٍ يشتمل على 680 صفحةً في مجلّدٍ واحدٍ، بعد طبعة منقّحة بتحقيق آية الله الشـهيد السيّد محمّدعلي القاضي الطباطبائيّ. يحتـوي هٰذا الكتاب القيّم على مقدّمـة المؤلّف، وقد رتّبه على لوامع وهي جمع لـ (لامع)، أي من لَمَعَ بمعنى إضاءةِ الشيءِ بسُرعةٍ، ثمّ يقاس على ذٰلـك ما يَجري مَجراه. من ذٰلك: لمَعَ البرقُ وغـيرُه، إذا أضاء، فهو لامعٌ. ولَمَع السيفُ . [معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 211]

فالكتاب يشتمل على اثني عشر "لامعًا"، وهو اسمٌ للعناوين الأصليّة، وهناك عناوين فرعيّةٌ مثل الأبحاث والمقاصد والفصول والمرصد والقطب (أو المطلب).

اللامع الأوّل في مباحث النظر، اللامع الثاني في تقسيم العلوم، اللامع الثالث في الوجوب والامتناع والإمكان والقدم والحدوث، اللامع الرابع في الماهيّة ولواحقها، اللامع الخامس في تقسيم الممكنات، اللامع السادس في حدوث العالم، اللامع السابع في وجود الصانع ـ تعالى ـ وأحكام وجوده، اللامع الثامن في صفاته تعالى، اللامع التاسع في الأفعال، اللامع العاشر في النبوّة، اللامع الحادي عشر في الإمامة، اللامع الثاني عشر في الحشر والجزاء.

إذا أمعنّا النظر في المحاور الأصليّة للكتاب، فسنجد أنّ هناك ترتيبًا وتنظيمًا خاصًّا بينها، ويمكن بيان ذٰلك في عدّة أمورٍ:

1. المباحث المنطقيّة الّتي تتطرّق إلى تعريف الفكر والنظر وتعريف الدليل وأقسامه من حيث المادّة والصورة، وهٰذا البحث مختصرٌ وموجزٌ بحيث لا يتجاوز ستّ صفحاتٍ.

2. المباحث المتعلّقة بنظريّة المعرفة، عندما يصل البحث في هٰذا الكتاب إلى أقسام العرض، وهو إمّا مختصٌّ بالأحياء وإمّا غير مختصٍّ بهم، يذكر الفاضل المقداد "العلم" في ذيل الأعراض المختصّة بالأحياء. ثمّ يتطرّق إلى المباحث المتعلّقة بنظريّة المعرفة كضرورة مفهوم العلم وأقسامه من الفعليّ والانفعاليّ، والضروريّ والنظريّ، واتّحاد العاقل بالمعقول، ونظريّة المطابقة وغيرها من الأبحاث المعرفيّة، وهي مهمّةٌ جدًّا في تأصيل الأصول العَقَديّة.

3. القواعد العامّة العقليّة والفلسفيّة الّتي تنفع في تأصيل العقيدة، وكتاب اللوامع الإلٰهيّة يتناول مجموعةً مختصرةً من أمّهات المعارف الفلسفيّة

وأصولها، مثل مفهوم الوجوب والإمكان والحدوث والقِدم واعتبارات الماهيّة والوحدة والكثرة والعلّة والمعلول وغيرها من المباحث الضروريّة الّتي تساعد المتعلّمَ على فهمٍ منطقيٍّ دقيقٍ للاعتقادات.

وجوه الإبداع لكتاب (اللوامع)

1. في هٰذا الكتاب فصولٌ بالمعنى العامّ سـمّيت باللوامع، وهناك فصولٌ تمّ تبويبها في ذيل بعض اللوامع تحت عنوان "فصول". اختيار عنوان "اللوامع" للكتاب وتسمية الفصول الأصليّة للكتاب باللوامع من النقاط المميّزة في هٰذا الكتاب. إذن هناك تطابقٌ بين اسم الكتاب والعناوين الأصليّة المندرجة فيه، وهٰذا يُعدّ في حدّ ذاته ابتكارًا.

2. يدرس المؤلّف جميع أبعاد الموضوع، بحيث لا يفوته جانبٌ من الجوانب المحتملة فيه. فهو يستخرج جميع الاحتمالات والفروض في كلّ مسألةٍ ويجيب على الإشكالات المفترضة الّتي قد تخطر ببال القارئ ويردّ عليها.

بعبارةٍ أخرى يركّز المؤلّف على منهج الدوران بين النفي والإثبات في الاستدلال على المطالب، وهي الطريقة التي تسدّ باب الترديد والتشكيك على الإنسان، بحيث يضطرّ إلى أن يلتزم بأحد طرفي النقيض ولا ثالث لهما، وهٰذا هو الحصر العقليّ الّذي لا يفسح مجالًا للخصم من الهروب ويلزمه بأحدهما، خلافًا للحصر الاستقرائيّ الّذي فيه مفرٌّ للخصم. وهٰذه الطريقة رائجةٌ في كلّ المحاور المذكورة للكتاب. فعلى سبيل المثال يستدلّ الفاضل المقداد على نفي الواسطة بين الوجود والعدم، من خلال هٰذا البيان:

«كلّ ما نعبّر عنه إمّا أن يُفرض له تحقّقٌ أو لا، والأوّل موجودٌ وثابتٌ، والثاني معدومٌ ومنفيٌّ، والموجود إمّا أن يُفرض له تحقّقٌ في الخارج أو لا،

والثاني الذهنيّ كجبلٍ من ياقوتٍ وبحرٍ من زئبقٍ، والأوّل إمّا أن يكون وجوده من ذاته وهو الواجب، أو من غيره وهو الممكن، والمعدوم إمّا أن يمكن وجوده أو لا، والثاني هو المستحيل والممتنع، فقد ظهر أنّه لا واسطة بين الموجود والمعدوم، وأنّ الوجود الذهنيّ متحقّقٌ وأنّه لا شيئيّة للمعدوم خارجًا» [الفاضل المقداد، 1422، ص 87].

3. إتقان المطالب المطروحة من جهة المادّة والصورة، فإنّ القضايا والمقدّمات الّتي يستخدمها المؤلّف في إثبات مدّعياته مقدّماتٌ قطعيّةٌ يقينيّةٌ ترجع إلى البدهيّات الأوّليّة، ومن جهة الصورة يعتمد على البرهان العقليّ القطعيّ الّذي يرجع إلى الشكل الأوّل البدهيّ، وكذٰلك يستخدم القياس الاستثنائيّ القطعيّ الّذي يفيد اليقين بحيث لا يشقّ له غبار.

4. منهج المؤلّف في أغلب المباحث هو أنّه يقوم في الخطوة الأولى بتحليل المفاهيم الأصليّة في أصول العقائد، وتحديدها بقيودٍ دقيقةٍ ومتينةٍ، إذ يعطي تعريفًا جامعًا مانعًا لها، بحيث لا يبقى أمرٌ ضروريٌّ في التعريف إلّا ويتعرّض له. ثمّ بعد ذكر التعريف والتحديد يذكر الفاضل المقداد القيود الاحترازيّة والتوضيحيّة في التعريف، ويُخرج ما هو غير متعلّقٍ بالبحث. وعلى سبيل المثال يقول في تعريف (النبيّ): «النبيّ هو الإنسان المأمور من السماء بإصلاح الناس في معاشهم ومعادهم، العالم بكيفيّة ذٰلك، المستغني في علمه وأمره عن واسطة البشر، المقترنة دعواه بظهور المعجز» [المصدر السابق، ص 239].

ثمّ يشرح قيود هٰذا التعريف وهي كما يلي: 1. كون النبيّ إنسانًا. 2. كون أمر ذٰلك الإنسان من السماء. 3. كون هٰذا الإنسان مستغنيًا في علومه عن البشر، وغيرها من القيود.

كذٰلك في تعريف مفردة "العصمة" يشرحها ويبيّن قيودها بشكلٍ دقيقٍ ومتينٍ ويُخرج في ضوء القيود المأخوذة في التعريف الآراء المخالفة والمغايرة للتعريف [المصدر السابق، ص 243]، وهٰذه ميزةٌ مهمّةٌ من ميزات هٰذا الكتاب القيّم.

ثمّ بعد ذكر التعريف الدقيق للمصطلحات الرئيسة، يستقصي الأحكام واللوازم العقليّة المترتّبة على ذٰلك المفهوم من عدّة جهاتٍ، وهٰذا يشبه العمليّة العقليّة في علم الرياضيّات. هٰذا المنهج الرياضيّ الّذي يستخدمه السيّوريّ في هٰذا الكتاب من جهةٍ يجعل المطالب متقنةً رصينةً، ومن جهةٍ أخرى يشحذ ذهن القارئ ويؤثّر فيه منهجيًّا، وهٰذه نقطةٌ مهمّةٌ علينا أن نأخذها بنظر الاعتبار.

5. الجمع بين الإيجاز والإتقان والرصانة، كما يقول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «خَيْرُ الْكَلَامِ مَا لَا يُمِلُّ وَ لَا يَقِلُّ» [الآمديّ، تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، ص 210].

6. من الميزات المهمّة والملفتة للنظر في كتاب (اللوامع الإلٰهيّة) التمييز بين المفاهيم الاعتباريّة والحقيقيّة. فإن المؤلّف يحاول كثيرًا أن يفكّك في مطلع البحث بين المعقولات الثانية والمعقولات الأولى. مثلًا عندما يدخل في مبحث الموادّ الثلاث أو الحدوث والقِدم أو الوحدة والكثرة أو ما شابه ذٰلك، قبل كلّ شيءٍ يصرّح بأنّ هٰذه المفاهيم تُعدّ من الاعتباريّات والمعقولات الثانية، ويقيم البرهان على هٰذا المدّعى. يقول الفاضل المقداد حول مفهوم الحدوث والقِدم:

«القِدم والحدوث اعتباران عقليّان ليس لهما تحقّقٌ في الخارج، وإلّا لزم التسلسل أو اتّصاف الشيء بنقيضه؛ لأنّ كلّ موجودٍ خارجيٍّ إمّا قديمٌ أو حادثٌ؛ لما ذكرناه من الحصر العقليّ، فلو كان أحدهما موجودًا في الخارج لزم ما ذكرناه» [الفاضل المقداد، 1422، ص 98].

7. الدراســة المقارنة بين المدارس الفكريّة من مــيزات كتاب (اللوامع الإلٰهيّة)، فإنّ الســيّوريّ يؤصِّل في كلّ بحثٍ من المباحث الكلاميّة، ثمّ يأتي بآراء سائر المدارس الكلاميّة والفكريّة ونظريّاتها، ثمّ ينقدها ويُبطلها ببيانٍ علميٍّ رصينٍ.

8. من أهمّ الميزات والســمات البارزة في كتــاب (اللوامع) هو أنّ المؤلّف في كلّ مبحثٍ يتطرّق إلى الشــبهات والأسئلة الافتراضيّة وموارد النقض الّتي يمكن أن ترد على ذٰلك البحث. هٰذه الميزة تجعل الكتاب متميّزًا عن كثيرٍ من الكتب الكلاميّة، فإنّ القارئ عندمــا يطالع هٰذا الكتاب يرى أنّ الفاضل المقداد قد أجاب على كثيرٍ من الأســئلة والشبهات المحتملة في البحث، ولا يفوته شيءٌ منها تقريبًا. وفي الحقيقة يحتوي هٰذا الكتاب على نقد الانتقادات الّتي قد ترد عليه.

9. ذكر كثيرًا من الجوانــب والأبعاد المقدّرة والمحتملة في كلّ بحثٍ بعبارةٍ موجزةٍ تســتوعب جميع جزئيّاته وتفاصيله، بحيث يشعر القارئ أنّه لا يفوته شيءٌ مــن المطالب. والحقّ ما ذكره صاحب (روضــات الجنّات) عندما قال: «كتاب (اللوامع) من أحســن ما كتب في فنّ الكلام على أجمل الوضع وأسدّ النظــام، وهو في نحوٍ مــن أربعة آلاف بيتٍ ليس فيــه موضعٌ ليته كان كذا وليت» [الموسويّ الخوانساريّ، روضات الجنّات، ج 7، ص 163].

10. مــع أنّ الفاضل المقداد في كتابه القيّــم (اللوامع الإلٰهيّة) يتّبع المنهج العقليّ الفلسفيّ والتحليليّ في المباحث، ولٰكنّه من ناحية المضمون والمحتوى يحاول أن يميّز بين مدّعيات الفلاســفة ومدّعيات المتكلّمين. وبعبارةٍ أخرى يدافع السيّوريّ عن المبادئ الكلاميّة في قبال نظريّة الفلاسفة، والشاهد على

ذٰلك عندما يقسّم الممكنات نراه يضع عنوانين: الأوّل "تقسيم الممكنات على رأي الحكماء"، والثاني "تقسيم الممكنات على رأي المتكلّمين" [الفاضل المقداد، اللوامع الإلٰهيّة، ص 113 و127].

كذٰلك في مبحث حدوث العالم يذكــر أدلّة الحكماء على قِدَم العالم، ثمّ يرفضها ويدافع عن نظريّة المتكلّمين [المصدر السابق، ص 145]، وكذٰلك الحال في رفض قاعدة "الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد" [المصدر السابق، ص 107].

11. يعدّ المؤلّف وجود الصانع غنيًّا عن الاســـتدلال مع ما بيّنه من حدوث العالم؛ فإنّ الضرورة قاضيـــةٌ بافتقار ما لم يكن ثمّ كان إلى فاعلٍ، وإنّ ذٰلك مركوزٌ في جبلّة كلّ ذي إدراكٍ. ولٰكن من باب التنبيه يســـتند إلى أدلّةٍ عقليّةٍ لإثبات وجود الله تعالى.

بالنســـبة إلى أدلّة إثبات الواجب تعالى، يقسّم الفاضل المقداد الأدلّة إلى "بديعةٍ" و"مشـــهورةٍ"، ومراده من الأدلّة البديعة هو الدليل الّذي لا يتوقّف على اســـتحالة الدور والتسلســـل، والمقصود من الأدلّة المشهورة هو الدليل الّذي يعتمد على اســـتحالة الدور والتسلســـل. ثمّ يذكر السيّوريّ دليلين من الأدلّة البديعة وينسب الأوّل إلى المحقّق الطوسيّ، والثاني إلى شيخه العلّامة القاشانيّ. [المصدر السابق، ص 152]

لٰكـــن بعد التأمّل يظهر أنّ كلا الدليلـــين على إثبات وجود الله ـ تعالى ـ يتوقّف على اســـتحالة الدور والتسلســـل، خلافًا لما ادّعاه فاضل المقداد. أمّا الدليل الأوّل: «لو لم يكن الواجب موجودًا لم يكن لشيءٍ من الممكنات وجودٌ أصلًا، واللازم كالملزوم في البطلان».

بيان الملازمة: أنّ الموجود يكون حينئــذٍ منحصرًا في الممكن، وليس له وجودٌ من ذاتــه بل من غيره، فإذا لم يعدّ ذٰلك الغير لم يكن للممكن وجودٌ، وإذا لم يكــن له وجودٌ لم يكن لغيره عنه وجــودٌ، لأنّ إيجاده لغيره فرعٌ على وجوده؛ لاستحالة كون المعدوم موجدًا. [المصدر السابق، ص 151]

النقــد: قد ورد في هٰذا الدليل: "فإذا لم يعــدّ ذٰلك الغير لم يكن للممكن وجودٌ"، نحن ننقل الكلام إلى ذٰلك "الغير"، هل هو واجبٌ أو ممكنٌ؟ المفروض أنّــه ليس بواجبٍ بل الوجود منحصرٌ في الممكن. فــإذا كان ذٰلك الغير ممكنًا يحتاج إلى غيرٍ آخر وهٰكذا يتسلسل أو يدور. فلا محيص للمستدلّ أن يفترض استحالة الدور والتسلسل مسبقًا حتّى يصحّ دليله.

أمّا الدليل الثاني وهو الدليل الّذي أقامه القاشانيّ:

«تقريره متوقّفٌ على مقدّمتين: إحداهما تصوّريّة وهو أنّ مرادنا بالموجب التامّ العلّة التامّة ما يكون كافيًا في وجود أثره. وثانيتهما: تصديقيّةٌ، وهي أنّه لا شيء من الممكن بموجبٍ تامٍّ لغيره، لأنّه لو أوجبه وموجبيّته له تتوقّف على موجوديّته، وهي متوقّفةٌ على موجوديّة ســببه؛ فلا يكون ذٰلك الموجب كافيًا في إيجاد غيره. وحينئذٍ نقول: لا شــكّ في وجود موجودٍ، فإن كان واجبًا لذاته فالمطلــوب، وإن كان ممكنًا فلا بدّ له من موجــبٍ وليس بممكنٍ؛ لما تقدّم، فيكون واجبًا لذاته وهو المطلوب» [المصدر السابق، ص 152].

النقد: الإشــكال هو هٰذه المقدمة: "وإن كان ممكنًــا فلا بدّ له من موجبٍ وليس بممكنٍ"، الســؤال هــو: لماذا لا بدّ أن يكــون للممكن موجبٌ غير ممكنٍ؟! الجواب هو: دفعًا للدور والتسلسل. فتتوقّف مقدّمات هٰذين الدليلين على استحالة الدور والتسلسل، فليسا دليلين بديعين.

12. ممّا يلفت النظر في كتاب (اللوامع الإلٰهيّة) هو منهج العلّامة السيّوريّ في نفي التجسيم عن الله ـ تعالى ـ وأنّه ليس بمرئيٍّ. فإنّ طريقته في الإجابة على القائلين بتجسيم الله ـ تعالى ـ من أفضل الطرق العلميّة في كتب المتكلّمين. وقد بحث الفاضل المقداد في أكثر من ثلاثين صفحةً نقد أفكار الحشويّة والمجسّمة من أهل الحديث والفكر الظاهريّ الّذي يجمد على ظواهر الكتاب والسنّة، وينفي التأويل.

يرفض العلّامة السيّوريّ في البداية بالدليل العقليّ أنّ الله ـ تعالى ـ مرئيّ، وإلّا يستلزم أن يكون في جهةٍ خاصّةٍ، وكلّ ذي جهةٍ فهو متحيّزٌ وجسمٌ، وكلّ جسمٍ حادثٌ، وكلّ حادثٍ مفتقرٌ ومحتاجٌ.

ثمّ يدخل في تأويل الآيات الّتي احتجّ بها المجسّمة والمشبّهة في تجسيم الله تعالى، ولٰكن قبل تأويل ظواهر الآيات المشعرة بالتجسيم، يؤصّل أصلًا مهمًّا وهو: «إذا تعارض العقل والنقل، وجب تأويل النقل، وإلّا لزم اطّراح العقل، فيطرح النقل أيضًا لاطّراح أصله» [الفاضل المقداد، ص 165].

ثمّ بعد ذكر هٰذا الأصل المهمّ، من باب نفي الاستبعاد للتأويل يأتي بمصاديق من التأويل من الكتاب والسنّة الّتي تدعو الضرورة إلى ذٰلك التأويل، حتّى كبار أهل الحديث كأحمد بن حنبل يعترف بالتأويل في هٰذه الموارد، كقوله تعالى: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: 35]، فكلّ عاقلٍ يعلم بالبديهة أنّ إلٰه العالم ليس هو الشيء المنبسط على الجدران والحيطان، ولا هو الفائض من جرم الشمس والقمر، وغيرها من الآيات والروايات الّتي يجب على كلّ عاقلٍ تأويلها.

ثمّ في الخطوة الثالثة يجعل سورة التوحيد محورًا ومعيارًا يستند على كلّ كلمةٍ

منها في نفي التجسيم والتشبيه والرؤية، كلفظ "الأحد" و"الصمد" و"لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ". فلو كان الله ـ تعالى ـ جسمًا لكان مركّبًا من جزئين على الأقلّ، وهو ينافي "الأحد" و"الصمد" في هٰذه الآية المباركة.

ثـمّ في المرحلة الرابعة يأتي الفاضل المقداد بالآيـات القرآنيّة والروايات ويصنّفها ويجيب على كلّ صنفٍ من صنوف الآيات، على سبيل المثال ما يدلّ على "الوجه"، ثمّ ما يـدلّ على "العين" و"اليد" و"اليمين" و"القبضة" و"الجنب" و"السـاق" و"اللقاء" و"الاسـتواء" و"العلوّ" وغيرها من الألفاظ المتشابهة، ويؤوّلها بأحسن وجهٍ معقولٍ بما يلائم فهم العرف. [المصدر السابق، ص 170]

فهٰـذا التدرّج في الإجابة والردّ على التقسـيم بهٰـذه الصورة الجميلة من إبداعات العلّامة الفاضل المقداد، وهو ملفتٌ للنظر.

13. يعتمـد مؤلّف (اللوامـع الإلٰهيّة) على قاعدة "امتنـاع الترجيح بلا مرجّحٍ" أشـدّ الاعتماد، بحيث يبطل كثيرًا من الفروض والاحتمالات بسبب استلزامه الترجيح بلا مرجّحٍ. على سبيل المثال في إثبات توحيد الواجب تعالى، وفي مبحث صفاته ـ تعالى ـ كالقدرة وغيرها من المعتقدات يرتكز على هٰذه القاعدة كثيرًا. [المصدر السابق، ص 205]

14. يهتمّ العلامة السـيّوريّ في كلّ مبحث بذكر الآراء المخالفة لعقيدته ومذهبه ويقوم بنقدها والردّ عليها كآراء المعتزلة والأشاعرة وأهل الحديث، والخوارج والزيديّة والفلاسفة وغيرهم، ويعتني بشكلٍ خاصٍّ بآراء الأشاعرة وينقدهـا نقدًا بنّاءً. ويمكن أن نقول إنّ "الدراسـة المقارنة" من ميزات هٰذا الكتاب؛ فإنّ المؤلّف في كلّ بحثٍ يذكر الآراء المتنافسة والمتخالفة؛ ليكشف للقارئ ما هو الحقّ وما هو الباطل، وهٰذا من خصائص الدراسة المقارنة.

ففي مبحث الحُســن والقبح العقليّين، والجبر والاختيار، وتعليل أفعال الله ـ تعــالى ـ بالأغــراض، والتكليف بما لا يطــاق، والأرزاق، والثواب والعقاب، وغيرها من الأبحاث، [المصدر الســابق، ص 209 ـ 238] يذكر الفاضل المقداد آراء المخالفين من المعتزلة والأشاعرة ويقوم بنقدها وتمييز الصحيح منها من الخطإ.

يقول العلّامة الســيّوريّ حول الأصل الفاسد والمشكلة الرئيسة في الفكر الأشعريّ (الحسن والقبح الشرعيّين):

«واعلم أنّ الأشــاعرة لم يوجبوا عليه ـ تعالى ـ شيئًا ممّا ذكرنا، بناءً على أصلهم الفاسد من نفي قاعدة الحُسن والقبح وتوهّمهم أنّه لا حاكم على أحكم الحاكمين، ولم يعلموا أنّه ـ ســبحانه ـ بإعطائنا العقول الســليمة الحاكمة بذٰلك هو الحاكم بالحقيقة، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا» [المصدر السابق، ص 238].

15. من الميزات الأساسيّة لكتاب (اللوامع الإلٰهيّة) أنّ هٰذا الكتاب يحتوي على مبحث (تنزيه الأنبياء) من الشرك والمعصية والمفاسد. فقد ألّف المتكلّمون كتبًا كثيرة للــردّ على من يتّهم الأنبياء العظام بارتــكاب الذنوب والمعاصي اســتنادًا إلى بعض النصوص القرآنيّة. ولٰكــن عندما نراجع كتاب (اللوامع الإلٰهيّة) نجد أنّ العلّامة الفاضل المقــداد بذل جهودًا مباركةً لتنزيه الأنبياء بشــكلٍ مبســوطٍ وبصورةٍ علميّةٍ رصينةٍ، وقام بتأويــل الآيات والنصوص القرآنيّة وتبيينها بحيث لا يرد طعنٌ وتنقيصٌ عليهم.

وقــد أورد العلامة الســيّوريّ خمس عشرة قصّةً مــن قصص الأنبياء المذكــورة في القــرآن الكريم، ابتــداءً من النــبيّ آدم إلى ســيّد الأنبياء

محمّد ﷺ، ثمّ استقصى الآيات الّتي يدلّ ظاهرها على ارتكاب معصيةٍ أو ذنبٍ أو خطإٍ من الأنبياء العظام، ويجيب عليها إجابةً شافيةً مقنعةً. على سبيل المثال يذكر الفاضل المقداد اثنتي عشرة آيةً من الآيات القرآنيّة الّتي تُوهِم بظاهرها الطعن في عصمة النبيّ الأعظم محمّدٍ ويجيب عليها ويؤوّلها تأويلًا صحيحًا. [المصدر السابق، ص 246] وهٰذه تعدّ من الميزات والخصائص المميّزة لهٰذا الكتاب.

16. من خصوصيّات هٰذا الكتاب أيضًا اعتماد العلّامة السيّوريّ على قواعد أصول الفقه في تأصيل المعتقدات الحقّة والردّ على المعتقدات المخالفة اعتمادًا كثيرًا، وهٰذه نقطةٌ مهمّةٌ علينا أن نأخذها بنظر الاعتبار. فهو يعدّ من المتكلّمين ممّن أتقنوا علم أصول الفقه واستخدموا القواعد الأصوليّة، فقد استطاع أن يجيب على الشبهات العَقَديّة والفكريّة إجابةً قويّةً مقنعةً، وهٰذا من ثمرات علم الأصول الّذي يمنح صاحبه قوّةً علميّةً ودقّةً عميقةً للردّ على الشبهات، بحيث يعتقد بعض الأعاظم بأنّ من أتقن علم أصول الفقه وتدرّب على استخدامه في إثبات المعتقدات الدينيّة، سوف يصير مجتهدًا في علم الكلام بحيث يقدر على ردّ الفرع إلى الأصل أو تطبيق الأصل على الفرع في المباحث العَقَديّة.

وبما أنّ الفاضل المقداد من تلاميذ الشهيد الأوّل ومن الّذين لهم إلمامٌ بعلم أصول الفقه، فقد اعتمد على القواعد الأصوليّة في الأبحاث العَقَديّة، خاصّةً في مبحث النسخ والبداء [المصدر السابق، ص 304]، وقد قام في ضوء القواعد الأصوليّة على نقد المذاهب الباطلة والآراء الفاسدة الموجودة عند اليهود والنصارى والمجوس والثنويّة وعبَدة الأصنام والمنجّمين وأهل الطبيعة بشكلٍ دقيقٍ وبطريقةٍ علميّةٍ رصينةٍ [المصدر السابق، ص 303]، فعلى سبيل المثال قاعدة

(تقديم الدليل العقليّ القطعيّ على الدليل الظنّيّ عند تعارضهما) من القواعد الأصوليّة الّتي يعتمد عليها الفاضل المقداد في الإجابة عن الإشكالات الواردة على عصمة الأنبياء. [ظ: المصدر السابق، ص 271]

17. بالنسبة إلى موضوع الإمامة فقد أحسَنَ العلّامة الفاضل المقداد في إقامة الدليل والبيان في إيضاح حقيقة الإمامة، فقد خصّص قرابة مئة صفحةٍ لموضوع الإمامة العامّة والخاصّة بشكلٍ عميقٍ ودقيقٍ، وينبغي أن يُدرّس هٰذا القسم بشكلٍ مستقلٍّ في الأوساط العلميّة، وهو من أفضل النصوص في مبحث الإمامة، قال ﵀:

«واعلم أنّ بحث الإمامة مبنيٌّ على خمسة مطالب وهي: ما، وهل، وكيف، ولِمَ، ومَن. الأوّل: ما الإمامة؟ والثاني: هل الإمام يكون موجودًا دائمًا أو في بعض الأوقات؟ الثالث: لِمَ وجبت الإمامة؟ وهو البحث عن العلّة الغائيّة لوجودها. الرابع: كيف الإمام؟ وهو بحثٌ عمّا ينبغي أن يكون عليه الإمام من الصفات. الخامس: مَن هو الإمام؟ وهو البحث عن تعيّنه في كلّ زمانٍ» [المصدر السابق، ص 320].

وقد أثبت العلّامة السيّوريّ أنّ أمير المؤمنين عليًّا أفضل الخلق بعد رسول الله ﷺ عن طريقين:

1. طريق النصوص القرآنيّة والروائيّة.

2. طريق الأفضليّة.

ويقسّم الفضائل إلى ثلاثة أقسام: النفسانيّة، البدنيّة، الخارجيّة. وهٰذا التقسيم للفضائل من إبداعات العلّامة الفاضل المقداد وهو تقسيمٌ رائعٌ ومعقولٌ.

الفضائل النفسانيّة كالسبق إلى الإيمان، والعلم، والعفّة، والشجاعة، والزهد، والسخاء، والحلم، وشرف الخُلق وحسنه، والطهارة من الذنوب، والإخبار بالمغيّبات، وظهور المعجز عنه كقلع باب خيبر. ويأتي بأدلّةٍ وشواهد على أنّ الإمام عليًّا عليه السلام هو الأمثل والأفضل في كلّ هٰذه الفضائل والكمالات النفسانيّة على سائر الناس. وأمّا الفضائل البدنيّة كالعبادة والجهاد في سبيل الله، فالإمام عليٌّ هو الأفضل فيهما، والفضائل الخارجيّة كالنسب الشريف ومصاهرته لرسول الله بزواجه من سيّدة نساء العالمين، والأولاد الأشراف الّذين لم يكن لأحدٍ من الصحابة مثلهم كالحسن والحسين والسجّاد والباقر والصادق وغيرهم من الأئمّة الطاهرين عليهم السلام. [ظ: المصدر السابق، ص 386]

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، دار الفكر، 1399 ش.

2. المجلسيّ، محمّدباقر، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، الطبعة الثانية، 1403هـ.

3. جمال الدين مقداد بن عبد الله الأسديّ السيّوريّ الحلّي، اللوامع الإلٰهيّة في المباحث الكلاميّة، تحقيق آية الله الشهيد السيّد محمّدعلي القاضي الطباطبائيّ، قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلاميّ، الطبعة الثانية، 1422 هـ.

4. التميميّ الآمديّ، عبد الواحد بن محمّد، تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، المصحّح: درايتي، مصطفى، قمّ، مكتب الإعلام الإسلاميّ، الطبعة الأولى، 1407 هـ.

5. الحرّ العامليّ، أمل الآمل، طبع النجف، 1358 ش.

6. الموسويّ الخوانساريّ، محمّدباقر، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، بيروت، الدار الإسلاميّة، الطبعة الأولى، 1411 هـ.

7. المامقانيّ، عبد الله، تنقيح المقال، قمّ، دار مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، 1424 هـ، الطبعة الأولى.

8. القمّيّ، عبّاس، الكُنى والألقاب، طهران، مكتبة الصدر.

9. عمر رضا كحّالة، معجم المؤلّفين، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1957 م.

التكنولوجيا موجبٌ كافٍ للسعادة: شبهةٌ وردودٌ

د. محمد علي أردكان

الخلاصة

هل نحن بحاجةٍ إلى العقيدة في عصرنا عصر التكنولوجيا وتطوّر العلوم البشريّة المحيّر للعقول؟ وهل يستطيع الإنسان فعلًا أن يكتفي بالتكنولوجيا والتطوّرات الحديثة عنصرًا يخلق له السعادة والراحة، ويضع العقيدة أو الدين والمذهب جانبًا؟ وهل يمكن حذف العقيدة من الحياة أساسًا؟ تحاول هٰذه المقالة الإجابة عن هٰذه الأسئلة. وعند إجابتنا عن ذٰلك عبر المنهج التوصيفيّ والتحليليّ، نرى أنّ العقيدة لها دورٌ محوريٌّ وأساسيٌّ في هوية الإنسان وحياته، وليس هٰذا فحسب بل تتضاعف حاجة كلّ شخصٍ من أبناء البشر إلى العقيدة كلّما واكب التطوّر العلميّ. ويمكن القول إنّ الوصول إلى السعادة

الحقيقية والأبديّة لا يمكن إلّا بالتزوّد من العقيدة الصحيحة والعمل في ضوئها. أضف إلى ذٰلك أنّ تصوّر الحياة في عصر التكنولوجيا والإفادة من معطياتها لا يمكن دون الالتزام العمليّ بخلفياتها الفكريّة والعقديّة، ومن هنا تتبلور محوريّة العقيدة وأهمّيّتها من أجل الإفادة المعقولة والمنضبطة من نتاجات العلوم البشريّة.

المفردات الدلاليّة: العقيدة، عصر التكنولوجيا، السعادة، المعنويّة، الإنسان.

المقدّمة

من أوجد الإنسان وسائر المخلوقات في العالم؟ وما هي علاقته مع خالقه وموجده؟ ما هو الهدف من خلق الإنسان؟ ولماذا يعيش الإنسان في هٰذه الدنيا المحفوفة بالبلايا والمحن؟ ما هو الطريق إلى السعادة؟ وماذا سيحدث بعد موت الإنسان ومغادرته هٰذه الحياة؟ هل يستوي الناس بعد مماتهم فتكون عاقبة المؤمنين والملاحدة واحدةً؟ أجل، هناك الكثير من الأسئلة يمكن أن تطرح أمام أيّ إنسانٍ طيلة حياته القصيرة. ويعدّ هاجس هٰذه الأسئلة نماذج من الأسئلة البنيويّة الّتي تراود الإنسان منذ نعومة أظفاره إلى آخر لحظات عمره. ومن البعيد جدًّا أن تغيب عن ذهن الإنسان ولم يتأمّل ويهتم فيها أو لم تخطر بباله ولو لمرّةٍ واحدةٍ في حياته. إنّ الإجابة عن أسئلةٍ كهٰذه مهمّةٌ للغاية بغضّ النظر عن الدين أو المذهب الّذي يعتنقه المرء، وإنّ نتائجها ستؤثّر في طبيعة حياته وكيفيّة سلوكه على الصعيدين الفرديّ والاجتماعيّ؛ ولهٰذا السبب يمكن القول إنّ الإنسان لم يعش ولن يعيش - بل لا يمكنه العيش - دون العقيدة، أجل فإنّ حياة الإنسان مملوءةٌ بالمعتقدات، ولا

يمكن أن تخلو منها. ومن هنا يظهر أنّ الأسـئلة الأساسيّة في حياة كلّ إنسانٍ بحاجةٍ إلى أجوبةٍ مقنعةٍ ومنطقيّةٍ، سواءٌ كانت عن شعورٍ ووعيٍ أو لا، وسواءٌ عاش الإنســان في العصر الحجري أو في عصر التكنولوجيا، وحتّى في عصر التطوّرات العلميّة المدهشة.

وربّما يُتصوّر أنّنا لسنا بحاجةٍ إلى العقيدة في عصر التكنولوجيا والعولمة، ويمكننا تلبية كلّ الحاجات عبر الاسـتعانة بالنتاجات التقنيّة وما توصّلت إليه العلوم الطبيعيّـة حديثًا. ويبدو أنّ جذور هٰـذا التصوّر غير الصحيح انبثقـت منذ عـصر النهضة الأوروبيّة والتحـوّل الفكريّ الشـامل وتأثير الاكتشـافات والاختراعات في العلوم الطبيعيّة، وانكفاء الفكر الفلسـفيّ والعقليّ وضمـوره في برهةٍ من الزمـن [See: Copleston, A History of Philosophy, V.3, ch18]. وتجدر الإشارة إلى أنّ ظهور وانتشار الإسمانيّة أو الاسميّة (أصالة التسمية = Nominalism)، وإنكار الكلّيّات [المنطقيّة] في القرن الرابع عشر وما تلاه، وكذٰلك ظهور أشـخاصٍ تجريبيـين (Empiricists) كديفد هيوم (David Hume)، وبروز التيّارات الإنسـانيّة (Humanism)، وغضّ الطرف عن المسائل الإلٰهيّة، وعدم الاهتمام بمسائل ما وراء الطبيعة، والتوجّه صوب التحرّر المفرط؛ أسهم في انحسار الدور الأساسيّ للعقيدة في عصر التكنولوجيا. أضف إلى ذٰلـك دور المذهب التجريبيّ المفرط الّذي عُرِف بالمذهب الوضعي (Positivism)، الّذي عدّ المفاهيم الاسـتنتاجيّة للعلوم مفاهيم غير علميّةٍ وليست ذات معنًى. فاعتقد أوغوسـت كونت (Auguste Comte) بالمذهب الوضعيّ بعد تقسـيمه الفكر البـشريّ إلى ثلاث مراحـل، وهي: الدينيّة والفلسفيّة والعلميّة (الوضعيّة) وتبنّى شريعة عبادة الإنسان! ولا ننسى الدور الّذي لعبـه المذهب البراجماتيّ في هٰذا المضمـار. والنتيجة هي عدم بقاء أيّ

مجالٍ للدين والعقيدة مع هٰذه الرؤية الحسّيّة والتجريبيّة المفرطة. هٰذا الاتّجاه بمراتبه المختلفة سارٍ في تاريخ الفكر الفلسفيّ الغربيّ، ويُنشر يومًا بعد يومٍ في المراكز العلميّة العالميّة. تركّز هٰذه المقالة على محوريّة العقيدة في عصر التكنولوجيا من خلال بيان المقصود من أهمّ المفردات الدلاليّة، أي العقيدة والتكنولوجيا، ومن ثمّ بيان علاقة عصر التكنولوجيا بالعقيدة، وضرورة العقيدة ومحوريّتها في هٰذا العصر.

العقيدة

إنّ كلمة "عقيدة" مأخوذةٌ من الـ (عَقْد)، وهو نقيض الحلّ [ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 309] بمعنى الإحكام والجزم دون شكٍّ. ويقال فيما يجب الاعتقاد به، فالْعَقِيدَةُ مَا يَدِينُ الْإنسان بِهِ، وَلَهُ (عَقِيدَةٌ) حَسَنَةٌ يعني سَالِمَةٌ مِنَ الشَّكّ [الفيّوميّ، المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعيّ، ج 2، ص 421] وأمّا المقصود من العقيدة بمعناها العامّ في هٰذا المقال عبارةٌ عمّا يلزم قبوله وتصديقه بحكم الذهن الجازم، وبدون شكٍّ على أساس الأدلّة الصحيحة، فتخرج العقيدة الباطلة من هٰذا التعريف.

ماهيّة التكنولوجيا

لقد جرّب التاريخ الفلسفة الغربيّة بوصفها مرحلةً جديدةً بعد فترة القرون الوسطى والتحوّل الفكريّ الشامل في أوربّا، وشاهد تحوّلًا عظيمًا بعد أفول العقلانيّة التجريديّة من جانبٍ وتطوّر العلوم التجريبيّة والمنهج التجريبيّ من جانبٍ آخر. فاهتمّ الإنسان في عصر الحداثة بتسخير الطبيعة إلى أقصى حدٍّ خدمةً للإنسان وطموحاته في عالم الطبيعة، وهو يرى أنّ إعادة النظر والفكر في كيفيّة استخدام الطبيعة تساعده كثيرًا في حلّ الشدائد

والمشـــاكل. فلا بدّ من التعرّض إلى الطبيعة [Heidegger, The Question Concerning Technology and Other Essays, p14-16] ، بحيـــث تصلح لخدمة آمال البشر؛ لأنّ الإنسان هو محور الخلق وأفضله. فهو دائمًا يبحث عن علل الظواهر المادّيّة، ويغفل عن غاياتها الحقيقيّة. يرى الإنسان المعاصر التكنولوجيا منقذًا يسلك به إلى المدينة الفاضلة.

لقد أثّرت التكنولوجيا تأثيرًا هامًّا وملفتًـــا للنظر بما تمتاز به من تطوّرٍ آنيٍّ وتقدّمٍ هائلٍ وسريعٍ، لا على أفكار الإنسان ومعارفه فقط، بل وعلى ميوله ونزعاته أيضًا، فيلاحظ الإنســـان أنّ التكنولوجيا توسّـــعت بشكلٍ يؤدّي إلى إضعاف دور العقيدة أحيانًا وتقليل أهمّيّتها في حياته. [ظ: أ. وارم العـــيد وبرج بوعريريـــج، البعد الثقافيّ للعولمة وأثره على الهويّة الثقافيّة للشـــباب العربيّ / الشـــباب الجامعيّ الجزائريّ نموذجًا، ص 9_25]

فتحوّلت التكنولوجيا في الواقع إلى بوصلةٍ يتحرّك الإنســـان وفق ما تشير له، وهي ما يحدّد له منهج حياته ويدير طبيعة سلوكه الفرديّ والاجتماعيّ.

وربّمـــا أدّى هٰذا التأثير التكنولوجيّ في فترةٍ من تاريخ الفكر الفلســـفيّ الغربيّ إلى انحســـار دور العقيدة بصورةٍ عامّةٍ، وتغييب مكانة الدين في حياة الإنســـان لا ســـيّما في العالم الغربيّ. إذن يهمّنا دراســـة ماهيّة التكنولوجيا والمقصود منها هنا باعتبارهـــا أهمّ المفردات الدلاليّة في هٰذه المقالة، فدعونا أوّلًا نبيّن قصدنا من (التكنولوجيا) بصورةٍ أوضح:

عـــرّف العلماء مفردة التكنولوجيا تعاريف متنوعةً وقام بعضهم بتبويبها [ظ: سيدمحمد اعرابى و حسين منتى، استراتژى تكنولوژى، ص 32 - 34؛ George, Religion and Technology in the 21st Century: Faith in the E-World: Faith in e-world, p3-7؛ Ellul, The technological system, p23-34] ولٰكن ليس من الضروريّ أن نستعرض التعاريف

الموجودة وندرس أجزاء كلّ تعريفٍ لهٰذه المفردة. هٰذه المفردة كسائر المفردات الحديثة والمشابهة لها مثل التجدّد [Foucault, Politics,Philosophy, Culture, p34] لم يقصــد منها معنًى واحدٌ ومتّفقٌ عليه، ولٰكــن نبيّن ما قصدناه منها في هٰذه المقالة بعد التعريف اللغويّ. التكنولوجيا (Technology) في اللغة مركّبٌ من مفردتين في اليونانيّة وهما بمعنى المهارة و بمعنى العلم والمعرفة. وفي معرض بياننا لمعنى التكنولوجيا الاصطلاحيّ يمكن تعريفها بعد إمعان النظر في أجزاء كلّ من تعاريف التكنولوجيا المتعــدّدة، والالتفات إلى التحوّلات المفهوميّة لهٰذه المفردة في القرون الأخــيرة، وكذٰلك النظر إلى نتاجات هٰذه الظاهرة في العصر الحديث فنعرّف التكنولوجيا بمجموعةٍ منظّمةٍ ومنسجمةٍ من الآلات والمهــارات والمعلومات والأفعال الّتي يمكن أن تقع في طور الاســتجابة إلى حاجــات البشر وتلبيتها، وذٰلك من خــلال إدارة الطبيعة وتغييرها لصالح الإنسان. وقد أشارت التعاريف الموجودة للتكنولوجيا إلى بعضٍ من مؤلّفات تعريفنا. وسنبحث جذور الاختلاف في تعريف التكنولوجيا في مجال فلسفة التكنولوجيا، ويمكن التعرّف عليها من خلال دراســة آثار هايدغر ودون آيدي وغيرهم ممّن تطرّقوا لذٰلك.

وفي ضــوء تعريفنا المختار للتكنولوجيا، يمكن تقســيمها إلى ما يمثّل له بأدواتٍ عصريّــةٍ ومتطوّرةٍ كالهواتف الذكيّة والحاســبات ومختلف الأجهزة الكهربائيّة أو ما شــابه ذٰلك. وعندما تطلق التكنولوجيــا عادةً يتداعى إلى الذهن هٰذا القســم، وإلى ما هو أعمّ منه بحيث يمكن أن يعدّ البحث التقنيّ عن الأساليب والمناهج الحديثة في مجال التربية والتعليم والسياسة والاقتصاد وعلــم الإدارة وغيرها نماذج للقســم الثاني، وهو مقصــود الكتاب في هٰذه المقالة. ويبقى علينا الاعتراف بأنّ التقنية الحديثة باتت تحيط بجميع شــؤون الحياة الإنسانيّة، وتستحوذ على كلّ تفاصيلها.

خصائص التكنولوجيا

من منّا لم يجرّب بعـض الآثار الضارّة للتكنولوجيا في العصر الحاضر، أو لم يتعرّض إلى مخاطرها، أو لم يسـمع بها على الأقلّ؟! رغم أنّنا لا ننكر بعض فوائدها ومنافعها الظاهريّة على الصعيدين الكيفيّ والكمّيّ؛ إذ أصبحت من اللوازم الّتي لا يمكن أن تنفكّ عن حياة البشر اليوميّة، ولا بدّ من الاعتراف بأنّ تقدّم البشر العلميّ في بعض المجالات وفّر له خير فرصةٍ لاستخدامها على نطاقٍ واسـعٍ في مسير سعادته. أجل، يبقى الكلام في نجاح الإنسان العصريّ في تحقيق آماله المعنويّة بحاجةٍ إلى تحقيقٍ ودراسـةٍ. لقد اتّفق علماء الإسلام والغرب على الاعتراف بآثار التكنولوجيا السـلبيّة في شتّى المجالات، سواءٌ ما تعلّق منها بالأخلاق أو الثقافة أو البيئة أو الاقتصاد أو السياسـة أو غير ذٰلك، وحذّروا البشريّة من الوقوع في مستنقعها ومهالكها! أجل فإنّ للتقنية الحديثة رؤيتهـا الكونيّة الخاصّة، وليس من الصحيح أن نتصوّر أنّها محايدةٌ تنظر إلى الأشياء والقضايا بتجريديّةٍ خالصةٍ. [رفيق، مخاطر العولمة على الهويّة الثقافيّة للعالم الإسلامي، ص5_16]

وهنا سنسـلّط الضوء على طبيعة الخطورة الذاتيّـة للتكنولوجيا؛ لغرض التمهيـد للوصول إلى نتيجة البحث في هٰذه المقالـة، وأيضاً من أجل تبيين ضرورة العقيـدة في عصر التكنولوجيا وأهمّيّتهـا، وأمّا الحديث عن طبيعة علاقة الدين بالتكنولوجيـا والتقنية الحديثة، فتحتاج إلى بحثٍ مسـتقلٍّ. وجديرٌ بالذكـر أنّنا نبحـث التكنولوجيا بمصداقها الحـاليّ، وندع الملفّ مفتوحًا للبحث عن ماهيّـة التكنولوجيا المطلوبة، وإمكانها الذاتيّ والوقوعيّ أو عدمه؛ ولذٰلـك بعد غضّ النظر عن بعض منافع التكنولوجيا الظاهرة في العصر الحاليّ، سنشير إلى بعض النتائج السيّئة لعصر التكنولوجيا، وهي:

1. ضيق الوقت وتقلّص الفرصة الكافية: إنّ الإنسان المعاصر وفي عصر التكنولوجيا ليس لديه فرصةٌ كافيةٌ للتأمّل والتفكّر في أهمّ مسائل حياته، وفي الواقع بدأت العلاقات الإنسانيّة تتعقّد منذ القرون الماضية وحتّى العصر الحالي، بحيث يُعدّ الوصول إلى الهدوء الفكريّ جنّةً مفقودةً وكبريتًا أحمر وأملًا بعيدًا غير متوقّع الحصول، حتّى لو تضاعف التطوّر التكنولوجيّ ألف مرّةٍ.

2. ضعف المهارات اللازمة لمواجهة الصراعات المحتدمة والتحدّيات المعاصرة: على الرغم من تنمية وسائط التواصل الاجتماعيّ وتطوّرها يومًا بعد يومٍ، وخلافًا للتوقّع العامّ، لم تُحلّ ولم تتضاءل مشاكل البشر وعقباته الاجتماعيّة والأخلاقيّة والثقافيّة و...، وليس هٰذا فحسب، بل ازدادت وتعمّقت وتعقّدت المعضلات والصعوبات واحتار الإنسان العصريّ في حياته اليوميّة، وصار يعجز عن توفير القدرات اللازمة للمواجهة المعقولة والصحيحة للصراعات والتحدّيات المحتدمة والوقوف أمامها. ومن هٰذا المنطلق، لم يشهد التاريخ الاجتماعيّ المعاصر توقّفًا عن إحصاء الخسائر والأضرار البشريّة كالانتحار والكآبة والقتل والطلاق وغيرها على الرغم من التطوّر العصريّ للتكنولوجيا، بل تزايد عددها في العصور المتأخّرة.

3. جموح الرغبة في التغيير والتنوّع: إنّ بلوغ الإنسان مرحلة التحكّم في الطبيعة وتسخيرها، ونجاحه نجاحًا باهرًا في هٰذا الإطار، قد طغى على أبعادٍ حياتيّةٍ مختلفةٍ في مسيرته، بحيث غيّر ذٰلك الكثير من سلوكه ومنهجه الحياتيّ بشكلٍ غير متوقّعٍ، وهٰذه المزايا الّتي رافقت القفزة الصناعيّة والعلميّة والتجريبيّة المهمّة والكبيرة أثّرت وبشكلٍ كبيرٍ على حدود المعارف البشريّة وطبيعتها، بل استحوذت على مساحةٍ كبيرةٍ ومهمّةٍ من تفكيره، حتّى ساقت الإنسان - وإن من دون شعورٍ أو قصدٍ - إلى مذاهب ومدارس فكريّةٍ

متنوّعـــةٍ. وفي ضوء هٰذه الرؤية يُعدّ كلّ ما هو جديدٌ ومتقدّمٌ ذا قيمةٍ، ويحظى بالأولويّة في اختياره وتوظيفه، ويفقد مـــا دون ذٰلك قدره. والدين والعقيدة ليسا مســـتثنيين من هٰذه القاعدة! فالإنســـان في العصر المتجدّد لا بدّ وأن يكون في حال التغيير الدائم؛ طالبًا لما هو جديدٌ، وراغبًا عن القديم.

4. الضعـــف في مجال الرؤية الكونيّة: بملاحظة عدم كون الرؤى الكونيّة الغربيّة إلٰهيّةً ومستلهمةً من المصادر الحقّة، نشاهد نشوء الكثير من المذاهب والمدارس الفكريّة من قبل التيّارات المختلفـــة الّتي يزداد عددها يومًا بعد آخـــر. فإنّ الكثير من المذاهب البشريّـــة - إن لم نقل كلّها - يعاني من المباني المعرفيّـــة والأنطلوجيّـــة والكلاميّة، ولا يبتني على المعرفـــة الصحيحة من الإنســـان وقيمه الأخلاقيّة و...؛ ولهٰذا السبب لا يفيد الإنسان ولا يزيده إلّا تحيّرًا وغيًّا وضلالًا. فليس من العجب أن يقع أمثال مونتني في تاريخ الفكر الغربيّ في مســـتنقع الشكّ، ويحاول الفلاسفة إنقاذ من أوقع نفسه في تهلكة الشكّ والنسبيّة خلال قرونٍ.

5. الاســـتقطاب الهادف للناس إلى الإنجازات العصريّة المحيّرة للعقول: على الرغم من وجود بعض النتائج السيئة للتكنولوجيا، يتحدّث البعض عن استخدامٍ هادفٍ للتكنولوجيا، ولٰكن مع أهدافها المحدّدة سلفًا واستخداماتها اليوميّة، فهي تسوق البشر نحو استخدامها، بحيث أصبح الكلام عن اختيار التكنولوجيا أو اســـتخدامها وفقًا للاحتياجات البشريّة ومقتضى الطبيعة، ومتلائمًا مع ثقافة الشـــعوب وعاداتها، وأخلاقيّات المجتمعات وقواعدها، أصبح شـــعارًا لا يرى النور في مقـــام العمل، ومن الصحيـــح أن نقول: «إنّ التكنولوجيا تغيّر الآداب، أو ببساطةٍ تتناسب مع أدبٍ خاصٍّ» [داورى اردكانى، ملاحظاتى در باب تكنيک، ص188].

وأخيرًا نؤكّد أن الاهتمام بخصائص عــصر التكنولوجيا ومميّزاته وتحليلها يساعدنا على فهمٍ أدقّ وتوضيحٍ أشمل لمكانة العقيدة الصحيحة في عصرنا هٰذا.

[للتعرّف على ميزاتٍ أخرى انظر: Waters, Modernity: Critical concepts, V.1, pXii-Xiii]

إضافــة إلى ذٰلك فإنّــه يمكننا الاطّــلاع على بعض المشــاكل الثقافيّة والاقتصاديّة والسياســيّة وغيرها بواســطة ذٰلك الاهتمــام، وعرض بعض المقترحات لحلّها وعلاجها.

محوريّة العقيدة في عصر التكنولوجيا

لا ريب في أنّ كلّ إنســانٍ يبحث عن ســعادته، ولا يألو جهدًا في ســبيل الحصول عليها. فإنّ نيل قمّــة الكمال ونهايته يعدّ من آمال البشر القديمة، ولٰكنّه اتّخذ أشــكالًا ومصاديق متعدّدةً حسب ما تقرّره صفحات تاريخ فكر البشر، ويبدو أنّ عرض المصداق الحقيقيّ لســعادة الإنسان وتعريفها يكمن في تحليل ماهيّة الإنسان.

الإنســان لا يرضى دون شكٍّ بأن يُحسب في عداد الحيوانات أو النباتات، أو شــكلًا من أشــكال الجماد، ولو عُدَّ أكثرها تطوّرًا وتقدّمًا؛ لأنّ أفضليّة الإنسان تعود إلى خصوصيّة امتيازه عن سائر الأنواع، وهو التعقّل الّذي يُعدّ أهمّ مزايا نوع الإنسان. فلا محيص من البحث عن سرّ سعادة الإنسان وكماله في التعقّــل والالتزام بما يقتضيه، حتّى وإن حكــم العقل بعجزه عن إدراك بعض الحقائق ولزوم الالتجاء إلى حضن الوحي والرسالة. ولا شكّ أنّ دراسة هٰذا الموضوع تتطلّب مجالًا آخر وأوسع.

العقيدة وسعادة الإنسان

لو هبطت مكانة الإنسان في هٰذا العالم إلى مستوى حيوانٍ متطوّرٍ، ستكون الأصالة للتقدّم المادّيّ، ويقتصر التطوّر في ارتقاء البعد الحيوانيّ للإنسان، وسيغفل عن سائر الأبعاد الّتي لا تقلّ عن البعد الحيوانيّ أهمّيّةً وشرفًا. وفي هٰذه الحالة سيبذل الإنسان كلّ جهده ويصرف همّه وقدراته في متابعة هواه، ويسلك سبيل المنفعة المادّيّة وطلب الدنيا ونيل اللذّة والراحة والقدرة، وحتّى لو توفّرت له أكثر الإمكانيّات الترفيهيّة تقدّمًا فإنّه سيبقى يلهث وراء التنوّع الجامح. فلا يمكن الركون إلى الموارد المذكورة أعلاه للحصول على السعادة الحقيقيّة للإنسان؛ لأنّها ناظرةٌ إلى البعد الحيوانيّ للإنسان.

فالعلوم الحديثة ونتاجاتها لا تخدم الإنسان إلّا إذا سُخّرت لحصوله على ما يضمن سعادته الحقيقيّة. فالإنسان لا يستغني عن العقيدة كلّما تطوّر في البعد التكنولوجيّ، ويمكن الإشارة إلى ما هو أبعد من ذٰلك، وهو ضرورة لجوء الإنسان إلى العقيدة الصحيحة والراسخة؛ ليأمن من آثار التكنولوجيا المهدّمة والخطرة، الّتي توهم غنى الإنسان عن العقيدة أو التقليل من أهمّيّتها في هٰذا العصر، ومن مصاديق ذٰلك الطغيان الّذي أشير إليه في الأديان الإلٰهيّة.

[انظر: سورة العلق: 6 و7 نموذجًا]

يرى كاتب هٰذه المقالة ـ ويكرّر ما ذكره من جديدٍ ـ أنّ الاستفادة الصحيحة من نتاجات العلوم التجريبيّة ـ ولا سيما توظيفها في طريق الوصول إلى السعادة الأبديّة ـ مطلوبةٌ، بيد أنّه ليس من الصحيح التصوّر أنّ التكنولوجيا بوسعها أن توصل الإنسان إلى المقصود، وتغنيه عن العقيدة الصحيحة. إضافةً إلى ذٰلك يمكن التوظيف الصحيح للنتاجات العلميّة وفقًا للعقيدة الصحيحة، واستخدامها في طريق ارتقاء البعد الإنسانيّ وتطويره.

أصل تقدّم المصالح المعنويّة على المنافع المادّيّة

يمكن إضافة نكتةٍ تلعب دورًا هامًّا في تبيين المسألة وهي أصل تقدّم المصالح المعنويّة على المنافع المادّيّة، وتوضيح ذٰلك أنّه حينما يقع التزاحم بين المنافع المادّيّة والمعنويّة، ويقتضي الأمر وضع بعض المنافع جانبًا، مادّيّةً كانت أو معنويّةً، ومثال ذٰلك ما يبذله البعض من وسعٍ وجهدٍ لمضاعفة الربح المادّيّ، ويكون ذٰلك مزاحمًا ومنافيًا لكرامة الإنسان الّذي يعدّ اختصاص جزءٍ من الساعات اليوميّة للاشتغال بالأمور المعنويّة مانعًا من النشاط اليوميّ المستمرّ لجمع المزيد من المال أو القدرة أو الشهرة ، وعندما يقتنع بأنّ التأمّل والتفكّر في مجال العقيدة والاهتمام بها هي مصاديق الحالات المعنويّة، يقع التزاحم بينها وبين المصالح المادّيّة. وعليه فإنّ تقدّم المصالح المعنويّة على المنافع المادّيّة يقتضي اختصاص الوقت والمال الكافي لهٰذا المجال المعرفيّ، ولا سيّما في العصر التكنولوجيّ. وتتضاعف أهمّيّة هٰذه الرؤية بعد الالتفات إلى دور الأمور المعنويّة في تقدّم المصالح المادّيّة [سورة الأعراف: 96]. وهنا نوضّح مقصودنا من ذٰلك على النحو التالي:

إنّ حقيقة الإنسان هي نفسه وروحه [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 292 و293؛ سورة البقرة: 154؛ سورة آل عمران: 169؛ سورة السجدة: 11؛ سورة الأنعام: 93؛ المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 68، ص 265]، وكماله الحقيقيّ وما له من قيمةٍ ذاتيّةٍ هو الّذي يزيد حظّه الوجوديّ في المجموع [سورة الأعلى: 14؛ سورة الشمس: 9؛ سورة آل عمران: 130؛ سورة الجمعة: 10]. ويمكن اعتبار القرب إلى الكمال المطلق معيارًا لتشخيص كمال الإنسان الاختياريّ [الطوسيّ، مصباح المتهجّد وسلاح المتعبّد، ج 2، ص 850] ولسنا الآن بصدد تبيين مصداق السعادة الحقيقيّة، وهو القرب الإلٰهيّ عن طريق طاعة الله وعبوديّته، وما يسأله المعصومون عليهم السلام من الله ـ سبحانه وتعالى ـ خير شاهدٍ على ذٰلك [ابن طاووس، الإقبال بالأعمال الحسنة فيما

يُعمل مرّةً في السنة، ج 3، ص 337]، فالقرب إلى الله هو غاية سؤلهم [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 91، ص 148]. ولٰكن نؤكّد على نكتةٍ وهي أنّ إنسانيّة الإنسان وكماله الحقيقيّ وما يمتاز به عن سائر الأنواع هو رهن الأمور المعنويّة لا المادّيّة المحضة الفانية. وما يقرّب الإنسان إلى الله ـ سبحانه وتعالى ـ هو عالم المعنى، وما الحياة المادّيّة الّا مقدّمةٌ للحصول على ذٰلك العالم [راجع الروايات الواردة في باب الاستعانة بالدنيا على الآخرة: الكلينيّ، الكافي، ج 9، ص 522 ـ 528]. فلو لم تؤدّ هٰذه الحياة دورها في إيصال الإنسان إلى ما خُلق لأجله فإنّه سيخسر، وستفقد حياته قيمتها الحقيقيّة.

فالأصل والمحور في هٰذه الحياة هو تقدّم المصالح المعنويّة على المنافع المادّيّة، ويمكن العثور على قواعد هٰذا الأصل في النصوص الدينيّة أيضًا. يقول الله ـ سبحانه تعالى ـ في محكم كتابه: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [سورة النساء: 141]، وكذٰلك قوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِين﴾ [سورة المنافقون: 8]. توضيح ذٰلك أنّه إذا ما تعرّضت عزّة الأمّة الإسلاميّة وعظمتها للخطر بواسطة العلاقة الاقتصادية مع دولةٍ معيّنةٍ، فيلزم الحذر من هٰذه العلاقة أو قطعها. وبهٰذا المنوال يمكن الاستغناء عن بعض النتاجات التكنولوجيّة لغرض الحفاظ على العزّة الإسلاميّة واستقلال المجتمع الإسلاميّ. ففي الرؤية الإسلاميّة تعدّ الحياة المادّيّة مقدّمةً للآخرة، والمنافع المادّيّة آلةً لتحقّق المصالح المعنويّة. فالمال والثروة ليسا هدفًا، بل هما وسيلةٌ تعين الإنسان على سلوك طريق سعادته وإنسانيّته. فلو وقع التزاحم بينهما يلزم تقديم الأمور المعنويّة. [ظ: مصباح يزدي، اخلاق در قرآن، ج 3، ص 49 و50]

وبالإضافة إلى ما سبق، تتبيّن محوريّة العقيدة في عصر التكنولوجيا من خلال النقاط التالية:

1. أنّ العلوم التجريبيّة والتكنولوجيا يمكنها الإجابة عن الأسئلة المتعلّقة ببعد "الكيف" فقط، دون بعد "اللم" (الأسئلة المتعلقة بلمَ). وتوضيح ذٰلك أنّه ليس من شأن العلوم التجريبيّة أن تقوم بدراسة الإنسان من أين جاء ولماذا يعيش وماذا يقصد من حياته؟ وإلى أين مصيره بعد الموت وماذا سيحدث في نهاية المطاف؟ ما هو الفرق الأساس بين الإنسان والحيوان المتطوّر؟ ولو فرضنا أنّ العلوم التجريبيّة تتصدّى للإجابة عن الأسئلة أعلاه وتبيّن اللميّة، فإنّها لا تقدر على حلّ المسائل البنيويّة أعلاه استنادًا إلى العوامل المادّيّة فقط. فلا بدّ لكلّ إنسانٍ من الإجابة المقنِعة عن مثل هٰذه الأسئلة حتّى لو عاش في عصر التكنولوجيا. ولا شكّ أنّ هٰذه الأجوبة لا تُنال إلّا من خلال متابعة العقيدة الصحيحة ومن ضمنها الاعتقاد بما وراء الطبيعة. وهٰذا يعني محوريّة العقيدة في عصر التكنولوجيا.

2. يجرّب الإنسان في القرن الحادي والعشرين فترة الظلم وقتل الأبرياء بطرقٍ وحشيّةٍ وحيوانيّةٍ متنوّعةٍ، وبسبب إدارة التكنولوجيا غير الصحيحة وقع الإنسان في المهالك ودوّامة العنف والدمار، ورغم ذٰلك كلّه يمكن الوقوف أمام العدوّ الحقيقيّ للإنسان بفضل العقيدة الصحيحة. لقد قعدت الذئاب الجائعة الشرسة مترصّدةً للعقيدة الصحيحة، ترصد غفلة الإنسان عن البرمجة الصحيحة في مسير كماله الحقيقيّ والأبديّ! لقد أخذت التكنولوجيا مع ما لها من نتاجاتٍ جذّابةٍ ومدهشةٍ فرصة التفكير من الإنسان المعاصر بحيث أضحى لا يجد فرصةً إلّا لنسخ الملفّات والمقاطع الصوتيّة والمرئيّة والنصوص المستلمة من هنا وهناك، وإعادة إرسالها إلى الآخرين بدون دراسةٍ لصحّتها وسقمها. أجل، لا مفرّ من أضرار التكنولوجيا الهالكة والكثيرة إلّا بواسطة العقيدة الصحيحة والتفكير الصائب.

3. يلزم الالتفات إلى أنّ ملازمة التكنولوجيا والتعلّق الشديد بها واستخدامها الخاطئ قد يؤدّي إلى العبثيّة؛ وذٰلك لأنّ الانغماس في بحر المعلومات المتلاطم يسلب الإنسان فرصة تمييز الصحيح عن غير الصحيح، ويفقده القدرة على التشخيص؛ وبسبب ذٰلك سيتعرّض بعد فترةٍ ليست بطويلةٍ لأزمة الهويّة والاغتراب والانزواء حتّى عن ذاته. وفي هٰذه الحالة يحسب حياته غيًّا وباطلًا من دون هدفٍ، ويواجه مشاكل عديدةً ومرهقةً لا تُطاق، ومن ذٰلك على سبيل المثال التفاقمات الأخلاقيّة والعنف والاعتداء والاتّجاه نحو مجموعاتٍ منحرفةٍ وإرهابيّةٍ، والابتلاء بالأمراض الروحيّة والانهزام والخيبة. فالتزوّد من العقيدة الصحيحة والتنعّم بها يحفظ الإنسان من الوقوع في هٰذه المآزق.

4. يمكن تقسيم حاجات الإنسان إلى قسمين هما الحاجة المادّيّة والحاجة المعنويّة. والتكنولوجيا ومعطياتها قادرةٌ على تلبية بعض الحاجات المادّيّة في عصرنا هٰذا، أو تتصدّى لسدّها في القريب العاجل، ولٰكن لا يسعها بمفردها توفير الكثير من حاجات الإنسان المعنويّة أو جميعها. فإنّ الشعور بالهدوء والسكينة والأمن على صعيدي الفرد والمجتمع، وامتلاك الفرصة بما فيه الكفاية للتفكير والتبصّر واستلام الأجوبة المقنعة للأسئلة البشريّة الأساسيّة، وأمل الحياة السعيدة، وتقلّص الإجرام والانحراف؛ كلّه متاحٌ بإدارة التكنولوجيا الصحيحة، وامتلاك المعتقدات السليمة المطابقة للواقع. ويلزم الانتباه إلى أنّ سُقّام العقيدة وقطّاع طريقها لا يتسكّعون دون مبالاةٍ، بل يسعون في عرقلة سير الإنسان والوقوف بوجه طريقه إلى الفوز والفلاح، باستخدام التكنولوجيا بعيدًا عن الأهداف الإنسانيّة والأخرويّة، ويشغلون الناس ويغرونهم بجمال المنتجات العصريّة، ولٰكنّ العقيدة من شأنها أن تعدّ أقوى قدرةٍ باطنيّةٍ رادعةٍ، وأشدّها تأثيرًا وتفاعلًا.

5. من الممكن أن تُحدّ وتضيق حرّيّة الإنسان في عمله أو تفكيره في بعض الظروف إثر استخدامه للتكنولوجيا؛ وذٰلك لأنّ التكنولوجيا ـ رغم فائدتها الكبرى ـ تلازم الأسس الفكريّة الخاصّة بالضرورة الناشئة بما يقتضيه عصر التجدّد. [ظ: شريح، الأسس البنيويّة لفكر الحداثة الغربيّة]

فالتصوّر الآليّ للتكنولوجيا وعدّها أداةً يمكن دراسة قيمتها من خلال كيفيّة استخدامها غير صحيحٍ. فالتكنولوجيا بمعناها العصريّ وعلى أساس ما وضّحناه في بدء مقالنا هٰذا ليس من قبيل سكّينٍ تستخدم استخدامًا حسنًا كقطع بعض الفواكه تارةً، وسيّئًا تارةً أخرى لقطع رقاب الأبرياء. [للاطّلاع على بعض الاستدلالات للدفاع عن هٰذه الرؤية ومناقشتها راجع: داوري أردكاني، ملاحظاتى در باب تكنيك، ص 195 ـ 199] في الحقيقة إنّ التكنولوجيا الصالحة للترويج الذاتيّ تشتمل على عقائد وأسسٍ وقيمٍ خاصّةٍ تحمّلها تدريجيًّا وبصورةٍ غير مباشرةٍ وغير محسوسةٍ على الفكر البشريّ وسلوكه، بحيث يحتاج ظهور آثار سيطرتها على الثقافات زمنًا طويلًا. فمن الضروريّ أن نتعامل مع نتاجات العلوم الحديثة معاملةً خاصّةً بمعنى أنّه يلزم مقارنة أبعادها كلّها، والوقوف أمام آثارها بكلّ جدٍّ واستماتةٍ.

نظرًا لما سبق؛ على الإنسان أن يسخّر التكنولوجيا ويطوّعها لخدمته وتحقيق مصالحه المادّيّة والمعنويّة بشكلٍ متّزنٍ، ولا يسمح لها أن تسلب إرادته وحماسه في تبنّي العقيدة الصحيحة والرغبة فيها والالتزام بما تقتضيه، فليس من شأن الإنسان أن يقلّل من منزلته وكرامته إلى مستوى قطعةٍ صغيرةٍ من جهازٍ تكنولوجيٍّ ويُقهر بها؛ لذا من الضروريّ الاهتمام بشكلٍ جدّيٍّ بالعقيدة؛ لأنّها تؤثر تأثيرًا كبيرًا على مصير الإنسان الأبديّ دون أدنى شكٍّ وريبٍ. وانطلاقًا من هٰذا لا بدّ من طلب الحقّ واقتفاء الطريق الصحيحة في

هٰذا المسير على أســاس الثروات المعرفيّة المكنونة في ضمير كلّ إنسانٍ لغرض الوصول إلى النتيجــة المتوخّاة. وجملة القول إنّ دخــول الجنّة الموعودة رهينٌ بالعقيدة الراسخة والعمل الصالح.

وأخيرًا نقول: لا يمكن الاســتغناء عن العقيــدة بحالٍ من الأحوال، ولا يوجد شيءٌ يســدّ مســدّها، وغاية ما يمكن النقاش فيه هــو كيف نوجد انســجامًا بين ما نعتقده ونؤمن به وبين الوسائل الحديثة لتلقّي المعلومات، فإنّ الإنســان كائنٌ يطلب الكمال فطريًّا، وطلب الكمال يتوقّف على معرفة الكمال، ولا يمكن معرفة الكمال إلّا من خلال البحث عن الرؤى الكونيّة، والأيديولوجيّات المتفرّعة عنها؛ ولذٰلك لا يوجد أيّ خيارٍ آخر للإنسان الباقي على فطرته الســليمة غير بحث قضيّة الدين والعقيدة الحقّة. وهنا نشــير إلى قضيّةٍ مهمّةٍ في هٰذا الصدد، وهي أنّ كلّ إنســانٍ مسؤولٌ على قدر ما أوتي من فهمٍ وقدرةٍ، وهو مســؤولٌ عن مصادر المعرفــة الّتي منحها له الله تعالى. ولا شــكّ أنّ الله يهدي الشخص الّذي يحثّ الخطى في البحث عن معرفة دينه، وهناك مصاديق تاريخيّةٌ كثيرةٌ لمــا نقول، ويمكن أن نجدها على مرّ الأزمان والعصور. [ظ: أردكان، ضرورة البحث عن الدين والعقيدة.. شبهةٌ وردودٌ، ص249 ـ 260]

النتيجة

يبحث الإنسان عن الحقيقة ويطلب السعادة فطريًّا، والعصر التكنولوجيّ مع ما له من ميزاتٍ وخصائص، وبغــضّ النظر عن الحكم في نجاحه في حلّ المعضلات الحياتيّة، لا يســعه بمفرده إيصال الإنســان إلى قصر الســعادة الأبديّــة. وبناءً على أصل تقدّم المصالح المعنويّــة على المنافع المادّيّة العابرة، وتوقّف الســعادة الحقيقيّــة والأبديّة على العقيدة الصحيحــة والعمل وفقًا

لهـــا، تتّضح أهمّيّة العقيدة وضرورتها ومحوريّتها في كلّ عصرٍ، ولا ســـيّما في عصر التكنولوجيا. ونظرًا لـــلأضرار الناتجة أحيانًا عن التكنولوجيا فيما إذا استُخدمت بشكلٍ غير صحيحٍ، وابتنائها على مبانٍ فلسفيّةٍ فاسدةٍ، وضرورة الإجابة عن الأسئلة الأساسيّة للبشر؛ لا يبقى مجالٌ للشكّ في محوريّة العقيدة في حياة الإنسان المعاصر.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

1. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات مع الشرح للمحقّق الطوسيّ، ج 2، نشر البلاغة، قم، 1375ش.

2. ابن طاووس، عليّ بن موسى، الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يُعمل مرّةً في السنة (ط ـ حديثة)، تحقيق: جواد قيومي أصفهاني، مكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، 1418 هـ.

3. ابن منظور، لسان العرب، ج 9، دار إحياء التراث العربيّ ومؤسّسة التاريخ العربيّ، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، 1419 هـ/ 1999 م.

4. أردكان، محمّدعلي، (ضرورة البحث عن الدين والعقيدة.. شبهةٌ وردودٌ)، مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، مجلة الدليل، العدد الأوّل، خريف 2017م.

5. اعرابى، سيد محمد و حسين منّتى، استراتژى تكنولوژى، تهران، مهكامه، 1389 . ش.

6. أ. وارم العيد وبرج بوعريريج، (البعد الثقافيّ للعولمة وأثره على الهويّة الثقافيّة للشباب العربيّ / الشباب الجامعيّ الجزائريّ نموذجًا)، مجلّة جيل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، مركز جيل البحث العلميّ، العدد الثاني، ص 9 ـ 25، جوان 2014م.

7. داورى اردكانى، رضا، (ملاحظاتى در باب تكنيک)، فصلنامه‌ى "نامه فرهنگ"، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، تهران، عدد 32ـ33، 1378 هـ. ش.

8. رفيق، أبو بكر، (مخاطر العولمة على الهويّة الثقافيّة للعالم الإسلاميّ)، دراسات الجامعة الإسلاميّة العالميّة شيتاغونغ، المجلّد الرابع، 2007م.

9. شريح، محمّد عادل، الأسس البنيويّة لفكر الحداثة الغربيّة، دار الفكر، دمشق، 1429 هـ.

10. الطوسيّ، محمّد بن الحسن، مصباح المتهجّد وسلاح المتعبّد، مؤسّسة فقه الشيعة، بيروت، 1411 هـ.

11. الفيّوميّ، أحمد بن محمّد بن عليٍّ المقريّ، المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعيّ، مؤسّسة دار الهجرة، قمّ، 1414 هـ.

12. الكلينيّ، محمّد بن يعقوب بن إســحاق، الــكافي (ط ـ دار الحديث)، دار الحديث، قمّ، 1429 هـ.

13. المجلسي، محمّدباقر بن محمّدتقيّ، تحقيق جمعٍ من المحقّقين، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، 1403 هـ.

14. مصبــاح (يــزدى)، محمّدتقى، اخلاق در قــرآن، تحقيق و نگارش: محمدحســين اسكندرى، مؤسّسه‌ى آموزشى و پژوهشى امام خمينى ، قم، چاپ پنجم، 1391 هـ ش.

1. Copleston, Frederick C, A history of philosophy, New York: Doubleday, 1985.
2. Ellul, Jacques, the technological system, translated from French by Joachim Neugroschel, New York: Continuum, 1980. pp23 _ 34 .
3. George, Susan Ella, Religion and Technology in the 21st Century: Faith in the E_World: Faith in e_world, London, 2006.
4. Heidegger, Martin, The Question Concerning Technology and Other Essays, Garland Publishing, 1977.
5. Waters, Malcolm, Modernity: Critical concepts, London: ROUTLEDGE, 1998.

الخلاصة الإنجليزية

creedal backgrounds. In view of these facts, the idea of the pivotality and significance of creed is formed for the purpose of getting reasonable and meticulous benefit from the products of human sciences.

It goes without saying that man is always in search for the truth and is naively running behind happiness; so, the present age of technology, along with all its useful features and qualities and apart from deciding whether or not it succeeded to solve all life problems, cannot alone take man to eternal happiness.

In accordance with the primary rule of preferring the mental interests over the transitory material ones and the other primary rule that entails that to win the true and eternal happiness is conditional upon adopting a true creed and acting upon it, the significance, necessity, and centrality of creed in all ages are manifestly proven, especially in the current age of technology. On account of the damages occasionally arising from modern technology when used in the wrong way or for wrong purposes or based on corrupt philosophical grounds, and the necessity of giving adequate answers to people's structural questions, there is no doubt that creed plays a pivotal role in the lives of modern humans.

THE PIVOTALITY OF CREED IN THE AGE OF TECHNOLOGY

Dr. Muhammad Ali Ardakan

Summary

The essay gives answers to such questions as: Do we still need for creed in this age-the age of modern technology and mind–boggling development of human sciences?

Can technology and modern developments be sufficient for man to create happiness and rest for himself; and thus, put aside such things like creed, religion, and religious sect?

Is it principally possible to reduce creed to nothing in life?

The writer of the essay thus uses the descriptive–analytical approach while answering these questions and their likes. Hence, he proves that creed is seen to play a pivotal, vital, and basic role in recognizing man's true identity and life. Moreover, man's need for creed increases with the increase of his keeping up with the scientific development; and this matter includes all individuals of the human race without any exception. It is thus never inaccurate to say that the attainment of true and eternal felicity is possible only through nourishing oneself with sound creed and working according to it. Furthermore, life in the technological age and benefitting for technology cannot be imagined without practical commitment to life's intellectual and

his smartness and powerful desire for continuing on learning this field of knowledge; so, I, having promised him to respond to his request, saw smiles of happiness cover his face and heard words of appreciation coming out of his mouth. In fact, he is to me like a son that my soul, not my body, bore, since he had a great desire to acquaint himself with the mysteries of this superlative science and had been looking forward to be familiar with its most excellent particulars. I thus responded to his request and decided to write down this book, which I entitled: al-Lawami' al-Ilahiyyah fil-Mabahith al-Kalamiyyah, placing my confidence in the All-truth Lord and beseeching Him to guide me to the path of honesty. Thus, I divided the book into a number of lawami's."

smart students who was well-qualified for learning the rational sciences asked his mentor al-Sayyuri to write an all-comprehensive book that would contain all creedal topics and discuss them in the most accurate and masterful writing style. Responding to his smart student's request, the well-versed scholar al-Sayyuri started writing the book involved.

Mentioning the impetus and the incentive for writing his book, al-Fadil al-Miqdad wrote: "When reason and narration, and origin and branch, unanimously agreed on the greatness and magnificence of science in grandeur; and on the loftiness of its people in the sight of the Supreme Assembly and their high honor and reputation; it has been proven that tending to and acquiring science should be preferred to all deeds; hence, the higher and more precious the topic of science, the more preferable its learning. Theology, being one of these sciences, reveals the screens of the World of Omnipotence, gives a perfect idea about the Divine Royalty and the unseen features of Allah's Kingdom, distinguishes the rightly guided people from the straying ones, acquaints with the features of the Divinely chosen Messengers of Allah and Imams, and displays the manners of the happy and the wretched on the Resurrection Day. Scholars have compiled innumerable books on these topics and over-revised and over-commented on the issues related to these topics; therefore, I had the desire to compete with them in this field, aiming at seeking nearness to the Lord of Lords and winning His recompense and opulent rewards, through writing a book that comprises totally the best of the unique topics of the science involved and composing the most exact advantages expected from it. The thing that stirred up my determination was a request made by one whom I recognized

A REVIEW OF THE BOOK “AL-LAWAMI’ AL-ILAHIYYAH”

Dr. Mustafa Azizi

Summary

The book of “al-Lawami’ al-Ilahiyyah fil-Mabahith al-Kalamiyyah” was authored by Jamal al-Din Miqdad ibn Abdullah al-Asadi al-Sayyuri al-Hilli, famously known as al-Fadil al-Miqdad. This scholar, who died in AH ٨٢٦, was one of the students of the well-versed master scholar, Makki ibn Muhammad ibn Hamid al-Aamili al-Jizzini, who was martyred in the year AH ٧٨٦ and thus famously known as al-Shahid al-Awwal (meaning: the first martyr). The author took his surname, al-Sayyuri, from his hometown, Sayyur, that is situated in the district of Hillah in Iraq. The martyr Ayatollah Sayyid Muhammad Ali al-Qadhi al-Tabataba'i revised and wrote a commentary on the book involved.

The reason for writing this precious book was that its author al-Fadil al-Miqdad wanted to write down a complete course of researches on the topics of creed and theology and to uncover the secrets of these topics as profoundly and precisely as he could, adopting such a downrightly demonstrative approach that would comprise answers to all spurious arguments and questions posed on each particular of the creedal and theological issues.

It is understood from the introduction to the book that one of the author’s

constancy, and conviction that happen to man when he investigates a certain unknown issue and then successfully attains knowledge of it as it actually and really is; and the result will be that the knowledge attained is unremovable. For this reason, yaqeen is defined as the thing that is decisively known and is undoubtable.

In brief, yaqeen is the outcome of these six fundamental elements:

1. Belief in the purport of an issue, which is in the terminology of logic expressed as the proof that a subject holds its relevance.

2. A belief's being so fixedly stationed that it never fades away.

3. Belief in the applying of an issue to the reality.

4. Belief in the impossibility of refuting the issue ascertained.

5. Belief in the impossibility of the fading away of the latter belief.

6. Belief that certainty is attained in essence but not accidentally.

THIS ISSUE'S TERM: YAQEEN

Kadhim al –Maliki

Summary

Despite the big variety and divergence and differences of the definitions give to the Arabic word yaqeen (certainty or conviction), all these definitions agree unanimously on one meaning of this word. Those who define it as removal of doubt still commit to the fact that the attainment of yaqeen (certainty) and the removal of doubt must have been done by a certain way, such as consideration or evidencing. Thus, the attainment of certainty necessitates stability of understanding and constancy of judgment. By the same token, those who define it as the awareness of something that is obtained by a certain way such as consideration or evidencing acknowledge that doubt and ignorance that had existed before the process of evidencing (that led to the acquaintance with certainty) must have now been removed and eliminated; and this again proves that judgment is now constant, and understanding is now stable.

In terminology, yaqeen is an expression of the state of stability,

books, answering questions raised about this topic, refuting all spurious arguments and establishing centers and institutes specialized in creedal studies. Moreover, some of them even worked on supporting the mass media that are focused on creedal issues, such as magazines, newspapers, radio stations and space channels. Your journal is in fact the best example on this matter.

3. As believers, we believe for sure that scientific laws, the way the universe works and the universal laws are the very laws Allah the Almighty has decided for the universe. This is the very way Allah has chosen to show to His creatures how this universe works. He has thus helped us to understand this universe, achieve developments to our lifestyles and then attain certain recognition of Him. Definitely, there is not any kind of contradiction between Almighty Allah and science.

4. Despite the technical progress, the development in industry and the availability of many methods of physical and material luxury, humanity in the present day is still experiencing psychological anxiety and spiritual and mental unrests that are driving our youths to the bottomless abysses of introversion and depression. What is the solution? In fact, the solution to these problems lies in reinforcing and bolstering the creedal faith that is founded on reason and evidence.

THE ISSUE'S INTERVIEW

Summary

The Daleel Intellectual, doctrinal journal has made an interview with His Eminence Sheikh Sadiq Akhawan through which a number of questions were posed. Some of the answers of His Eminence the Sheikh are as follows:

1. Scholars have unanimously agreed that the value of any science followed the value of its subject; so, a science the subject of which is the most valuable of all subjects must be the most valuable of all sciences. Accordingly, the Divine knowledge must be the most valuable of all knowledges, because its subject is Allah the Almighty Who is unquestionably the most valuable of all subjects. That's why the Divine knowledge is the most superior and most required and significant of all knowledges. The Divine knowledge has also had the lion's share and occupied the largest area of the Holy Quran and all the effort–requiring activities of all of Allah's prophets and messengers-especially the Holy Prophet Muhammad (s)-and the Holy Imams from his progeny.

2. Thanks to Allah, all our referential authorities and principals of the religious seminaries are in the present day showing very much interest in the Divine knowledge through a big variety of activities, including writing

show that it is, in fact, two things that must be treated: one is the problem if the doctrinal emptiness, and the other is the problem of the ways to corruption. It has become clear too that there are three basic ways for how to face and fight these two problems. These three ways are: foundational development ways, Preventive protective ways, and treatment ways.

The same treatment ways have been classified in the treatment of doctrinal deviations into two basic methods, the first of which is the theoretical treatment; It is done by treating the causes that have led the corruption of beliefs to be so widespread intellectually and theoretically. The second is the practical treatment; It is done by treating the causes that have led the corruption of beliefs to be so widespread through practical steps and mechanisms to protect the true doctrine, and treat what has been corrupted and aberrated.

Doctrinal Aberrations .. a Discussion of reasons and the Mechanisms of Treatment

Sayyid Abdul Aziz Al-Safi

Summary

This article deals with the phenomenon of doctrinal aberration and shows the most important cognitive, psychological, or social reasons and justifications that are required and needed for its rise and spread.

The purpose of all that is to get to know a methodological treatment appropriate for those reasons and justifications, by trying to get to proved criteria and foundations of the true doctrine on the one hand, and by working to find theoretical and applicable ways and methods able to do away with the phenomenon of doctrinal deviation or limit its harms and bad consequences in our present-day life, on the other. This is the right beginning to diagnose and treat the problem of beliefs deviation.

It has been clear that doctrinal deviations have negative and dangerous consequences and effects appearing in different manifestations and forms whether in individuals or community; to be as symptoms and effects showing that those deviations have actually taken place.

It is important, before all, to diagnose the nature of doctrinal deviation, and

views and disturbance of the intellectual and social thinking.

The writer also gives some scientific and cultural advices and recommendations that are helpful to protect against and treat the problems originated by the relative knowledge, especially in academic centers. Such recommendations include necessary refreshing of the rational sciences, taking much more interest in teaching these sciences and graduating proficient and specialized scientific cadres and other cadres fully trained on the genuine rational culture by means of reforming the educational and cultural systems in the various religious and academic educational centers in order to develop the human societies.

first of which is about the unconditional relativity of the epistemological tools, which is the same widely known epistemological relativity, while the second class is about the most accurate way of understanding the texts, which is the same semantic relativity.

After that, the writer mentions the incentives that led the relativists to choose either the epistemological or the semantic relativities. On top of these incentive is ignorance or negligence of the absolute, primary rational principles.

The writer then moves to presenting the principles of the absolute knowledge and displaying its theme and reality in itself, proving that this absolute knowledge rests on the same intuitive and self-evident rational principles.

He then criticizes the principles of relative knowledge according to the logical and epistemological rules that have already been decided, thus proving that the relative knowledge, in addition to its being self-destructive, leads to nothing but skepticism and sophistication.

In details, the writer sheds light on the positive creedal outcomes of the absolute knowledge and the negative consequences of the relative knowledge.

At the end, the writer sums up the universal results concluded from the research, including establishing principles for the logical and epistemological rules, explaining the motives and attitudes of the advocates of both the absolute and the relative knowledge, the criticisms raised about the approach of the relativity of knowledge, warning against their negative effects on the creedal view, such as elimination of the creed, divergence of

KNOWLEDGE BETWEEN ABSOLUTENESS AND RELATIVITY AND ITS EFFECTS ON THE CREED

Dr. Ayman al-Misri

Summary

The essay touches on an elementary and serious issue that has its great impact on every man's view of the creed. This issue namely is the determination whether human knowledge is absolute or relative. In other words, it discusses the question whether we, human beings, are able to find out things as they actually are in reality or we cannot realize the total features of a thing; rather, we are only able to realize the apparent features the we can see but not as they really are.

In investigating the issues related to this thesis, the writer employs the demonstrative intellect approach; he thus first establishes the substantial principles on which he would rest in the judgment between the two opposite trends and then starts with exhibiting the various divisions of human knowledge in terms of their epistemological tools and their innately natural features in order, in a coming stage, to prove the various epistemological tools as serving as valid arguments and to point to the frame within which these tools act as valid arguments in the issue of revealing the reality of things.

The writer then classifies the relative knowledge into two classes; the

while the process of believing is founded on believing that our knowledge is accurate, it is both natural and necessary that the attitude of the demonstrative intellect to all creeds is the necessity of these creeds, in their origination and in the nature of their contents, being based on the criteria of the demonstrative rational practice.

In order to shed more light on this specific issue as swiftly as possible, the writer of the current study explained briefly what is meant by the theoretical creeds following in action the rational primaries in the criteria of their coming into being and in the nature of their contents. Naturally, this necessitates presenting a set of principles related to the rational primaries, the creeds and the theoretical construction. Hence, when principles are set, it becomes easy to understand the ideas as clearly as they are and it becomes accessible to see how the parts of objections are detached from one another after they have been arisen from either a shortcoming in the image formed about them or a flaw in the spontaneous principle of both their applicable examples and judgments.

reason in issues related to God have based their opposition on their denial of the idea that reason is capable of issuing true judgments absolutely. They thus claim that even the so-called rational primaries are not provably true except in the frame of the tangible things, while it is not known for sure, they believe, whether these primaries are applicable to such topics like God and His creational and administrative acts.

Conversely, those who accepted the primaries of the intellect as true rejected its judgments about further topics than these primaries; and this rejection is based either on their denial of the intellect being capable enough to trace back the hypothetical rational knowledge to the primary knowledge and their distrusting the attempts of others who tried to do so-as is shown in the words of some of them-or on the denial of the applicability of the rational primaries to all topics and existing things, as is shown in the words of others. Throughout centuries, the founders of the Demonstrative Intellect approach who presented it in its educational form have frequently pointed to this issue, but full acquaintance with the Demonstrative Intellect approach alone can solve all these disputes. Hence, not all rational practices can assure the accuracy of its results; rather, there are five types of rational practices, each of which has its own particular purpose. Amongst these five types, only the demonstrative practice is able to explain the regulations of the act of the intellect in a way that ensures the attainment of accurate knowledge when certain principles are present, or stresses on evasion of issuing any judgment when such principles are absent.

As a conclusion, it must be noted that inasmuch as the intellect, when practicing its demonstrative effort, aims at attaining accurate knowledge

THE ROLE OF RATIONAL ESSENTIALS IN THE CREEDAL CONSTRUCTION

Dr. Muhammad Nassir

Summary

The demonstrative intellect has always been introduced as the major, if not the one and only, source of constructing the creeds that are pertaining to God's existence, attributes and creational and lawmaking managing. Thus, many have regarded it as the basis of determining what they should believe in and what they should disbelieve in. On the other hand, there has always been dispute about the intellect's power to produce such beliefs; as some scholars refused to deem the intellect's power to be scientific and objective, they decided surveying this topic to be unscientific and rejected all beliefs arising therefrom, others replaced the intellect (totally or partially) with the narrated and transmitted material that is ascribed to the prophets and leaders of the Divine religions or with other materials that are known as direct bursting of knowledge due to the connection with God and rejected the creed's subordination to the evaluation and judgment of the intellect except within the primary fact, which they expressed as naturals.

It is obvious that those who oppose the absolute foundation of the creeds on

Effect of Illusion in the Doctrinal Vision

Sheikh Falah Al – Aabidi

Summary

Almighty Allah has made in man's nature many cognitive powers that help the self to recognize various subjects. One of these powers is the power of illusion, which helps man to recognize the partial meanings related to material things, and helps him in the judgment on them, and that judgment shall be right. However, the self would go beyond that to judge on abstract subjects, and its judgment here would be wrong, because it judges on abstract subjects according to what has been proved for material objects. In this study, we want to show the negative impact of this power on a doctrinal study; because the axis of such study is the unseen and pure world, which is theology, and how it can lead a researcher to make mistakes by attributing to Almighty Allah what is not appropriate to His majesty and sanctity.

and to prove through perusal whether intuitiveness can or cannot serve as valid argument and then to prove scope of its serving as valid argument. In order to unmask the truth about this issue, the writer has adopted the descriptive-analytic approach, through which he concluded the following point:

The Gnostic, intuitive knowledge essentially does not differ from the other kinds of knowledge that man can get through other ways, except in rank and means. This kind of knowledge being a valid argument is spontaneous, in the sense that it does not need other matters than itself. Also, it is not a special kind of knowledge, which entails that all people can get it and it can be easily transformed to the others, especially when it is subjected to a certain set of criteria.

As a final point, the writer proves manifestly that the intuitive knowledge's acting as valid argument in creedal issues are the twin of the rational and narrative knowledges, since there is not any sort of contradiction between the two.

The essence of Kasf (mystical unveiling) and its authority in proving of doctrinal questions between rejection and acceptance

Nawfal Benzekri

Summary

In its capacity as the basis on which the entirety of man's knowledge and actions are founded and as the means that defines man's progress in this worldly life and destiny in the Other World, creed plays the most vital role in man's life. In view of this fact, the investigations made for seeking the best ways that take to getting the creeds in their most accurate form have been characterized by utmost importance and sensitivity in the lives of human beings throughout their existence on this globe. Historically, some people sought to restrict these ways to the intellect, while others added the narrative heritage thereto.

As for intuitive knowledge, it has not been given much interest by theologians; and the reason might be traced back to a set of factors, like the ambiguity that usually covers up this kind of knowledge, the mixture between this kind of knowledge and illusions, which has been the reason for eliminating it from the circle of creeds that require very much clarity and certainty.

Consequently, as the writer of this essay deems, it has been necessary to probe the reality of intuitiveness and its relationship with the creedal issues;

THE DOCTRINE OF MONOTHEISM IN THE LIGHT OF THE PROBABILITY CALCULATION

Na'il al-Husseini

Summary

Everyone must someday have had to make a decision; so, he started thinking about that decision, thus putting before his eyes all the probabilities that may affect the decision. As a result of thinking, the final decision would be based on these accumulative probabilities. The totality of this process of thinking, which begins with amassing the parts and ends with making a final decision, is in mathematics termed as the probability calculation.

Before being one of the significant, precise and reason-based mathematical theories that has its own theorists, advocates and laws, the probability calculation theory is initially a traditional and rational theory that people usually use in their ordinary and daily activities, although they, of course, fail to pay attention to its mathematical applications.

The current essay is an attempt to make mathematics, represented by this important theory, exceed its ordinary engagement in man's life affairs and move to the aspect of creed in order to investigate and explore any possibility of employing the probability calculation theory for proving the existence and the unity of the Creator of the universe.

Summary

Creed generally and the creed of monotheism particularly are the most important issues that played the most vital role in the building of the epistemological system of human lives. This creed is responsible for sketching the map of man's progress and behavior; and on the light of it, man's view of the world is decided. Because of the great significance of creed, it is inevitable to seek it in such a way that assures decisiveness and certainty in their terminological concepts.

The writer of the essay attempts to make references to this issue through showing the definition and the different kinds of evidence in order to prove which of these kinds of evidence can lead to decisiveness and certainty in their particular senses. He also gives an adequate answer to the following critical questions: Why is it necessary to recognize the creed through certainty in its particular sense only rather than other ranks? What is the way that takes to certainty? What are the types of it? Having answered these questions, the writer focuses only on the types that are useful for proving the obligatory on the light of which the significance of evidence of inherence in argumentation, the method it helps us prove a creed and the fundaments that help us verify that creed. All these points are proven through the employment of the demonstrative and logical style, plus quoting some words of famous wise people and logicians when necessary.

The writer finally concludes that the evidence of inherence plays the most vital role in proving the creeds and even stands for the one and only evidence through which certainty in its particular sense is attained to prove the existence of the Necessary Existent God and some of His Majestic Attributes.

THE EVIDENCE OF INHERENCE AND SOME OF ITS APPLICABLE EXAMPLES IN THE FIELD OF CREEDAL ARGUMENTATION

Sa'd al-Ghari

Summary

Human beings have been exclusively endued with the blessing of intellect through which they can take hold of the true knowledges on whose light they can develop and attain self-perfections. However, these knowledges differ in the levels of endorsing, since some kinds of knowledge are advocated through preponderating the preferred side to the less preferred, while other kinds are advocated through the absence of any probability of the otherwise. Of this kind of advocation is termed as decisiveness on its basis all the epistemological principles are presented as the cornerstone of the other creeds and beliefs.

The faiths that create themselves in the human self are the products of introductions that differ from one person to another according to one's cultural backgrounds and the devices used in the issue. Through these devices, man can get a universal vision suitable to the power of these introductions, the scope of its control over one's self and the result expected therefrom. In this way, they serve as a basis on which one depends in one's practical behavior.

and demonstration, thus proving the scope of the accuracy of this image as well as its compatibility with the reality and man's naive nature.

The Humanism School holds a big number of theoretical setbacks, especially in the image it has given about man, which is in fact a defective, single-sided image that does not tend to all of man's existential aspects, the most important of which is the spiritual and divine aspect. Besides, the Humanism's image of man cannot guarantee worldly happiness of all human beings, because it lacks any supreme referential authority except expectations and fancies that naturally compete with and contradict with the multitudes of human societies and the plurality of human civilizations and cultures. Practically, humanism failed to extinguish the fires of wars; rather, it brought about more devastation and wider colonization of the other peoples and nations.

On the other hand, the accurate creedal format, through its demonstrative approach, seeks to hit on and explore the reality as an attempt to get a true image of man and, depending upon intellect and Divine revelations in their capacity as the most profuse source of knowledge, to treat all of man's existential aspects, since sound reason has proven the demonstrative approach to be valid argument.

On the strength of this fact, the map sketched by the creedal format for achieving man's happiness and self-perfection is utterly attuned with the truth and fully compatible with the reality more than any other map introduced by other schools or theories. It also materializes the true slogans raised by humanism in a way that is very much better than the way chosen by humanism itself, not to mention that humanism sometimes moves towards suppressing and crushing the ends at which it aims.

THIS ISSUE'S SPURIOUS ARGUMENT: CREED AND HUMANISM

Summary

Humanism is an intellectual school that emerged in the West in conjunction with the Western Renaissance. This school emphasizes on the pivotality of human beings rather than Allah, and calls for assuring man's this-worldly rather than the otherworldly happiness through depending totally on the human empirical intellect but not on the Divine revelations. Creed is the mental decisive judgment that proves itself for its holders to be demonstratively true. What is meant by creedal format is the intellectual system that is the outcome of the demonstrative approach, which stands for the argumentative method founded on the bases of structuralism.

The present essay deals with and then treats the problems that overcast the both theoretical and practical aspects of humanism's mistaken view of humanity. This view in fact leads to an identity crisis, negligence and overemphasis in dealing with human beings according to the rational approach. On the other hand, the essay gives a clear depiction of man's image according to the accurate creedal format that is based on structuralism





AL-DALEEL

03

مجلّةٌ فصليّةٌ فكريّةٌ تعنى بالدراسات والبحوث العقديّة تصدر عن مؤسّسة الدليل
التابعة للعتبة الحسينيّة المقدّسة - العدد الثالث، السنة الأولى، ربيع 2018

محور العدد: الإنسان والخالق (إثبات وجود الإله)



AL-DALEEL

العدد الثالث، السنة الأولى، ربيع 2018

03

مجلّةٌ فصليّةٌ فكريّةٌ تعنى بالدراسات والبحوث العقديّة

تصدر عن مؤسّسة الدليل التابعة للعتبة الحسينيّة المقدّسة

البريد الإلكترونيّ magazine@aldaleel-inst.com

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة

2265 لسنة 2017

CONTACT US:

Website: www.aldaleel-inst.com

Email: magazine@aldaleel-inst.com

Aldaleel.Inst

aldaleel_com

شروط النشر في المجلّة

1. تتبنّى المجلّة نشر الموضوعات ذات العلاقة بالبحوث الفكريّة العقديّة، الّتي تخضع للمعايير العلميّة، وتتوفّر فيها شروط النشر المعلن عنها في المجلّة.

2. تهتمّ المجلّة بمخاطبة الطبقة المثقّفة والمتخصّصين في العلوم العقديّة.

3. تعتمد المجلّة الحوار الهادف والهادئ القائم على أسسٍ علميّةٍ سليمةٍ وتدعو له.

4. لا ينشر في المجلّة أيّ موضوع يعتمد الخطاب الطائفيّ أو القوميّ، بل وكلّ ما فيه من إساءةٍ لشخصيّةٍ أو مؤسّسةٍ أو جماعةٍ.

5. تعرض البحوث والمقالات المقدّمة للنشر في المجلّة على محكّمين من ذوي الاختصاص؛ لبيان مدى موافقتها لشروط النشر المعمول بها في المجلّة، وصلاحيّتها للنشر، ويتمّ إشعار الكاتب بقبول البحث من عدمه أو تعديله وفقًا لتقارير المحكّمين.

6. لا تلتزم المجلّة بإعادة النتاجات المقدّمة للنشر إلى أصحابها، سواءٌ قبلت للنشر أم لم تقبل، كما لا تلتزم المجلّة بإبداء الأسباب الداعية لعدم نشر بحثٍ أو مقالٍ.

7. لا يجوز نشر البحث أو المقالة في مكانٍ آخر بعد نشرها في المجلّة إلّا بعد الحصول على إذنٍ كتبيٍّ من رئيس المؤسسة.

8. ترتيب البحوث في المجلّة يخضع لاعتباراتٍ فنّيّةٍ، ولا علاقة له بمكانة البحث وقيمته.

محتويات العدد

دراساتٌ:

أبوابٌ:

كلمة رئيس التحرير

د. علي شيخ

بعــد أن نجحت مجلّة الدليــل في العددين الأوّلين من دراســة موضوع الإنســان والعقيدة بشــكلٍ تفصيليٍّ ومعمّقٍ، مع تســليط الضوء على أغلب مــا يرتبط بهٰذا الملفّ من بحوثٍ معرفيّةٍ تلامــس حاجة المجتمع المعاصر، وإماطة اللثام عن بعض المسائل الجديدة الّتي تلبّي حاجات الإنسان الفكريّة بعيدًا عن محاولات التكرار لما كتب ســابقًا، جاء الدور لدراســة ملفٍّ بالغ الأهمّيّة في زماننا الحاضر ويرتبط بشكلٍ وثيقٍ بفلسفة الحياة والرؤية الكونيّة للإنســان، فكان عنوانه "الإنسان والخالق"، ووفقًا للخطّة الّتي رسمتها هيئة تحرير المجلّة، ولتغطية أهمّ المسائل الحسّاسة والجديدة المطروحة في الساحة الفكريّــة في العراق خصوصًا والعالم عمومًا؛ ارتأت أن تخصّص مجموعةً من الأعداد القادمة لهٰذا الملفّ إلى أن تســتوفى أهــمّ الموضوعات فيه. فالعنوان الأوّل الّذي سيتمّ تسليط الضوء عليه في هٰذا العدد يرتبط بدراسة أدلّة وجود الخالق وتحليلها، وبيان المناهج المعرفيّــة الصحيحة الّتي يمكن من خلالها دراسة هٰذه المسألة، وكلّ هٰذا من خلال المقالات والبحوث والأبواب العامّة.

ويرتبط بالحديث عن وجود المبدإ الأوّل مسـألةٌ مهمّةٌ تسلّط الضوء على جانبٍ من المعرفة الفطريّة للإنسان بخالقه، وهي طبيعة العلاقة بين الإنسان والخالق، فهناك مقاربةٌ تبحث عن نوع العلاقة بين الإنسان والخالق وكيفيّتها، وهل هي علاقة عبوديّةٍ وطاعةٍ وامتثالٍ، أو أنّها علاقةٌ إيمانيّةٌ تنظر إلى الخالق وكأنّه الأب السماويّ والإنسـان المؤمن هو الابن المطيع؟ ولفهم نوع العلاقة الصحيحة بين الإنسـان وخالقـه ينبغي فهم معنى كلٍّ من المقاربتين بشـكلٍ تفصيليٍّ، والفروق الأساسـيّة بينهما، والآثار المترتّبة على قبول أيّ نظريّةٍ من النظريّتين، والأهم من كل ذٰلك نوع العلاقة الّتي يرتضيها الخالق مع الإنسان.

الرأي الأوّل يرى أنّ العلاقة هي علاقة عبوديّةٍ وطاعةٍ وامتثالٍ، وتتلخّص هٰـذه العبوديّة في إظهار التذلّل والخضوع كمـا صرّح به بعض أرباب اللغة [الراغـب الأصفهانيّ، مفـردات في غريب القرآن، ص 319]. أمّـا حقيقة العبوديّة فهي بمعنى الخضوع والفقر والاحتياج السارية في أعماق الموجودات، وهي السمة التكوينيّة المتجسّدة في كلّ مخلوقات هٰذا العالم، وهي ما يُطلق عليها أحيانًا العبوديّة التكوينيّة، فكلّ شيءٍ في هٰذا الكون الفسيح خاضعٌ لخالقه يسبّحه، والإنسـان جزءٌ من هٰذا الكون، والتسـبيح والتنزيه هو نوعٌ من الخضوع والطاعة والعبوديّة ولٰكن بمعناها التكويـنيّ، ومن المحال تمرّد أيّ مخلوقٍ وتمنّعه على إرادة الخالق التكوينيّة الّتي أحاطت بالكون بأسره، من أبسـط مخلوقاته وأقلّها شأنًا، إلى أكرم مخلوقاته وهو الإنسان.

وعبّر القرآن الكريم عن هٰذه الحقيقة بتعبيراتٍ جميلةٍ وصريحةٍ في الكثير من آياته، منها قوله تعالى: ﴿تُسَـبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَـبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْـبِيحَهُمْ﴾ [سورة الإسراء: 44]، وهٰـذا التسـبيح حقيقيٌّ ويعني الخضـوع والعبوديّـة للخالق، يقول الطباطبائيّ بهٰذا الخصوص: «المراد بتسـبيحها حقيقة معنى التسـبيح دون

المعـنى المجازيّ الّذي هو دلالة وجود كلّ موجودٍ في السـماوات والأرض على أنّ له موجـدًا منزّهًا من كلّ نقصٍ متّصفًا بـكلّ كمالٍ، ودون عموم المجاز، وهو دلالة كلّ موجودٍ على تنزّهه - تعالى - إمّا بلسـان القال كالعقلاء، وإمّا بلسـان الحال كغير العقلاء من الموجودات، وذٰلك لقـوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِن شَيْءٍ إِلَّا يُسَـبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰكِن لَا تَفْقَهُونَ تَسْـبِيحَهُمْ﴾، إذ استدرك أنّهم لا يفقهون تسبيحهم، ولو كان المراد بتسبيحهم دلالة وجودهم على وجوده، وهي قيام الحجّة على الناس بوجودهم، أو كان المراد تسـبيحهم وتحميدهم بلسان الحال، وذٰلك ممّا يفقهه الناس؛ لم يكن للاسـتدراك معنًى، فتسبيح ما في السماوات والأرض تسـبيحٌ ونطقٌ بالتنزيه بحقيقة معنى الكلمة، وإن كنّا لا نفقهه» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 19، ص 144]. والآية الأكثر صراحةً في التأكيد على عبوديّة كلّ المخلوقات لخالقها ومفيض وجودها قوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَنْ فِي السَّـمَاوَاتِ وَالأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمٰنِ عَبْدًا﴾ [سورة مريم: 93] فالقرآن يؤكّـد لنا في هٰذه الآيات أنّ كلّ المخلوقات ومنها الإنسـان هم عباد الله من حيث علاقتها التكوينيّة به، وهٰذا اللون من العبوديّة والاستسلام والخضوع يسمّى عبوديّةً تكوينيّةً أو خضوعًا تكوينيًّا.

كما أنّ هناك نـوعًا آخر من العبوديّة وهو المعنى الّذي نقصده في كلامنا، وهي العبودية الّتي يرتبط بها الإنسـان بخالقه بإرادته واختياره؛ لكونه كائنًا عاقلًا مدركًا يملك إرادةً وقدرةً على الاختيار، فهو يسـتطيع الارتباط بخالقه وعبادته وامتثال أوامره، كما يستطيع أن يتمرّد على كلّ ذٰلك، وهٰذه العبوديّة الّتي يختارها الإنسان هي عبوديّةٌ اختياريّةٌ ناشئةٌ من الشعور المعرفيّ والعقليّ بضرورة شـكر المنعم وإطاعة من وهب له الوجود والحيـاة، والاعتقاد بأنّ الوصايا والتشريعات الّتي أمر بها الخالق الحكيم هي لمصلحة الإنسان، وأنّها تهديه إلى طريق كماله المنشـود، وحبّ الكمال أمرٌ فطريٌّ لدى الإنسـان،

فهٰذه العبوديّة بالحقيقة هي مرقاةٌ في سير الإنسان التكامليّ، وهي أتمّ نوعٍ من العلاقة يمكن تصوّرها بين الإنسان وخالقه، سيّما إذا كانت بإخلاصٍ وإيمانٍ ومعرفةٍ، فحقيقة علاقة عبوديّة الإنسـان لخالقـه تتمثّل في انتظام وتطابق إرادة الإنسـان المخلوق مع إرادة الخالق، فالإنسان مملوكٌ لخالقه، لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًّا ولا موتًا ولا حياةً ولا نشورًا، بل كلّها بيد من خلقه كما نبّه على ذٰلك قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾ [سورة الفرقان: 3]. فيجب عليه أن يخضع لمشيئة خالقه ويمارس الحياة؛ ليكون بهٰذا الخضوع عبدًا للخالق.

وكذٰلك يرتكز مفهوم العبوديّة والخضوع للخالق على أسسٍ وقواعد نفسيّةٍ تمنح فكرة العبوديّة حياةً وحيويّةً، وشـعورًا وجدانيًّا مؤثّرًا يدفع الإنسان إلى التعلّق والارتباط بخالقه، وينتهي بـه المطاف إلى حبّ خالقه بكلّ وجوده، فتكون عبوديّته قائمةً في نفسـه على أساس الحبّ الخالص لمعبوده؛ لأنّه يرى فيه منتهى الكمال والغاية، وإن كان منشأ هٰذا الحب أحيانًا العاطفة والشوق، بل واللذّة، بيدَ أنّه في الوقت نفسـه نابعٌ من معرفةٍ عقليّةٍ ترشده إلى ضرورة التعلّق الشـديد بخالقه؛ لأنّه الموجود الكامل الّذي يجذب كلّ موجودٍ ناقصٍ إليه، والإنسـان ينجذب فطريًّا ـ عقليًّا ـ إلى الكمال، وهٰذا الانجذاب قد يكون هو الحبّ الحقيقيّ والكامل والمطلوب الّذي أشار إليه ـ تعالى ـ في قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [سورة البقرة: 165].

أمّا النظريّة الثانية فهي علاقة البنوّة والأبوّة بين الإنسـان وخالقه، وهٰذه النظريّـة تتبنّاها الديانة المسـيحيّة الّتي ترى في الخالـق أبًا للمؤمنين بالمعنى المجازيّ، فيُدعى الخالق أبًا في المسـيحيّة، وعلاقة الإنسان بخالقه هي علاقة الابن بأبيه، وهي اللفظة الّتي تستعمل في بداية كلّ صلاةٍ عندهم «أبانا الّذي في

السماوات» [إنجيل متّى، 6 : 9]. وإنّ هٰذه العلاقة تسير في اتّجاهين: الأوّل أبوّة الخالق للبشر بالخلق، والثاني أبوّته للمؤمنين بالنعمة، فقد خلق الله الإنسان مشابهًا لطبيعته ـ حسب قولهم ـ حتّى تتحقّق بنوّته لخالقه، ولٰكنّ الخطيئة وقفت حائلًا دون تحقيق هٰذه الغاية، فكانت أبوّة الخالق للإنسان بالنعمة والإيمان، فيُعدّ المؤمنون أبناء الخالق بمعنًى خاصٍّ بهم دون غيرهم، وهٰذه العلاقة ليست بحسب الطبيعة، ولٰكنّها بالنعمة حسب تفسيراتهم. ولٰكن يمكن فهم طبيعة هٰذه العلاقة بمعناها المجازيّ من خلال كلمات المسيح في الأناجيل الّتي بين أيدينا، وإنّها تعني التبعيّة والعمل بمقتضى إرادة الخالق وتعاليمه، فالشيطان أب الأشرار كما ذكره كاتب إنجيل يوحنّا نقلًا على لسان عيسى المسيح في محاورةٍ مع بعض علماء اليهود، إذ قال لهم: «الحقّ الحقّ أقول لكم: إنّ كلّ من يعمل الخطيّة هو عبدٌ للخطيّة... أجابوا وقالوا له: أبونا هو إبراهيم، قال لهم يسوع: لو كنتم أولاد إبراهيم، لكنتم تعملون أعمال إبراهيم ... أنتم من أبٍ هو إبليس، وشهوات أبيكم تريدون أن تعملوا» [إنجيل يوحنّا، 8: 34_44]، ومن كلمات المسيح عليه السلام يتّضح أنّ المراد من البنوّة والأبوّة هنا هو الاتّباع والانقياد والطاعة، وهي متطابقةٌ مع مفهوم العبوديّة كما أشرنا، وهناك بعض الأحاديث والروايات تشير إلى هٰذا المعنى، منها الحديث عن رسول الله حيث قال: «الخلق كلّهم عيال الله، فأحبّهم إلى الله ـ عزّ وجلّ ـ أنفعهم لعياله» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 96، ص 118]. وكذٰلك الحديث المرويّ عن الإمام الصادق : «قال الله عزّ وجلّ: الخلق عيالي، فأحبّهم إليّ ألطفهم وأسعاهم في حوائجهم» [الكلينيّ، الكافي، ج 2، ص 119]، فإذا كان الأمر كذٰلك فلا فرق بين النظريّتين من حيث الحقيقة والمعنى، وإن اختلفتا في التعبير عنها، فهما تتّفقان على أنّ العلاقة بين الإنسان وخالقه هي علاقة اتّباعٍ وخضوعٍ، وأنّ العبوديّة كما البنوّة المجازيّة تحقّق التحرّر الكامل باتّباعه لتعاليم خالقه وخضوعه له، وتُشعر الإنسان باكتمال إنسانيّته؛ لأنّه يتّجه إلى مصدر الخير والكمال.

ولٰكن تبقى هنا مسألةٌ وهي أنّ الإسلام نهى عن استعمال مصطلح الابن بحقّ الإنســان واصطلاح الأب على الخالق؛ مخافة الوقــوع في الشرك، ولما يورثه من لبسٍ ومعانٍ باطلةٍ، وينبغي الحذر من إطلاق هٰذه الألفاظ في بيان العلاقة بين الإنســان والخالق؛ لأنّها قد توقع الإنسان في المحظور لا سيّما ما يتعلّــق منها بتوحيد الله تعالى، وأنّه لم يتّخــذ صاحبةً ولا ولدًا، وإفراده في أســمائه وصفاته؛ إذ حقّ الله ـ تعالى ـ هــو أولى ما يراعى، ومن الضروريّ اجتناب ما يخدشــه، ويمكن القول إنّ الصحيــح هو منع قول هٰذه العبارة؛ لأنّها تعدّ من الكلام المحرّم الّذي نســب الله قائلــه إلى الكفر، قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِــيحُ ابْنُ اللهِ ذٰلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ﴾ [سورة التوبة: 30]، فإنّ كلّ البشر هم من خلق الخالق وهم عباده. وأخيرًا فإنّ علاقة العبوديّة الاختياريّة توسم بالجوهرة الّتي يفتخر بها الإنسان على ســائر المخلوقات، ومن خلالها يصل إلى أشرف الكمالات وأعلاها؛ لأنّها علاقة حــبٍّ واتّباعٍ وطاعةٍ وخضوعٍ وتكامــلٍ؛ ولهٰذا أوّل صفةٍ تُذكر للنبيّ الخاتــم محمّدٍ في الصلاة وهو أشرف الكائنات أنّه عبدُ الله.

وبنظرةٍ سريعةٍ في محتويات العدد يتّضح للقارئ الدقّة في انتخاب عناوين البحوث، وفي الوقت نفســه العمق في المحتوى، والســعي لاســتقصاء أهمّ المسائل العلميّة المرتبطة بالموضوع ودراســتها، فثمّة إشكاليّةٌ تقرّر محدوديّة جهاز الإدراك البشريّ، وعجزه عــن إدراك القضايا المطلقة واللامتناهية، ومن هنا فلا يمكن للعقل الإنســانيّ إدراك كُنه الخالق المطلق، مع أنّ العقل نفســه يحكم بوجوب معرفة الخالــق، إمّا من جهة وجوب شــكر المنعم أو غيرها. وارتأينا تخصيص بحثٍ لدراســة حقيقة المعرفة بالخالق بين الإمكان العقليّ والعجز البشريّ، وذٰلك من خلال التفكيك بين مراتب معرفة الخالق

الممكنة منها والمحالة؛ لرفع هٰذا التناقض الْبَدْوِيِّ في أحكام العقل، فمعرفة الخالق من البحوث المحوريّة في الرؤية الكونيّة الدينيّة؛ لأنّها تمثّل الأساس الّذي تقوم عليه جميع المعارف الاعتقاديّة الأُخرى، ومن هنا تُعدّ معرفة المبدإ الأعلى مبدأً لكلّ المعارف والاعتقادات الأخرى. وتأسيسًا على ذٰلك فإنّ مراتب المعرفة شدّة وضعفًا تنعكس بشكلٍ مباشرٍ على سائر اعتقادات الإنسان وسلوكيّاته وحياته في هٰذه النشأة، ولٰكنّ كلّ هٰذا يتوقّف أوّلًا على إثبات إمكانيّة المعرفة بالخالق، إذ تواجه هٰذه المعرفة إشكاليّة عجز الذهن البشريّ المتناهي المحدود بطبيعته عن معرفة الموجود اللامتناهي واللامحدود؛ إذ كيف للعقل القاصر المحدود ذاتًا استيعاب الحقيقة المطلقة وكيفيّة التمييز بين مراتب المعرفة والتفكيك بين دوائرها؟

كذٰلك أفردنا بحثًا خاصًّا عن حقيقة المعرفة الفطريّة بالله ونحو دلالتها على وجود الله، وبيان القيمة المعرفيّة لهٰذا النوع من المعرفة، والقراءات المختلفة في دلالتها في إثبات وجود الله عند المفكّرين الإسلاميّين والغربيّين، والإشكالات الموجّهة إليهم، ومحاولة فهم النصوص الدينيّة الدالّة على فطريّة الدين، لاسيما فطريّة التوحيد.

وما كنّا لنغفل في هٰذا العدد عن ضرورة دراسة الشبهات والآراء النافية لدور العقل في معرفة الإلٰه، لذا جعلناها ضمن أبواب مجلّتنا وتمّ تقييدها بدراسة آراء الفيلسوف عمانوئيل كانط؛ لأنّه يُعدّ من العلماء الّذين ركّزوا على مسألة المعرفة ونقدوا العقل النظريّ وعدّوه غير مجدٍ ولا فعّالٍ في معرفة الإلٰه. يرى كانط أنّ العقل المحض (الميتافيزيقيّ) عاجزٌ عن إثبات وجود الخالق، فلجأ إلى العقل العمليّ. كما تناولنا بالنقد العلميّ المنهج المعرفيّ عند كانط، وكذٰلك النقد الخاصّ لقراءة كانط الخاطئة لبراهين وجود الإلٰه. وهناك بحثٌ حول الأدلّة العقليّة على إثبات وجود الإلٰه: قراءةٌ في النصّ الدينيّ، الّتي

تناولت أمرين أساسـيّين، الأوّل التحرّي عن الأدلّة العقليّة المتعلّقة بإثبات وجود الله في النصوص الإسلاميّة، وتحديد هويّة تلك الأدلّة وماهيّتها، والثاني البحث في علاقة النصّ والعقل ومعرفة حدود تلك العلاقة ومدَياتها؛ والبحث في طبيعة العلاقة بين النصّ والعقل، واستعراض أبرز الآراء الواردة في تحديد طبيعة تلك العلاقة وماهيّتها، والكشف عن طبيعة الأدلّة الّتي ساقها النصّ لإثبات وجود الله، ومعرفة حجم استعانة النصّ بالعقل للبرهنة على وجود الخالق.

ولما يحظى به برهان النظم من اهتمامٍ كبيرٍ من قبل الفلاسفة وعلماء اللاهوت منذ زمنٍ قديمٍ؛ فإنّ الإجابة عن المعضلات الّتي تثار حوله لم تزل محلّ اهتمامٍ من قبل العلماء والباحثين في مجال فلسفة الدين والكلام الجديد، كالاستفهام حول ماهيّة مفهوم النظم، وأقسامه، وكيف يدلّ النظم على وجود الله تبارك وتعالى، وغيرها من التساؤلات؛ فسلّطنا الضوء على هٰذا الدليل من خلال دراسةٍ مستفيضةٍ باعتباره أحد البراهين المتقنة والمهمّة في إثبات وجود الله ـ تعالى ـ لدى الكثير من الناس، وهو يضرب بجذوره أعماق التاريخ لينافس عمر الإنسان، وتمّ التطرّق إلى بعض التقريرات عن هٰذا البرهان ومميّزاته، ودراسة وجهات النظر المختلفة لبعض المفكّرين الغربيّين حول برهان النظم ومناقشتها علميًّا.

ورأينا في موضوع ملفّ العدد فرصةً لدراسة مسألة الإلحاد في العصر الحديث، والبحث في الأسباب الحقيقيّة والواقعيّة لهٰذه المعضلة، وكذٰلك بيان آليّات معالجتها على نحوٍ مفصّلٍ ومستفيضٍ، وتوضيح كيفيّة تحوّل الاتّجاه المادّيّ في المجتمع الإنسانيّ من اتّجاهٍ ضئيلٍ محدودٍ، إلى منظومةٍ كاملةٍ واسعة الانتشار كان لها بالغ الأثر في تعزيز الموقف الإلحاديّ. وبالوقوف على الأسباب الحقيقيّة الّتي مكّنت المادّيّين من البروز، وأعانتهم على الانتشار،

والوسائل الّتي يستخدمونها لبسط أفكارهم المنحرفة، حاولنا وضع اليد على سبل العلاج والحلول الّتي يحتاجها مجتمعنا البشريّ لتخطّيها، وإنقاذ الإنسان المعاصر من أوهامها.

وبالرغم من إيماننا العميق بضرورة التأصيل لعقيدة الإيمان بوجود الخالق، وبيان ذٰلك بأدلّةٍ مختلفةٍ ومناهج متعدّدةٍ؛ كنّا ملتفتين إلى بعض الشبهات المطروحة بهٰذا الخصوص، ومنها ما يرتبط ببعض المناهج المعرفيّة كالمنهج التجريبيّ، وكيف أصبح طريقًا إلى الإلحاد ونفي وجود الخالق، وتمّ التأكيد في بحثٍ مستقلٍّ أنّ المنهج التجريبيّ المتبنّي للإلحاد ليس من شأنه من جهةٍ معرفيّةٍ مناقشة الأدلّة العقليّة والفلسفيّة الّتي اعتمدتها الاتّجاهات العقليّة والفلسفيّة أو معارضتها؛ إذ إنّ دائرة حجّيّة التجربة محدودةٌ بالأمور المحسوسة، فلها إثبات قانونٍ ما متعلّقٍ بأمرٍ حسّيٍّ، وليس لها إثبات ما هو خارجٌ عن دائرة الأمور المحسوسة أو نفيه؛ ولذا ومن باب هٰذا العجز التكوينيّ للتجربة حاول الملحدون استغلال هٰذا المنهج بما هو خارجٌ عن مقدور معرفتهم - خصوصًا أنّ بعضهم له تخصّصٌ فيزيائيٌّ أو أحيائيٌّ - ومناقشة تلك الأصول العقليّة والفلسفيّة وإسقاطها أو معارضتها؛ كي يتسنّى لهم بعد نقضها متابعة طريقتهم التجريبيّة لتفسير كيفيّة نشوء العالم، محاولين استعاضة فكرة وجود خالقٍ للعالم بفكرة التولّد الذاتيّ له، فكان لا بدّ من بيان أهمّ المباني والمرتكزات الفكريّة في أقوال التجريبيّين المشكّكين بأصول المباني التوحيديّة وتحليل هٰذه المباني وعرضها على الميزان المنطقيّ الصحيح، وبيان مقدار الخطإ في ملازمات مبانيهم، وهٰذا ما تمّ بحثه في شبهة العدد في المجلّة.

مقالاتٌ

معرفة الخالق بين الإمكان العقليّ والعجز البشريّ

د. صفاء الدين الخزرجي

الخلاصة

ثمّة إشـكاليّةٌ تقرّر محدوديّة جهاز الإدراك البـشريّ، وعجزه عن إدراك القضايا المطلقة واللامتناهية، ومن هنا فلا يمكن للعقل الإنسـانيّ إدراك حقيقـة الله المطلقة، مع أنّ العقل نفسـه يحكم بوجـوب معرفة الباري، إمّا من جهة وجوب شـكر المنعم أو غيرها. في هٰذا المقال نسـلّط الضوء على موضـوع المعرفة الإلٰهيّة بـين الإمكان العقليّ والعجـز البشريّ، وذٰلك من خلال التفكيك بين مراتب المعرفة الإلٰهيّة الممكنة منها والمحالة؛ لرفع هٰذا التناقض البَدْوِيّ في أحكام العقل.

المفردات الدلاليّة: معرفة الخالق، معرفـة وجود الواجب، معرفة الذات، معرفة الصفات، معرفة الفعل.

تمهيد

من البحوث المحوريّة في الرؤية الكونيّة الإسلاميّة مسألة "معرفة الله"؛ وذٰلك لأنّها تمثّل الأساس الّذي تقوم عليه جميع المعارف الاعتقاديّة الأخرى، كمسألة معرفة النبيّ ومعرفة الإمام ومعرفة المعاد وسائر ما يتفرّع على هٰذه الأصول من الفروع والتشريعات اللاحقه كالصلاة والصيام والحجّ ونحوها، ومن هنا تعدّ معرفة المبدإ الأعلى ـ سبحانه ـ مبدأً لكلّ المعارف والاعتقادات الأخرى، وهٰذا ما يؤكّده الحديث المرويّ عن الرسول الأكرم الّذي قال: «دعامة الدين وأساسه المعرفة بالله عزّ وجلّ» [المتقى الهنديّ، كنز العمال، ج 3، ص 381، ح 7047]، وكذٰلك ماورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أوّل الدين معرفته» [الرضيّ، نهج البلاغة، الخطبة 1]، وما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام: «لا ديانة إلّا بعد المعرفة» [الصدوق، التوحيد، ص 40، ح 2].

وتأسيسًا على ذٰلك فإنّ مراتب المعرفة شدّةً وضعفًا تنعكس بشكلٍ مباشرٍ على سائر اعتقادات الإنسان وسلوكيّاته وحياته في هٰذه النشأة، ومن خلاله يتقرّر حاله في النشأة الأخرى. ولٰكنّ كلّ ذٰلك يتوقّف أوّلًا على إثبات إمكانيّة المعرفة بالله سبحانه؛ إذ تواجه هٰذه المعرفة إشكاليّة عجز الذهن البشريّ المتناهي المحدود بطبيعته عن معرفة الموجود اللامتناهيّ واللامحدودّ، إذ كيف للعقل القاصر المحدود ذاتًا استيعاب الحقيقة المطلقة؟

يحاول هٰذا المقال الإجابة عن هٰذه الإشكاليّة من خلال التمييز بين مراتب المعرفة والتفكيك بين دوائرها، ثمّ يتمّ بعد ذٰلك التعرّض لما يترتّب على هٰذه المعرفة من بحوث نظير ضرورة المعرفة بالخالق وغيرها، وهٰذا ما يتمّ توضيحه ضمن النقاط التالية:

أوّلًا: إمكان معرفة الخالق

إنّ أهمّ مبحثٍ في المعارف الإلٰهيّة والعقديّة مسألة معرفة الخالق؛ لأنّه بمثابة حجر الزاوية لباقي البحوث، ولٰكنّ الملاحظ أنّ هٰذا البحث قليل التداول ـ عنوانًا ومضمونًا ـ في تراثنا الكلاميّ والعقديّ، إذ يتمّ التركيز غالبًا في الكتب الكلاميّة والعقديّة على عنوانين فقط: أحدهما "إثبات وجود الخالق أو المبدإ الأوّل أو الواجب"، والآخر عنوان "صفات الخالق"، في حين ثمّة عنوانان آخران من الضروريّ بحثهما في هٰذا المقام، بحيث تكون مجموع العناوين في معرفة الله أربعةً كالتالي:

1 ـ معرفة أصل وجود الخالق.

2 ـ معرفة حقيقته وكنهه.

3 ـ معرفة صفاته.

4 ـ معرفة أفعاله.

وهٰذه العناوين الأربعة عبارةٌ عن مراتب المعرفة الإلٰهيّة الّتي تجب دراستها بشكلٍ دقيقٍ ومنهجيٍّ في كتبنا الكلاميّة. وعلى كلّ حالٍ فنحن في مقام الإجابة عن الإشكاليّة السابقة، إذ يجب أن نميّز بين هٰذه المراتب بشكلٍ جيّدٍ؛ كي تتّضح المعرفة الممكنة من المعرفة المحالة.

المرتبة الأولى: معرفة أصل وجود الخالق

تعدّ معرفة وجوده ـ تعالى ـ من أهمّ البحوث في المعرفة الدينيّة؛ لما يمثّله هٰذا البحث من معتركٍ فكريٍّ مهمٍّ بين الإلٰهيّين والمادّيّين، فالمادّيّون أو الحسّيّون ينطلقون من معيارٍ واحدٍ لمعرفة الحقيقة، ألا وهو الحسّ والتجربة، ويحاولون إخضاع كلّ المعارف التصوريّة والتصديقيّة إلى ذٰلك،

ولمّا كان وجود الله ـ تعالى ـ غير خاضعٍ لهٰذا المعيار فتكون معرفته منعدمةً وغير ممكنةٍ طبقًا لهٰذه الرؤية.

وقد ناقش الإلٰهيّون هٰذه المقولة وفنّدوها بوجود أدواتٍ معرفيّةٍ أخرى غير الحسّ أهمّها العقل [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 64؛ سبحاني، نظريّة المعرفة، ص 138] الّذي على أساسه أثبتوا وجود الخالق بعدّة براهين، كبرهان النظم وبرهان الإمكان وبرهان الحدوث.

نعم، عدّ القرآن الكريم مسألة إثبات وجود الخالق أمرًا فطريًّا وضروريًّا يهتدي إليه الإنسان بالوجدان السليم والفطرة الصحيحة غير المشوّهة بالشبهات؛ ولذا لم يطرح القرآن الكريم مسألة إثبات وجود الخالق، وإنّما طرح مسألة الشرك وكيفيّة علاجها؛ لأنّها كانت تمثّل الإشكاليّة الأكثر تحدّيًا على مرّ الزمان باعتبارها الأقرب مأخذًا لوهم الإنسان وتخيّلاته آنذاك، وأمّا إثبات وجوده فقد عدّه أمرًا بدهيًّا وفطريًّا [المصدر السابق]، وهٰذا ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: 30]، وقوله تعالى أيضًا: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]، وقد رُوي عن رسول الله أنّه قال: «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة»، يعني على المعرفة بأنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ خالقه [الصدوق، التوحيد، ص 331]، كما رُوي عن الإمام الباقر في تفسير آية الميثاق السابقة قوله: «أخرج من ظهر آدم ذرّيّته إلى يوم القيامة فخرجوا كالذرّ، ولو لا ذٰلك لم يعرف أحدٌ ربّه» [الكلينيّ، أصول الكافي، ج 2، ص 13، ح 2]، وقال الإمام الصادق : «فثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيذكرونه، ولو لا ذٰلك لم يدر أحدٌ مَن خالقه ورازقه» [عليّ بن إبراهيم، تفسير القمّيّ، ج 1: 248].

والدليل على فطريّة هٰذه المعرفة هو الالتجاء التلقائيّ والعفويّ إليه ـ سبحانه ـ في حالات الاضطرار من غير سابق تفكيرٍ، ممّا يعني رجوع الإنسان إلى فطرته إذا زالت حجب الشكّ وانقشعت حجب الرين. قال تعالى: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ﴾ [سورة النحل: 53]، وقال تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 65] وبهٰذه المعرفة الفطريّة صرّح المحقّقون، قال الفيض الكاشانيّ: «إنّ التصديق بوجوده ـ تعالى ـ أمرٌ فطريٌّ؛ ولذا ترى الناس عند الوقوع في الأهوال وصعاب الأحوال يتوكّلون بحسب الحيلة على الله، ويتوجّهون توجّهًا غريزيًّا إلى مسبّب الأسباب ومسهّل الأُمور الصعاب، وإن لم يتفطّنوا لذٰلك» [الفيض الكاشانيّ، علم اليقين، 28].

إشكاليّة تصوّر الخالق

في ضوء أدوات المعرفة الحصوليّة القائمة على التصوّر والتصديق، تُطرح الإشكاليّة السابقة من خلال السؤال التالي: كيف يمكن أن نتصوّر الخالق في أذهاننا حتّى يتسنّى لنا التصديق به في نفوسنا وعقولنا؟

بيان ذٰلك: يريد الإنسان أن يؤمن بالخالق ويتعرّف عليه، ولٰكنّ أوّل استفهام يُطرح في هٰذا المجال هو: هل أنّ البشر قادرون على تصوّر الخالق لكي يؤمنوا به أو لا؟ إذ الاعتقاد والإيمان تصديقٌ، والتصديق فرع التصوّر، وإذا كان تصوّر الخالق غير ممكنٍ فسوف يكون التصديق والاعتقاد به غير ممكنٍ أيضًا.

وهنا يمكن أن يُستدلّ على عدم إمكانيّة تصوّر الخالق بأنّ تصوّر أيّ شيءٍ هو لونٌ من الإحاطة العلميّة به، والذات الإلٰهيّة لا يُحاط بها ذهنًا ولا خارجًا؛ لأنّ ذات البـاري مطلقةٌ لا يمكن أن ترد في الذهن عن طريق الحواسّ، وما

يـــرد إلى الذهن إنّما هو الأمـــر المحدود؛ وعليه فإنّ إثبـــات فكرة وجود إلٰهٍ خارجــةٌ عن قدرة الفكـــر البشريّ ولا إمكانيّة للحكم عليـــه نفيًا أو إثباتًا [انظر: الطباطبائيّ، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ (المتن مع تعليقة مطهّري)، ج 3، ص 355].

إذن هنـــا أمران، الأوّل أصل دعوى أنّ الخالق غير قابلٍ للتصوّر، والثاني الاستدلال على هٰذه الدعوى.

أمّـــا الجواب على أصل الدعوى فهو: قد ثبت في محلّه أنّ الذات المقدّســـة ليس لها ماهيّةٌ، ومهما كان المقصود بالماهيّة، فسواءٌ كان المقصود بها الحقيقة الّتي من شـــأنها أن تعقل كما هو مبنى مشهور المشّـــائين، أو كونها المفهوم الحاكي عن حدّ مرتبةٍ من مراتب الوجـــود كما عليه مبنى الحكمة المتعالية، فذاته المقدّسة وجودٌ خارجيٌّ محضٌ لا حدّ له؛ وعليه لا يمكن أن تأتي حقيقته إلى الذهن لتُدرك، نعم يمكن إدراك وجوده بالعرض لا بالذات، أي من حيث كونـــه محرّك العالم الّذي لا يتحرّك أو العلّـــة الأولى الّتي تنتهي إليها العلل، أو واجب الوجـــود الّذي يتوقّف عليه وجود الممكنـــات، وهٰذه لوازم وجوده المقدّس، فيُثبت العقل مفاهيم تصدُق على الذات المقدّسة، وهي ما يُعبّر عنها بالمفاهيم الثانية الفلسفيّة الّتي تحكي خصائص وجوده لا حقيقة وجوده، من قبيل مفهوم (الواجب) و(القدم) و(العلّيّـــة)، وهي مفاهيم انتزاعيّةٌ، لٰكنّ تصوّرنا للخالق ـ تعـــالى ـ مركّبٌ من أكثر من مفهـــومٍ من هٰذه المفاهيم، أو مركّبٌ من أحد هٰذه المفاهيـــم ومفهومٌ من جنس الماهيّات، نظير مفهوم (واجب الوجود) ومفهوم (العلّة الأولى) ومفهوم (خالق الكلّ) ومفهوم (الذات الأزليّة) ومفهوم (الكمال المطلق).

إذن نحـــن نتصوّر الخالق بعنوانٍ انتزاعيٍّ عامٍّ نظير (خالق الكلّ)، وهٰذا غير

مسألة معرفة كنه ذاته الّتي يستحيل معرفتها كما سيأتي، وعليه فإنّ الإشكاليّة المطروحـــة لا تتعلّق بهٰذه المرتبة من المعرفة، وهي معرفة أصل وجوده بل مثل هٰذه المعرفة ممكنةٌ ذاتًا، وإنّما تتعلّق بالمرتبة الثانية كما سيأتي الكلام عنها.

وأمّا الجواب على دليل المدّعى ـ أعني كون ذات الواجب ذاتاً مطلقةً وغير متناهيةٍ، بينما لا يســتطيع الذهن أن يتصوّر صــورةً مطلقةً وغير متناهيةٍ، فنقول أوّلًا إنّ معرفــة أصل وجود الخالق لا تتوقّف على تصوّر صفاته وكونه متناهيًا أم غير متناهٍ، واحــدًا أم كثيرًا وما إلى ذٰلك، بل هٰذه الأبحاث تحقّق بعد إثبات أصل وجــوده، ولٰكن للإجابة عن ذٰلك يمكــن القول إنّه يجب تحديد مفهوم المطلق أوّلًا، فنقول:

الإطلاق اســم مفعولٍ، يعني التحرّر من القيد، فمفهوم الإنسان بنفسه مفهومٌ مطلقٌ، ويعمّ دائرةً واسعةً ولٰكن ما أن نضيف إليه مفهوم (الأبيض) يكون مقيّدًا، ومفهوم (الإنســان الأبيض) يشمل قسمًا من الدائرة الأولى، ويصبــح دائرةً داخل الدائــرة الكبيرة، وإذا أضفنا مفهــوم (العالِم) وقلنا: (الإنســان الأبيض العالم) تتحدّد الدائرة الأولى، وهٰكذا تزداد تحديدًا كلّما ازدادت القيود.

من هنا يتّضح أنّنا ما لم نتصوّر المطلق لا يمكننا تصوّر المقيّد، فكلّ مقيّدٍ يتألّــف من اجتماع أكثر من مفهومٍ مطلــقٍ، وحقيقة كلّ مطلقٍ عبارة عن المقيّد بلا قيدٍ، أي مجرّد عدم وجــود القيد كافٍ لحصول الإطلاق للمفهوم.

[المصدر السابق، ص 355 ـ 360]

وهناك إشكاليّتان طرحهما بعض المفكّرين ثمّ ناقشوا فيهما ونحن نشير إليهما:

الإشكاليّة الأولى:

قـــد يقال إنّ الإطلاق في المفاهيم كمفهوم الإنســـان والأبيض وغيرها أمرٌ نسبيٌّ، فهٰذه المعاني والمفاهيم ذات محدوديّةٍ ذاتيّةٍ لا تتجاوزها، فمفهوم الإنسان ـ مثلًا ـ لا يشمل بالذات الشجرة، لٰكنّه مطلق بالنسبة لأفراده، وعليه فهٰذا المفهوم مطلقٌ من ناحيةٍ ومقيّدٌ من ناحيةٍ أخرى، لٰكنّ إطلاق ذات الحقّ ليس إطلاقًا نسبيًّا، ومن هنا لا يمكن قياسه على إطلاق الأشياء الأخرى.

الإشكاليّة الثانية:

إنّ إطـــلاق هٰذه المفاهيم إطـــلاقٌ مفهوميٌّ، إنّها جميعًـــا مجموعة مفاهيم ذهنيّةٍ، وهي مطلقةٌ بالنســـبة لصنفٍ غير محدودٍ من القيود المفهوميّة، لٰكنّ ذات الحقّ ليس من سنخ المفاهيم، وحينما نقول إنّ ذات الحقّ مطلقةٌ لا نعني أنّ ذات الحقّ هي أعمّ المفاهيـــم، وأنّ هٰذا المفهوم غير مقيّدٍ بأيّ قيدٍ، نظير مفهـــوم (الشيء)، بل نعني الإطلاق الوجوديّ، أي أنّ ذات الحقّ مطلقةٌ ولا حدّ لها في متن الواقع وظرف الخارج، فليس لها أيّ لونٍ من المحدوديّة المكانيّة والزمانيّة والإمكانيّة والماهويّة؛ وعليه فإنّ تصوّر المفاهيم المطلقة لا يدلّ على إمكان تصوّر المطلق الوجوديّ. [المصدر السابق، ص 355]

الجواب

إنّ حديثنا لا ينصبّ على أنّ إطلاق ذات الحقّ إطلاقٌ مفهوميٌّ، بل ينصبّ على كيفيّـــة تصورنا للإطلاق الوجوديّ لذات الحـــقّ في أذهاننا. إنّ تصوّر هٰذا الإطلاق لا يستلزم أن تكون واقعيّته منعكســـةً في الذهن أو أن يتّحد ذهننا بهٰذه الواقعية خارجًا، بل نتصوّر هٰذا الإطلاق بمعونة (النفي) بالشكل التالي: أن نتصوّر مفهوم (الوجود) المشـــترك، ثمّ نسلب عن ذات الحقّ مماثلته لسائر الموجودات في المحدوديّة وفي بعض الجهات الأخرى، وعلى هٰذا النحو نحصل في

أذهاننا على تصوّرٍ لذات الحقّ بوصفه وجودًا مطلقًا، وتصوّر اللامتناهي كذٰلك، فنفكّر مثلًا ونتساءل هل الفضاء متناهٍ أو غير متناهٍ؟ وهٰذا السؤال بذاته دليلٌ على أنّ في الذهن تصوّرًا عن اللامتناهي كما أنّ لديه تصوّرًا عن المتناهي، بينا إذا أراد الذهن تصوّر مصداق الفضاء اللامتناهي، أي أراد تجسيد اللامتناهي أمامه عندما يكون هٰذا الفضاء المجسّد ذهنيًّا غير متناهٍ واقعًا، فالأمر غير ممكنٍ، أمّا إذا تصوّر الذهن الفضاء المحدود، ثمّ تعقّل مفهوم الفضاء الكلّيّ ومفهوم المحدوديّة، ثمّ حمل مفهوم النفي والعدم على الفضاء المحدود، فسوف يكون ممكنًا ومعقولًا أن يتصوّر مفهوم الفضاء اللامحدود.

إنّ الذهن بغية إدراك وتصوّر الحقائق الّتي لا يستطيع إدراكها بشكلٍ مباشرٍ يتشبّث بهٰذه الوسائل، أي يتوفّر على تصوّرٍ معقولٍ وصحيحٍ غير مباشرٍ. [المصدر السابق، ص 362 ـ 364]

وخلاصة الكلام هو إمكان معرفة أصل وجوده ـ سبحانه ـ عقلًا، والعقل يحكم بوجوب معرفته من باب وجوب شكر المنعم أو نحو ذٰلك.

المرتبة الثانية: معرفة كنه الخالق وحقيقته

ذهب أكثر العلماء من الفلاسفة والحكماء والمتكلّمين من الإماميّة والمفسّرين والمحدّثين إلى امتناع هٰذا النوع من المعرفة، فالإنسان عاجزٌ عن اكتناه الذات الإلٰهيّة، سواءٌ عن طريق المعرفة العقليّة والبرهانيّة أو عن طريق المعرفه الحضوريّة والشهوديّة؛ لأنّه لا يعرف الخالق حقّ معرفته إلّا الخالق نفسه، فنهاية معرفة العارفين هو عجزهم عن المعرفة للذات، ومعرفتهم بالحقيقة أنّهم لا يعرفونه، فقد روي عن رسول الله أنّه قال: «إنّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، وإنّ الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه

أنتم» [انظر: الفيض الكاشانيّ، علم اليقين، 38 و39]، وهٰــذه المرتبة من العلم ممّا استأثر بها الخالق لنفسه ولم يطلع عليها أنبياءه وأولياءه وملائكته المقرّبين، وكلّ ما طرحه الفلاسفة والمتكلّمون والعرفاء من أدلّةٍ وبراهين وجهودٍ علميّةٍ كبيرةٍ في مجال المعرفة الإلٰهيّــة إنّما يدور في فلك المرتبة الأولى، أعني إثبات أصل وجوده ـ تعــالى ـ وليس اكتناه ذاته المقدّســة؛ فلا بدّ من التفكيك بين المرتبتين كما يشــير إليه قول أمير المؤمنين: «أعجزَ الأوهام أن تنال إلّا وجوده، وحجب العقول عن أن تتخيّل ذاته» [المجلسيّ، بحار الأنوار، 74: 381].

نعم، نُقل عن بعض المتكلّمين ـ بــل جمهورهم من غير الإماميّة ـ القول بإمكان معرفة حقيقته ســبحانه [انظر: المقداد السيوريّ، اللوامع الإلٰهيّة، ص 74؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 3: 222؛ جوادي آملي، التفســير الموضوعيّ للقرآن الكريم، 2: 35]؛ كما أنّ هٰذا هو لازم مذهب المجسّمة الّذين يقولون بتحديده من الجهات الستّ، وأنّ له مقدارًا وثقلًا وحيّزًا، ويقولون بإمكان معرفته في الدنيا ورؤيته في الآخرة، وكذٰلك المشبّهة الّذين شبّهوه بخلقه، فصارت معرفة ذاته عندهم ممكنةً، حتّى قيل إنّ التشــبيه من أحد عشر وجهًا، ككونه ـ تعالى ـ جسمًا وجوهرًا وذا أعضاءٍ وذا جهةٍ، وغيره من جهات التتشــبيه [انظر: ابن أبي الحديد، شرح نهــج البلاغة، 1: 294]، بل قال بعض متكلّمي المجسّمة إنّه ـ تعالى ـ مركّبٌ من أعضاءٍ على حروف المعجم [المصدر السابق 3: 227]، وأمّا عقيدة أهل البيت فهي قائمةٌ على غلق هٰذا الباب بالكلّيّة، بل اعتبار هٰذه المعرفة محالةً.

واستدلّ بعض المتكلّمين ممّن يرى إمكان معرفة الذات بأنّ وجوده ـ تعالى ـ معلومٌ، وهو نفس حقيقته، فتكون حقيقته معلومةً [انظر: المقداد الســيوريّ، اللوامع الإلٰهيّة، ص 74؛ جوادي آملي، التفســير الموضوعيّ للقرآن الكريم، 2: 35]. ونوقش فيه بأنّ الوجود المعلوم هو الزائد المقول عليه وعلى غيره بالتشكيك، لا ما هو نفس حقيقته [انظر: المقداد السيوريّ، اللوامع الإلٰهيّة، ص 74].

وهناك وجوهٌ أخرى للقول بإمكان معرفة الذات، وبعضها في الحقيقة شبهاتٌ حاول البعض طرحها نقضًا على مسألة العجز عن إدراك الذات، ونتعرّض لها باختصارٍ كالتالي:

1ـ أنّ موسى طلب رؤية الله ـ تعالى ـ ومعرفته: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة الأعراف: 143]، فيعلم من ذٰلك إمكان الرؤية، حيث طلب موسى ذٰلك. [انظر: جوادي آملي، التفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم، 2: 36]

الجواب:

أنّ القرآن نفى إمكان الرؤية بقوله ﴿لَنْ تَرَانِي﴾، ولمّا تجلى الربّ للجبل لم يطق موسى ذٰلك التجلّي فلم تتحقّق الرؤية بل تمّ نفي إمكانها، بدليل أنّ الله أوكل إمكان الرؤية للتجلّي للجبل بشرط أن يطيق ويتحمّل، لٰكنّ الجبل مع صلابته لم يطق هٰذا التجلّي وصار دكًّا، فكيف بموسى؟! فعُلم بذٰلك عدم إمكان الرؤية؛ فالآية تدلّ على امتناع الرؤية، والآية لا تشير إلى مسألة إمكان معرفة الذات.

2 ـ أنّ الرسول الأعظم وهو الإنسان الكامل قد بلغ إلى مقام ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ [سورة النجم: 9] بمعنى أنّه قد وصل إلى كنه الذات الربوبيّة. [انظر: جوادي آملي، التفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم، 2: 36]

الجواب:

أنّه لم يرد تفسير مقام ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ بمعنى اكتناه الذات الربوبيّة، كما أنّه لم يُنقل عن النبيّ ﷺ ادّعاؤه ذٰلك، وهو رغم بلوغه هٰذا المقام

العظيم إلّا أنّ المســـافة بينه وبين الذات الربوبيّة اللامتناهية تبقى مسافةً لا متناهية، فكما أنّ جبرائيل مع قربه لم يستطع أن يصل إلى ما وصل إليه النبيّ وقــال: «لو اقتربت أنملةً لاحترقت» فكذٰلك النبيّ ﷺ بالنســبة لله تعالى، فهناك فواصل ومسافاتٌ وجوديّةٌ بين الممكن والممكن (النبيّ وجبرائيل) وبين الممكن والواجب. [انظر: المصدر السابق]

3 ـ أنّ ثمّة مقولةً تقول: كلّ إنســان يــدرك الذات الربوبيّة لله ـ تعالى ـ بمقدار سعته الوجوديّة، وهٰذا يعني إمكان إدراك الذات. [انظر: المصدر السابق]

الجواب:

إن كان المــراد من هٰذه المقولة معرفــة الذات والصفات، فهو لا يعدو أن يكون خيــالًا صرفًا؛ لأنّ ذٰلك يبتني على افــتراض أنّ الخالق قابلٌ للمقدار والكمّ كالشــمس القابلة للمقدار، وكلّ شخصٍ يقتبس من نورها وشعاعها على حســب مقداره واستعداده؛ باعتبارها قابلةً للتجزئة والتحليل، بيد أنّ الأمر مختلفٌ في الذات الربوبيّة؛ فإنّها بســيطةٌ لا جــزء لها؛ لأنّه بمجرد أن نقــول إنّ العارف بالذات الإلٰهيّة عرفها بمقدار ســعته ومقداره فقد جزأناه سبحانه [انظر: المصدر السابق].

4 ـ أنّ برهــان الصدّيقين قائمٌ على التأمّل في حقيقة الوجود، ومن خلال ذٰلك يمكن إثبات الحقّ تعالى؛ ولذا يمكن الوصول إلى كنه الذات المقدّســة. [انظر: المصدر السابق، ص 37]

الجواب: أنّ هٰذا البرهان وإن كان يعدّ أتقن البراهين على وجوده سبحانه، إلّا أنّه برهانٌ حصوليٌّ لا يمكن إدراك الذات من خلاله، بل ولا من خلال الطرق الشهوديّة، والسرّ في امتناع معرفة الذات يرجع إلى عدم تناهيها وإلى بساطتها، فهي غير قابلةٍ للتجزئة ولا التبعيض ولا التحيّث. [انظر: المصدر السابق، ص 38]

وسرّ كلّ ذٰلك هو انتفاء الماهيّة عنــه، فهو وجودٌ خارجيٌّ محضٌ لا يمكن حضوره في الأذهان، وإلّا لزم الانقلاب.

أمّا الاســتدلال على عدم إمــكان اكتناه الذات المقدّســة، وعدم إمكان الإحاطة بالذات الإلٰهيّة واكتناهها، فبما يلي:

1ـ قصور المتناهي المحــدود ـ زمانًا ومكانًا وذاتًا وصفاتٍ ـ عن الإحاطة باللامتنــاهي واللامحدود زمانًا ومكانًــا وذاتًا وصفــاتٍ ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [سورة طٰه: 110].

بيان ذٰلك: أنّه قد ثبــت في مباحث الإلٰهيّات أنّ الذات الإلٰهيّة وجودٌ غير محدودٍ ولا متناهٍ، وكذٰلك الأمــر في صفاته ـ تعالى ـ أيضًا، فهو علمٌ وحياةٌ وقدرةٌ مطلقةٌ غير محــدودةٍ ولا متناهيةٍ. وفي قبال هٰــذا الوجود اللامتناهي نجــد جميع الموجودات الأخرى متناهية الوجــود؛ ولذا يقصر الوجود المحدود عن الإحاطة بالوجود اللامحدود إحاطةً تامّــةً، وإنّما يعرفه ويدركه على نحو الإجمــال، فهو يعلم أنّه موجودٌ عالمٌ قادرٌ حيٌّ، لٰكنّه يجهل كنه هٰذه الصفات وحقيقتهــا؛ ولذا ورد عن الإمام الصادق: «إنّ العقل يعرف الخالق من جهةٍ توجب عليه الإقرار، ولا يعرفه بما يوجب له الإحاطة بصفته» [المجلسيّ، بحار الأنوار، 3: 147]، وما يوجــب له الإقرار هو المعرفة بأصل وجوده وصفاته، أي معرفته بالمرتبة الأولى.

ولا يقف قصور الإنســان على إدراك كنه الذات الربوبيّة فحسب، بل إنّه يجهل ـ كما يقول ابن سينا ـ حقائق الموجودات وفصولها الحقيقيّة المميّزة لها عن غيرها، وإنّما يعرف لوازم الأنواع وخواصّها الّتي يعبّر عنها بالأعراض الخاصّة والعامّة [ابن سينا، التعليقات، ص 34]، فالمعرفة الحقيقيّة عسيرةٌ إن لم تكن محالةً، ولعلّ ابن ســينا يشير بمقولته هٰذه إلى قول الإمام عليٍّ: «كيف يصف إلٰهه من

يعجــز عن صفة مخلوقٍ مثله؟» [الرضيّ، نهج البلاغة، الخطبة 112]؛ فإذا كان شــأن المحسوسات الّتي نعرفها ونتعامل معها ذٰلك، فكيف بما وراء الغيب؟!

إذن المعرفة الحقيقية التامّة متعذّرةٌ في شأن الخالق؛ وذٰلك لقصور المقتضي لا لخفاء المعلوم؛ بل لشدّة ظهوره لا يمكن إدراكه كشعاع الشمس بالنسبة إلى الناظر إليه.

2 ـ بســاطة الذات الإلٰهيّة وعدم تركّبها من أجزاءٍ خارجيّةٍ ولا عقليّةٍ، الأمر الّذي لا يمكن معه تعريفها بالحــدّ المنطقيّ. وبعبارةٍ أخرى: لو كان له حدٌّ لكان له جنسٌ وفصــلٌ، فيكون له جزءٌ وهو محالٌ؛ لأنّه يلزم افتقاره إلى جزئــه، وجزؤه غيره فيكون مفتقرًا إلى غيره؛ ولذا يســتحيل عليه التركيب مطلقًا، عقليًّــا كان أو خارجيًّا، كما لا يمكن تعريفه بالرســم أيضًا؛ لأنّه تعريفٌ بالعوارض، وهــو لا تعرضه العوارض، وكذٰلــك العوارض تعرض الماهيّات ولا ماهيّة له. [المقداد السيوريّ، اللوامع الإلٰهيّة، ص 73]

فالعقل إنّما يمكنه اكتناه الماهيّات، ويتصوّرها بكنه حقائقها، ولمّا كان ـ تعالى ـ لا ماهيّة، فلا يستطيع العقل اكتناه ذاته المقدّسة؛ إذ يمتنع ارتسام الحقيقة الواجبة في الأذهان. [صدر المتألّهين، المبدأ والمعاد، ص 132]

3 ـ أنّ معلوميّة شيءٍ لشيءٍ بالكنــه لازمةٌ لمعلوليّته له، وهي منتفيةٌ في حقّ الواجب تعــالى. وهٰذا البيان قريبٌ من قــول البعض (على مباني صدر المتألّهين): إنّ العلم بكنه حقيقــة الشيء لا يحصل إلّا لنفس ذٰلك الشيء، أو لعلّته، فإنّ حصول الشيء لنفســه وحصوله لعلّته مستلزمٌ للعلم بالكُنه، وما عدا هٰذين الحصولين فليس حصولًا لكُنــه تلك الحقيقة حقيقةً؛ لأنّ الحصول الحقيقيّ المستلزم لمعرفة الكنه إمّا حصول الشيء لنفسه أو حصوله لعلّته. [المصدر السابق: 135]

4 ـ وممّا يدلّ على عدم إمكان مثل هٰذه المعرفة أنّ الله ـ سبحانه ـ عندما عرّف نفسه في القرآن الكريم لعموم خلقه وخواصّهم عرّفهم بصفاته وأفعاله؛ ولذا ورد عن أمير المؤمنين أنّه قال: «... الّذي سُئلت الأنبياء عنه فلم تصفه بحدٍ ولا ببعضٍ، بل وصفته بفعاله، ودلّت عليه بآياته» [الكلينيّ، الكافي 1: 141، ح 7].

5 ـ النصوص الكثيرة الصريحة في نفي إمكان المعرفة بكنه الخالق، وهي من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾ [سورة البقرة: 255]، فإذا كانوا لا يحيطون بشيءٍ من علمه فكيف بذاته تعالى؟! وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [سورة طٰه: 110]، كما أنّ قوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ﴾ [سورة آل عمران: 28] يدلّ على ذٰلك. [جوادي آملي، التفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم، 2: 34]

وأمّا الروايات في ذٰلك فهي على طوائف:

الطائفة الأولى: الروايات النافية لإمكان معرفة كنهه تعالى.

وهٰذه الروايات على كثرتها مطلقةٌ تنفي إمكان المعرفة حتّى بالنسبة إلى الرسول والأئمّة عليهم السلام، وهي نظير النصوص التالية:

1ـ ما ورد في الدعاء المرويّ عن الرسول صلى الله عليه وآله: «يا من لا يعلم ما هو إلّا هو» [الكفعميّ، المصباح، ص 349؛ الأحسائيّ، عوالي اللآلي، ج 4: 132].

2 ـ وقول الإمام عليٍّ عليه السلام: «الحمد لله الّذي أظهر من آثار سلطانه وجلال كبريائه ما حيّر مقَل العقول من عجائب قدرته، وردع خطرات هماهم النفوس عن عرفان كنه صفته» [الرضيّ، نهج البلاغة، الخطبة 195].

3 ـ وعنه عليه السلام قال: «فلسنا نعلم كنه عظمتك، إلّا أنّا نعلم أنّك حيٌّ قيّومٌ لا تأخذك سنةٌ ولا نومٌ، لم ينته إليك نظرٌ، ولم يدركك بصرٌ» [المصدر السابق: الخطبة 160].

4 ـ وعنه عليه السلام: «كلّت الأوهام عن تفسير صفتك... وانحسرت العقول عن كنه عظمتك... وكلّ دون ذلك تحبير اللغات، وضلّ هنالك التدبير في تصاريف الصفات، فمن تفكّر في ذلك رجع طرفه إليه حسيرًا، وعقله مبهورًا، وتفكّره متحيّرًا» [المجلسيّ، بحار الأنوار، 95: 243، رقم 31].

والروايات في ذلك كثيرةٌ جدًّا. [انظر: الريشهريّ، موسوعة العقائد الإسلاميّة، 3: 319]

الطائفة الثانية: الروايات الناهية عن التفكّر في ذات الله.

وهي كثيرةٌ جدًّا في النهي والتحذير من مسألة التفكّر في ذاته العليّة، وإليك شطرًا من هذه الروايات:

1ـ قال رسول الله صلى الله عليه وآله في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾ [سورة النجم: 42]: «لا فكرة في الربّ» [الدرّ المنثور 7: 662].

2 ـ وقال صلى الله عليه وآله: «تفكّروا في كلّ شيءٍ، ولا تفكّروا في الله تعالى» [الصدوق، التوحيد: 455، رقم 2].

3 ـ وعن ابن عبّاسٍ رضي الله عنه: «دخل علينا رسول الله ونحن في المسجد حلق حلق، قال لنا رسول الله صلى الله عليه وآله: فيم أنتم؟ قلنا: نتفكّر في الشمس كيف طلعت، وكيف غربت. قال: أحسنتم! كونوا هكذا، تفكّروا في المخلوق ولا تفكّروا في الخالق» [المجلسيّ، بحار الأنوار، 57: 348، ح 44].

4 ـ وقال الإمام الباقر عليه السلام: «إيّاكم والتفكّر في الله، ولكن إذا أردتم أن تنظروا إلى عظمته فانظروا إلى عظيم خلقه» [الكلينيّ، الكافي 1: 93، ح 7].

5 ـ وقال عليه السلام: «تكلّموا في خلق الله ولا تتكلّموا في الله؛ فإنّ الكلام في الله لا يزداد صاحبه إلّا تحيّرًا» [الكلينيّ، الكافي 1: 92، ح 1].

وخلاصة الكلام في هٰذه المرتبة هو استحالة تعلّق المعرفة العقليّة بذاته سبحانه؛ لقصور العقل البشريّ عن ذٰلك ذاتًا، وهٰذا معناه التفصيل بين المعرفة في المرتبة الأولى وهي معرفة وجوده، فإنّها ممكنةٌ، وبين المعرفة في هٰذه المرتبة وهي معرفة ذاته، فإنّها غير ممكنةٍ، وهٰذا هو ما أشار إليه الإمام الصادق بقوله: «إنّ العقل يعرف الخالق من جهةٍ توجب عليه الإقرار، ولا يعرفه بما يوجب له الإحاطة بصفته... فإن قالوا فكيف يكلّف العبد الضعيف معرفته بالعقل اللطيف، ولا يحيط به؟ قيل لهم إنّما كلّف العباد من ذٰلك ما في طاقتهم أن يبلغوه، وهو أن يوقنوا به ويقفوا عند أمره ونهيه، ولم يكلّفوا الإحاطة بصفته، كما أنّ الملك لا يكلّف رعيّته أن يعلموا أطويلٌ هو أم قصيرٌ، وأبيض هو أم أسمر، وإنّما يكلّفهم الإذعان لسلطانه، والانتهاء إلى أمره. ألا ترى أنّ رجلًا لو أتى باب الملك، فقال: أعرض عليّ نفسك حتّى اتقصّى معرفتك، وإلّا لم أسمع لك كان قد أحلّ نفسه بالعقوبة... فكذا القائل إنّه لا يقرّ بالخالق سبحانه حتّى يحيط بكنهه متعرّضٌ لسخطه... فإن قالوا: أوليس قد نصفه؟ فنقول هو العزيز الحكيم الجواد الكريم؟ قيل لهم كلّ هٰذه صفات إقرارٍ، وليست صفات إحاطةٍ، فإنّا نعلم أنّه حكيمٌ، ولا نعلم بكنه ذٰلك منه، وكذٰلك قديرٌ وجوادٌ وسائر صفاته، كما قد نرى السماء، فلا ندري ما جوهرها، ونرى البحر ولا ندري أين منتهاه، بل فوق هٰذا المثال بما لا نهاية له، ولأنّ الأمثال كلّها تقصر عنه، ولٰكنّها تقود العقل إلى معرفته» [الجعفيّ، التوحيد، ص 118].

المرتبة الثالثة: معرفة صفات الخالق

يوجد في معرفة الصفات الإلٰهيّة إمكانًا واستحالةً ثلاثة اتّجاهات [انظر: سبحاني، الإلٰهيّات، ص 87]:

الاتّجاه الأوّل: التعطيل وعدم إمكان المعرفة؛ لأنّ كلّ صفةٍ نتصوّرها فإنّنا

نستوحيها من مخلوقٍ؛ لأنّنا نتعامل مع المخلوقات مباشرةً، فإذا عددنا الخالق بهٰذه الصفة أيضًا فقد اعترفنا بوجود صفةٍ مشتركةٍ بين المخلوق والخالق، وذات الله ـ تعالى ـ لا يمكن تشبيهها بأيّ مخلوقٍ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11].

وعن الإمام الباقر عليه السلام: «كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوقٌ مصنوعٌ مثلكم، مردودٌ إليكم» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 66، ص 293]، وبالرغم ـ حسب أصحاب هٰذا الاتّجاه ـ من ورود صفاته في القرآن كالعليم والقدير ونحوها، ولٰكن علينا أن نجرّد هٰذه الأسماء من المعاني الّتي تحصل في أذهاننا، فمعاني هٰذه الألفاظ في أذهاننا هي عين ما نشتقّه من المخلوقات، أمّا المعاني الواقعيّة فيعرفها الله ـ تعالى ـ فقط، وهٰذا هو مذهب المعطّلة، فهم يثبتون أصل الصفة ولٰكنّهم يفسّرونها بالضدّ منها، فالعلم يعني عدم الجهل، والقدرة عدم العجز وهٰكذا، وعليه فإنّ معرفة كنه الصفات غير ممكنٍ، وإنّما نعرف أضدادها فقط لا أكثر.

الاتّجاه الثاني: إمكان المعرفة لٰكن مع التشبيه، بمعنى قياس الذات المقدّسة على الإنسان في كيفيّة الاتّصاف بهٰذه الصفات، وهٰذا هو مذهب المشبّهة، فهم يُجرون الصفات على الله بالمعاني المرتكزة في أذهان الناس من دون أيّ تصرّفٍ فيها، وحسب هٰذا الاتّجاه، فإنّه يمكن معرفة كنه الصفات الإلٰهيّة كما كان يقول به المشبّهة والمجسّمة في معرفة كنه الذات الإلٰهيّة.

الاتّجاه الثالث: القول بإمكان المعرفة لٰكن مع التنزيه وعدم التشبيه والتجسيم، وهٰذا ما ذهبت إليه الاماميّة. ومنشأ الإشكاليّة الّتي على أساسها وجدت هٰذه الاتّجاهات يكمن في كيفيّة تكييف انطباق مثل هٰذه المفاهيم والصفات ـ كالعلم والحياة ـ على المصداق الواجب اللامتناهي وهو الله سبحانه، وعلى الممكن المتناهي في آنٍ واحدٍ، وقد تفصّت نظريّة الإماميّة من

هٰذه الإشكاليّة بأنّ هٰذه الصفات والمفاهيم وإن كانت مشتركةً على نحو الاشتراك المعنويّ، إلّا أنّ الاختلاف واقعٌ في المصداق، فالواجب بالذات لا مشارك له في شيءٍ من هٰذه المفاهيم من حيث المصداق، بمعنى أنّ هٰذه المفاهيم والصفات ـ كالعلم والحياة والقدرة ـ مصداقها في الواجب هو عين الواجب تعالى، فهي غير زائدةٍ عليه، بينما هي في الممكنات زائدةٌ عليها، وأيضًا مصداقها في الواجب غير متناهٍ ولا محدودٍ، بينما في الممكنات متناهٍ ومحدودٌ ومشوبٌ بالنقص والعدم. [انظر: الطباطبائيّ، نهاية الحكمة (بتعليقة الفياضي) 4: 1101، الفصل السابع من المرحلة الثانية عشرة؛ مصباح يزدي، تعليقةٌ على نهاية الحكمة، ص 437]

فينبغي إذن التمييز جيّدًا بين عالم المفاهيم وعالم المصاديق، وربّما كان أحد معاني إخراجه ـ سبحانه ـ عن حدّي التعطيل والتشبيه وسلوك الصراط السويّ في المعرفة التوحيديّة هو أنّ المفهوم معلوم للإدراك البشريّ عبر الاشتراك المعنويّ، لٰكنّ المصداق مجهول الكنه.

وعليه، فإنّ أصل إدراك الصفات الإلٰهيّة وثبوتها للذات المقدّسة وإن كان ثابتًا وممّا يطاله الإدراك البشريّ، ولٰكنّه إدراكٌ للمفهوم الكلّيّ للصفات، وأمّا إدراك تلك الصفات على حقيقتها وكنهها فمتعذّرٌ بل محالٌ [مصباح يزدي، تعليقةٌ على نهاية الحكمة، ص 406]؛ لخروجها عن قدرة الإدراك العقليّ بناءً على مذهب الإماميّة من عينيّة الصفات مع الذات، وحينئذٍ تأتي جميع الأدلّة السابقة في امتناع معرفة الذات هنا أيضًا لاتّحاد الذات والصفات، كما أنّ الإدراك الكلّيّ للصفات مقيّدٌ بقيدين:

الأوّل، التنزيه عن التشبيه والتجسيم. والثاني، الإطلاق واللامحدوديّة في ثبوتها للحقّ سبحانه؛ وذٰلك لأنّ الصفات بالنسبة إليه لا تخلو من محدوديّةٍ، وهو ـ تعالى ـ أعظم من أن يحيط به حدٌّ؛ لأنّ كلّ مفهومٍ مسلوبٌ عن غيره

منعزلٌ عمّا سواه، وهٰذا لا يلائم الإطلاق الذاتيّ لحقيقة الواجب وصفاته؛ ولهٰذا يتوسّل العقل إلى رفع هٰذه النقيصة بشيءٍ من النعوت السلبيّة تنزيهًا، ككونه ـ تعالى ـ أكبر من أن يوصف وأعظم من أن يحيط به تقييدٌ؛ ولذا فإنّ النبيّ والأئمّة عندما يبيّنون هٰذه الصفات والمفاهيم يُقرنونها دائمًا بلفظ التنزيه عن المشابهة لصفات المخلوقين، وأنّه ـ تعالى ـ عالِمٌ لا كعلمنا، وقادرٌ لا كقدرتنا، وهٰذا معنى قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11]. [انظر: الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 8: 57؛ مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ص 424]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [سورة النحل: 60]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [سورة الإخلاص: 4].

وقد دلّت على ذٰلك الروايات أيضًا، وإليك بعض النصوص منها:

1ـ قال الإمام الرضا عليه السلام: «إنّ الخالق لا يُوصف إلّا بما وصف به نفسه، وكيف يوصف الخالق الّذي تعجز الحواسّ أن تدركه، والأوهام أن تناله، والخطرات أن تحدّه، والأبصار عن الإحاطة به، جلّ عمّا يصفه الواصفون... والواصفون لا يبلغون نعته، ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾» [الأربليّ، كشف الغمّة 3: 176].

2 ـ وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «ليست له صفةٌ تنال، ولا حدٌّ تضرب له فيه الأمثال، كَلَّ دون صفاته تحبير اللغات، وضلّ هناك تصاريف الصفات، وحار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير، وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير، وحال دون غيبه المكنون حجبٌ من الغيوب، تاهت في أدنى أدانيها طامحات العقول في لطيفات الأمور» [الكلينيّ، الكافي 1: 134، رقم 1].

وقد وردت نصوصٌ تأمر بالتوقّف على ما وصف الله به نفسه في القرآن وعدم تجاوز ذٰلك، مثل قول الإمام عليٍّ عليه السلام لرجلٍ سأله أن يصف له ربّه:

«فانظر أيّها الســائل، فما دلّك القرآن عليه من صفته فائتمّ به واستضئ بنور هدايته، وما كلّفك الشــيطان علمه ممّا ليس في القرآن عليك فرضه، ولا في ســنّة النبيّ وأئمّة الهدى أثره، فكل علمه إلى الله ســبحانه، فإنّ ذٰلك منتهى حقّ الله عليك» [الرضيّ، نهج البلاغة، الخطبة 91].

وقال الإمام الحســين عليه السلام: «أصف إلٰهي بما وصف به نفسه، وأعرّفه بما عرّف به نفسه: لا يُدرك بالحواسّ، ولا يقاس بالناس» [الصدوق، التوحيد، ص 80].

وخلاصة البحث في هٰــذه المرتبة هي إمكانيّة معرفة صفاته ـ تعالى ـ من حيث المفهــوم دون الحقيقة والمصداق، فلا اســتحالة عقليّة في ذٰلك لٰكن بشرط التنزيه.

المرتبة الرابعة: معرفة فعل الخالق

قسّم القرآن الكريم فعل الله سبحانه ـ وهو كلّ ما سواه ـ إلى قسمين كما في قوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾ [سورة الرعد: 9].

1ـ ما يتعلّق بعالم الغيب.

2 ـ ما يتعلّق بعالم الشهادة، أي: عالم الطبيعة وعالم المحسوسات.

وللفلاسفة تقسيمٌ آخر لعالم الوجود هو:

1ـ عالم العقل.

2 ـ عالم المثال.

3 ـ عالم المادّة.

ويندرج الأوّل والثاني تحت عالم الغيب.

والســؤال المطروح هو: هل أنّ فعل الله ـ تعالى ـ بأقسامه السالفة قابلٌ للإدراك والمعرفة البشريّة أو لا؟

والجــواب على ذٰلك بالإيجاب، فإنّ المعرفــة البشريّة يمكن لها أن تعتمد أربعة طرقٍ في ذٰلك:

الأوّل: الطريــق الحسّيّ والتجريــبيّ لمعرفة عالم الطبيعــة والمادّة (عالم الشهادة)، وكتب الطبيعيّات القديمة والحديثة والكشوفات العلميّة الحديثة خير شاهدٍ على إمكانيّة مثل هٰذه المعرفة.

الثاني: الطريق العقــليّ والتحليليّ لمعرفة عالم العقول والمثال، وتشــهد لإمكانيّة مثل هٰذه المعرفة كتب الفلاســفة في تحليــل عالم العقول الطوليّة والعرضيّة وعالم المثال.

الثالث: الطريــق النقليّ لمعرفة عالم الغيب، والكتاب والســنّة ناطقان بإمكانيّة مثل هٰذه المعرفة من خلال الآيات والروايات التي تفتح آفاق العقل البشريّ على نوافذ الغيب وما وراء الطبيعة.

الرابع: الطريق الشــهوديّ لمعرفة عالم الغيب، وهٰذا ما تشهد به تجارب الأنبياء الوحيانيّة وتجارب الأولياء والعرفاء.

ولا شكّ في اختلاف درجة المعرفة ومستواها في كلّ واحدٍ من هٰذه الطرق بحســب ذات الطريق وبحســب الســالك فيه، فالطريق الحسّيّ رغم تطوّره وتقدّمه واكتشــافه للكثير من أسرار الخلقــة والوجود، إلّا أنّ ثمّة غوامض علميّةً ليس فيها للعلم الحديث تصوّرٌ فضلًا أن يكون له فيها تصديقٌ.

وعلى كلّ حالٍ، فإنّ المعرفــة بعالم الخلق وفعل الخالــق متفاوتةٌ، فربّما

تكون تفصيليّةً في بعض الموارد، وربّما تكون إجماليّةً وعامّةً في موارد أخرى، وربّما تكون منعدمةً أصلًا في موارد ثالثةٍ، إلّا أنّ أصل المعرفة بشكلٍ عامٍّ وفي أكثر الموارد ممكنٌ ومتحقّقٌ؛ ولذا أمر - سبحانه - في كتابه بالنظر في الآيات الآفاقيّة والأنفسيّة، فإنّ الأمر بذلك فرع إمكان المعرفة المأمور بها.

ثانيًا: الأدوات المعرفيّة لمعرفة الخالق

بعد أن وقفنا على مراتب المعرفة الإلٰهيّة الممكنة منها والمحالة، فلا بد من البحث حينئذٍ عن الأدوات المعرفيّة في تلك المراتب، وكما أشرنا آنفًا فإنّ أدوات المعرفة الّتي تمكن الإنسان من معرفة المجهول يمكن تلخصيها في أداتين رئيسيّتين هي العقل والحسّ، والحسّ بدوره يمكن تقسيمه إلى قسمين: الحسّ الظاهر وهو يشمل الحواسّ الخمس والتجربة، ويدخل كذٰلك في هٰذا القسم النصّ، والحسّ الباطنيّ ونعني به المشاهدة القلبيّة، وقد نبّه القرآن الكريم إلى طريقين للوصول إلى معرفة الخالق هما:

1ـ الطريق الآفاقيّ

2 ـ الطريق الأنفسيّ

وأشار إلى هٰذين الطريقين في قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [سورة فصّلت: 53]، وقوله تعالى: ﴿وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [سورة الذاريات:20 و21].

والمراد بالأولى: النظر في الآثار والآيات الآفاقيّة، أي في الظواهر الكونيّة، للاهتداء من خلالها إلى معرفة الخالق وأسمائه وصفاته ككونه حيًّا وقادرًا وعالمًا ومالكًا لكلّ شيءٍ وخالقًا له.

والمراد بالثانية: النظر في الآيات الأنفسيّة وأسرار خلقة النفس الإنسانيّة

وكوامنهـــا وفي أسرار خلقة البدن الإنســـانيّ أيضًا وكوامنـــه؛ وعليه يكون المراد بقوله: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ﴾ أي في وجودكم بشطريه المادّيّ والروحيّ. [انظر: الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 6: 171]

وقد وردت أحاديث كثيرةٌ تؤكّد أهمّيّة المعرفة الأنفســيّة وتشير إلى العلاقة والتلازم بين معرفة النفس ومعرفة الربّ، ومنها ما ورد عن أمير المؤمنين: «من عرف نفسه عرف ربّه» [الآمديّ، غرر الحكم، 7946]. وكذٰلك ورد عنه: «عجبت لمن يجهل نفسه كيف يعرف ربّه؟» [الليثيّ الواسطيّ، عيون الحكم والمواعظ، ص 329].

وفي ضوء ذٰلك فإنّ السير الأنفسيّ أنفع من السير الآفاقيّ، كما يدلّ عليه قول أمير المؤمنين: «المعرفة بالنفس أنفع المعرفتين»، ولعلّ السبب هو أحد أمرين كما ذهب إليه الطباطبائيّ حيث يقــول: «إنّ النظر إلى آيات النفس لا يخلــو من التعرّف على ذات النفس وقواها وأدواتها الروحيّة والبدنيّة، وما يعرضها من الاعتدال في أمرها أو طغيانها أو خمودها، وكذٰلك معرفة الملكات الفاضلة أو الرذيلة، والأحوال الحســنة أو الســيّئة الّتي تقارنها. واشــتغال الإنســان بمعرفة هٰذه الأمور والإذعان بما يلزمها لا ينفكّ من أن يعرف به الداء والدواء من قريبٍ، فيشتغل بإصلاح الفاسد منها والالتزام بصحيحها، بخلاف النظر في الآيات الآفاقيّة، فإنّه وإن دعا إلى إصلاح النفس وتطهيرها من سفاســف الأخلاق ورذائلها، وتحليتها بالفضائل الروحيّة، لٰكنّه ينادي لذٰلك من مكانٍ بعيدٍ!

وهناك معنًى آخر أدقّ مســتخرجٌ من نتائج الأبحــاث الحقيقيّة في علم النفــس، وهو أنّ النظر في الآيات الآفاقيّة والمعرفــة الحاصلة من ذٰلك نظرٌ فكريٌّ وعلمٌ حصوليٌّ بخلاف النظر في النفس وقواها وأطوار وجودها والمعرفة

المتجلّية منها، فإنّه نظرٌ شهوديٌّ وعلمٌ حضوريٌّ، والتصديق الفكريّ يحتاج في تحقّقه إلى نظم الأقيسة واستعمال البراهين، وهو باقٍ ما دام الإنسان متوجّهًا إلى مقدّماته غير ذاهلٍ عنها ولا مشتغلٍ بغيرها؛ ولذٰلك يزول العلم بزوال الإشراف على دليله، وتكثر فيه الشبهات ويعتريه الاختلاف. وهٰذا بخلاف العلم النفسانيّ بالنفس وقواها وأطوار وجودها، فإنّه من العيان، فإذا اشتغل الإنسان بالنظر إلى آيات نفسه، وشاهد فقرها إلى ربّها، وحاجتها في جميع أطوار وجودها، وجد أمرًا عجيبًا؛ وجد نفسه متعلّقةً بالعظمة والكبرياء، متّصلةً ـ في وجودها وحياتها وعلمها وقدرتها وسمعها وبصرها وإرادتها وحبّها وسائر صفاتها وأفعالها ـ بما لا يتناهى بهاءً وسناءً وجمالًا وجلالًا وكمالًا من الوجود والحياة والعلم والقدرة، وغيرها من كلّ كمالٍ» [انظر: الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 6: 170 ـ 175].

وقد رُوي عن عبد الأعلى عن الصادق قال: «ومن زعم أنّه يعرف الله بحجابٍ أو بصورةٍ أو بمثالٍ فهو مشركٌ؛ لأنّ الحجاب والصورة والمثال غيره، وإنّما هو واحدٌ موحّدٌ، فكيف يوحّد من زعم أنّه يوحّد بغيره، إنّما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه إنّما يعرف غيره» [الآمديّ، غرر الحكم، ص 7856].

وعليه، فإنّ النظر في آيات الأنفس أنفَس وأغلى قيمةً، وأنّه هو المنتج لحقيقة المعرفة فحسب، وعلى هٰذه فعدّه إيّاها أنفع المعرفتين، لأنّ العامّة من الناس قاصرون عن نيلها، وقد أطبق الكتاب والسنّة وجرت السيرة الطاهرة النبويّة وسيرة أهل بيته الطاهرين على قبول من آمن بالله عن طريق النظر الآفاقيّ، وهو النظر الشائع بين المؤمنين، فالطريقان نافعان جميعًا لٰكنّ النفع في طريق النفس أتمّ وأغزر. [انظر: الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 6: 170 ـ 175]

النتيجة والخاتمة

1ـ اتّضح ممّا سـبق ضرورة التفصيل في معرفـة الله بين مراتب المعرفة الإلٰهيّة، فبعضها ممكنٌ بـل واجبٌ بحكم العقل، وهي المرتبة الأولى ـ أعني معرفة أصل وجوده ـ وكذٰلك المرتبة الثالثة والرابعة (معرفة صفاته ومعرفة أفعـاله)، وبعضها ممتنعٌ عقـلًا وهي المرتبة الثانية (معرفـة الذات)، وهٰذه المعرفة ممتنعةٌ عقلًا ونقلًا كما تقدّم، فالإمـكان والعجز في المعرفة الإلٰهيّة يدور في فلك هٰذه المراتب الأربع جوازًا ومنعًا.

2 ـ أنّ المعرفة الآفاقيّة والأنفسيّة هما نوعان من المعرفة للواجب تعالى، والمعرفة الحاصلة من النظر في آيات الأنفس أنفع من الآيات الآفاقيّة.

قائمة المصادر

1. ابن أبي الحديد المعتزليّ، عبد الحميد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل، مؤسّسة إحياء الكتب العربيّة، قمّ، 1402 هـ
2. ابن سينا، الحسين، التعليقات، مكتب الإعلام الإسلاميّ، ط 4، 1379ش.
3. الأحسائيّ، محمّدٌ، عوالي اللئالي، تحقيق مجتبى العراقيّ، ط 1، مطبعة سيّد الشهداء، 1403 هـ، قمّ.
4. الأربليّ، عليٌّ، كشف الغمّة، دار الأضواء، بيروت، 1998م.
5. الجعفيّ، المفضّل، التوحيد، تحقيق كاظم المظفّر، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ط 2، 1404هـ
6. الحائريّ، كاظمٌ، أصول الدين، دار البشير، ط 2، 1425 هـ
7. الحرّانيّ، حسنٌ، تحف العقول، تحقيق علي أكبر الغفاريّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قمّ، 1404.
8. الحيدريّ، كمالٌ، التوحيد، دار فرقد، ط 3، 2009م.
9. سبحاني، جعفر، نظريّة المعرفة، مركز الدراسات الإسلاميّة، ط 1، 1411 هـ
10. السبزواريّ، هادي، غرر الفرائد (شرح المنظومة)، طهران، 1360 ش.
11. السيوريّ، مقدادٌ، اللوامع الإلهيّة، تحقيق محمدعلي القاضيّ، إيران، 1396 هـ.
12. السيوطيّ، عبد الرحمن، الدرّ المنثور، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1365 هـ
13. الصدر، محمّدباقر، فلسفتنا، دار التعارف، ط 10، 1400 هـ
14. الصدوق، محمّد بن عليّ، التوحيد، تحقيق هاشم الحسينيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قمّ، 1378 ش.

15. الطباطبائيّ، محمدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، تعليق مرتضى مطهّري، ترجمة عمّار أبو رغيف، مؤسّسة أمّ القرى، ط 1، بيروت، 1421.

16. الطباطبائيّ، محمّدحسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، 1378ش.

17. الطبرسيّ، أحمد، الاحتجاج، نشر المرتضى، مشهد، 1403 هـ

18. الفيض الكاشانيّ، محمّدمحسن، مؤسّسة بيدار، قمّ، 1358 ش.

19. القمّيّ، عليٌّ، تفسير القمّيّ، تحقيق طيّبٍ الموسويّ الجزائريّ، مؤسّسة دار الكتاب، قمّ، 1376ش.

20. الكفعميّ، إبراهيم، تحقيق حسينٍ الأعلميّ، مؤسّسة الأعلميّ، ط1، 1414 هـ

21. الكلينيّ، محمّد، أصول الكافي، تحقيق علي أكبر الغفّاريّ، دار الكتب الإسلاميّة، ط 2، طهران، 1365 ش.

22. المتّقي الهنديّ، عليٌّ، كنز العمال، تحقيق بكري حياتي، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 1409 هـ

23. المجلسيّ، محمّدباقر، بحار الأنوار، مؤسّسة الوفاء، ط 1، 1405 هـ

24. مصباح يزدي، محمّدتقي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ط 1، 1409 هـ

25. مصباح يزدي، محمدتقي، تعليقة على نهاية الحكمة، ط 1، مؤسّسة طريق الحقّ، قمّ، 1415هـ

المعرفة الفطريّة.. حقيقتها ونحو دلالتها على وجود الإله

د. سيّد روح الله الموسوي

الخلاصة

حاولنا في هٰذا المقال أن نسلّط الضوء على أهم الجوانب لمسألة المعرفة الفطريّة بالله، وبعد معالجة الموضوع تاريخيًّا ورصد تطوّر المسألة مع مضيّ الزمان، تطرّقنا إليها من وجهة نظر النصّ الدينيّ وبحثنا القيمة المعرفيّة لهٰذا النوع من المعرفة، والتقارير المختلفة في دلالتها في إثبات وجود الإلٰه عند المفكّرين الإسلاميّين والغربيّين والإشكالات الموجّهة إليهم. وبناءً على نتائج هٰذا المقال، فإنّ التقارير الغربيّة لبرهان الفطرة تعاني من بعض المشاكل المعرفيّة الّتي عالجها المفكّرون المسلمون بعد أن بحثوها بدقّةٍ، وقدّموا تقارير تخلو منها؛ ولذٰلك يمكن التمسّك بالفطرة بوصفها طريقًا إلى معرفة الإلٰه وإثبات وجوده.

المفردات الدلاليّــة: *نظريّة الفطــرة، المعرفة الفطريّة، العلــم الحضوريّ، آية الفطرة، آية الميثاق، إثبات وجود الإله، برهان الإجماع العامّ.*

المقدّمة

أكّدت النصوص الدينيّــة على فطريّة الدين، لا ســيما فطريّة التوحيد، بحيث تشير بعض الروايات إلى أنّه لو لم يكن الدين فطريًّا، ولو لم يقع الميثاق في عالم الذرّ، لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّه [الكليني، الكافي، ج 2، ص 13]. ومن جانبٍ آخر، يعدّ بحث الفطرة من الموضوعات المشــتركة الّتي تعــنى بالبحث في مختلف فروع العلوم الإنسانيّة والإسلاميّة، كتفسير القرآن الكريم وعلم اللاهوت (الثيولوجيا) (Theology)، وعلم النفس (الســيكولوجيا) (Psychology)، والعلــوم التربويّة، وعلــم الاجتمــاع(*) (السوســيولوجيا) (Sociology) [أبوتــرابي، پيش نيازهاى مفهوم شناســانه «نظريــه ى فطــرت»، ص 8]. ونظرًا لارتباط نظريّة الفطرة بحقل معرفة الإنســان (الأنثربولوجيا)؛ فــإنّ لها تأثيرًا كبيرًا على العلوم الإنســانيّة. يكفي في تجلية أهمّيّة هٰذا البحث أنّ يعتبر الأســتاذ مطهّــري نظريّة الفطرة مبدأ المبادئ (المبدأ الأمّ) تارةً [مطهري، مجموعه ى آثار، ج 2، ص 39]، وعدّها مسألةً مصيريّةً من بين المعارف الإسلاميّة الأخرى تارةً أخرى [مطهرى، نقدى بر ماركسيســم، ص 298] وأبدى أسفه لعدم وجود دراساتٍ تولي هٰــذا البحث أهمّيّةً خاصّــةً في مختلف حقول العلوم الإســلاميّة من التفســير وعلوم الحديث والفلسفة [المصدر السابق]. سنحاول إلقاء الضوء على مختلف أبعاد هٰذه المسألة الهامّة بقدر مقتضيات المقالة.

(*) ما هو الذّي يصنع حقيقة الإنســان؟ المجتمــع أو الفطرة؟ راجع كتاب "جامعه و تاريخ" بقلم الشــهيد مطهري، منشورات صدرا، ص 105 و 106. بدوره، يُرجع السيّد العلّامة الطباطبائيّ القارئ فى كثيرٍ من البحوث الاجتماعيّة إلى الفطرة مثل العدالة والفطرة، المالكيّة والفطرة، الحرّيّة والفطرة، نظريّة الاستخدام والفطرة و...

التطوّر التاريخيّ للبحث

لبحث الفطرة والمعرفة الفطريّة تاريخٌ عريقٌ كالتاريخ المكتوب للإنسان. فمنهج سقراط (469 ق.م ـ 399 ق.م) في المعرفة الّتي يعتبر فيها سقراط نفسه بمنزلة قابلة الأفكار، وكذلك نظريّة التذكّر الأفلاطونيّة، كلاهما نظريّتان في الفطرة، ولم نعثر على مفكّرٍ إلّا وأقرّ ـ بشكلٍ أو بآخر ـ بالمعرفة الفطريّة، حتّى أولئك الّذين ينكرونها بصراحةٍ. فأمثال جون لوك (John locke) (1632 م– 1704 م) الّذي نفى التصوّرات والتصديقات الفطريّة في الذهن وشبّهه بصفحةٍ بيضاء، وديفيد هيوم (David Hume) (1711 م – 1776 م)، الّذي رفض التصوّرات الفطريّة منطلقًا من نظريّته في الانطباعات والتصوّرات، كلّهم يقرّون بالمعرفة الفطريّة بشكلٍ غير مباشرٍ. [اميد، نظريه فطرت، ص 193 ـ 243]

أمّا بالنسبة إلى فطريّة معرفة الإله في الغرب، فصرّح بها بعض الفلاسفة المسيحيّين أمثال كلمن الإسكندرانيّ (150 ـ 215)، وأوغسطين (Augustinus) (354م – 430م)، وبويثيوس (Boethius) (480ـ524م) [المصدر السابق]، واستند بعضهم أمثال هربرت تشربري (Herbert Cherbury) (1583 م – 1648 م)، وأفلاطونيو كامبريج (Cambridge Platonists) (أواسط القرن 17)، وغروتيوس (Hugo Grotius) (1583 م – 1645 م) وكثيرٌ من المتكلّمين المشهورين من المدرستين الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة؛ إلى برهان الإجماع العامّ لإثبات وجود الله، وهذا البرهان يشبه كثيرًا برهان الفطرة الموجود في التراث الإسلاميّ. [محمد رضايى، الهيات فلسفى، ص 360]

وعلى الرغم من أنّ القرآن الكريم قد صرّح بفطريّة الدين(*) إلاّ أنّ الحكماء المسلمين ومع تصريحهم بفطريّة بعض الأمور - كالفارابيّ (260هـ - 339هـ) الّذي اعتقد بفطريّة الميل إلى النظم والحياة الاجتماعيّة(**) [الفارابيّ، كتاب الحروف، ص 142] - لم يعالِجوا نظريّة الفطرة بوصفها مسألةً فلسفيّةً مستقلّةً حتّى ظهور إخوان الصفا في القرن الثالث الهجريّ، الّذين بحثوها وبيّنوها في مواضع متعدّدةٍ لأوّل مرّةٍ في كتابٍ فلسفيٍّ، إذ ذهبوا إلى القول بضرورة فطريّة معرفة الله والميل إليه؛ لأنّ ذٰلك مقتضى الحكمة الإلٰهيّة. [غفورى نژاد، تطور تاريخى نظريه ى فطرت، 101]

ومع أن ابن سينا (370 هـ - 427 هـ) لم يتطرّق في آثاره الفلسفيّة إلى المعرفة الفطريّة بالله إلّا أنّ آثاره العرفانيّة لم تخل من الإشارة إلى هٰذه المسألة، نظير ما نستشفّه من مباحث (مناسبة النفس مع العوالم العالية)(***) [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 141] و(سريان العشق في جميع الهويّات)(****) [ابن سينا، رسائل ابن سينا، ص 373 - 396].

ويمكننا إدراك الميل الفطريّ لله عند شيخ الإشراق السهروردي (549هـ - 586 هـ) عن طريق ما عرضه من عشق الأنوار السافلة للأنوار العالية

(*) {فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} [سورة الروم: 30].

(**) نصّه: «... لما في فطرة الإنسان من تحرّي الترتيب والنظام في كلّ شيءٍ».

(***) يقول الشيخ الرئيس في المصدر المذكور: «والنفوس السليمة الّتي هي على الفطرة... إذا سمعت ذكرًا روحانيًّا يشير إلى أحوال المفارقات... أصابها وجدٌ مبرحٌ مع لذّةٍ مفرحةٍ يفضي ذٰلك إلى حيرةٍ ودهشٍ».

(****) طرح ابن سينا هٰذا البحث في فصلٍ عنوانه: «في ذكر سريان قوّة العشق فى كلّ واحدٍ من الهويّات».

تارةً(*) [السهروردي، كتاب التلويحات، ص 136 ـ 137]، وتارةً أخرى عن طريق حبّ الكمال المكنون في كلّ الموجودات، ومن بينها حبّ الإنسان لله سبحانه وتعالى [السهروردي، مجموعه ى مصنّفات، ج 3، ص 329]، غير أنّه لم يول اهتمامًا خاصًّا بالمعرفة الفطريّة بالله سبحانه [غفورى نژاد، تطور تاريخى نظريه فطرت، 105].

أمّا ابن عربي (558 هـ ـ 638 هـ) فقد عرّف مفهوم الفطرة وفق نظريّته في الوحدة الشخصيّة للوجود [المصدر السابق]. ولشدّة اعتقاده بالمعرفة الفطريّة بالله، رتّب عليها آثارًا دنيويّةً وأخرويّةً مثل وجوب صلاة الجنازة على أطفال الكافرين [ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، ج 1، ص 536]، وانقطاع العذاب عن المشركين في الآخرة. [المصدر السابق]

وفي ضوء القرآن الكريم اعتقد صدر المتألّهين الشيرازيّ (980 هـ ـ 1050هـ) بالمعرفة الفطريّة بالله تعالى، إذ استدلّ عليها بحالات الإنسان في الشدائد والمصائب. وقدّم بيانًا فلسفيًّا لكيفيّة حصول هٰذه المعرفة الفطريّة أو لمّيتها إمّا طبق نظريّته في بيان الإدراك بحضور مرتبةٍ من وجود المدرَك عند المدرِك، أو وفق رؤيته الخاصّة حول حقيقة مبدإ العلّيّة (إرجاع العلّية إلى التّشؤّن)، ونتيجة ذٰلك أنّ الملّا صدرا يثبت العلم الحضوريّ البسيط للإنسان ـ بل لكلّ الموجودات ـ بالعلّة المفيضة (الله تعالى) [صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية، ج1، ص 117]. كما أنّه أشار عبر كتاباته المختلفة إلى الميول الفطريّة نظير حبّ الكمال الفطريّ، وحبّ الحقيقة الفطريّ، وفطريّة الانقياد للدين، والميل الفطريّ إلى الطاعة، والتنفّر الفطريّ عن المعصية. [غفورى نژاد، تطور تاريخى نظريه ى فطرت، ص 106]

وكان لآراء الشيخ الشاه آباديّ (1292 هـ ـ 1362 هـ) الّذي أحدث منعطفًا كبيرًا في هٰذه النظريّة من خلال تأكيده على الفطرة في إثبات وجود الله بتعابير

(*) «الأنوار اذا تكثّرت، فللعالي على السافل قهرٌ، وللسافل إلى العالي شوقٌ وعشقٌ».

وصيغٍ مختلفةٍ، وسـعيه إلى إثبات كلّ الأصول الاعتقاديّة في كتابه (الإنسان والفطـرة) تأثيرٌ كبيرٌ في جلب اهتمام المفكّرين المعاصرين نحو نظريّة الفطرة ودراسـتهم لها. من هٰؤلاء الّذين تأثّروا بالشـاه آباديّ في هٰذا الحقل ـ ولٰكن بنظـرةٍ اجتهاديّةٍ ـ تلميذه الإمام الخميـنيّ (1320 هـ ـ 1409 هـ) الّذي أثبت التوحيد وسـائر الصفات الإلٰهيّـة بفطرة حبّ الكمـال والتنفّر عن النقص [الموسـويّ الخمينيّ، شرح چهل حديث، ص 185] وأثبت فطريّة كلّ معارف الدين ببيانٍ يختلف عمّا ذكره الشاه آباديّ [الموسويّ الخمينيّ، شرح حديث جنود عقل و جهـل، ص 79 ـ 81 و 98]. بدوره أتى السـيّد الطباطبـائيّ (1321 هـ ـ 1402 هـ) بتقريـراتٍ جديدةٍ حول فطريّة معرفة الله على أسـاس العلم بثبات الواقعيّة مثلًا [الطباطبائيّ، شـيعه در اسـلام، ص 102]، أو حول فطريّة الميل إلى الله، ووسّع في دائرة نظريّة الفطرة إلى مختلف حقول العلوم الإنسانيّة. ومن الّذين ساهموا في هٰذا المشـوار بجدّيّةٍ، الشـهيد مطهـري (1338هـ ـ 1399هـ) الّذي بحث موضوع الفطرة بصورةٍ مستقلّةٍ وبنظرةٍ عقليّةٍ بحتةٍ، فهو أوّل من قسّم الأمور الفطريّة إلى المعارف الفطريّة [مطهري، فطرت، ص 47] والميول والنزعات الفطريّة [مطهـرى، فطرت، ص 59]، وأوّل من حاول أن يميّز بين الأمور الفطريّة والأمور غير الفطريّة [مطهرى، فطرت، ص 29 ـ 32] وقام باسـتقصاء معايير تمييز الأمور الفطريّة [مطهرى، يادداشت ها، ج 4، ص 208] ووسّع في دائرة توظيف نظريّة الفطرة في مختلف حقول العلوم الإنسانيّة والإسلاميّة بشكلٍ كبيرٍ.

1ـ معنى الفطرة

أ- المعنى اللغويّ

«الأَصل هو الفَطْر بمعنى الشَـقّ» [ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 4، ص 92] «فطَرَ الشيءَ يَفْطُرُه فَطْرًا فانْفَطَر وفطَّرَه: شقّه» [المصدر السابق]. ولٰكنّ أيّ نحوٍ من الشقّ

هو الفطر؟ يقول الراغب في مفرداته: أصل الْفَطْر: الشّقُّ طولًا [الراغب الإصفهانيّ، مفردات ألفاظ القرآن، ص 460]. ولٰكنّ هناك معنًى آخر للفَطر ذكره اللغويّون وهو الخلق: فَطَرَهُ يَفْطُرُهُ بالضم فَطْرًا: أي خلقه [الطريحيّ، مجمع البحرين، ج 3، ص 380؛ ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 4، ص 92]. ولٰكنّ أيّ نوعٍ من الخلق هو الفطر؟ التدقيق في كلام اللغويّين يسوقنا إلى أنّ هناك نوعًا من الإبداع والاختراع والابتداء في الفطر، قال ابن منظور: «فَطَرَ اللهُ الْخَلْقَ يَفْطُرُهم: خلقهم وبدأَهم. والفِطْرةُ: الابتداء والاختراع [ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 4، ص 92؛ الراغب الأصفهانيّ، مفردات ألفاظ القرآن، ص 640؛ ابن أثيرٍ، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج 3، ص 457]. وهناك سؤالٌ آخر هو: ما هو الربط بين المعنى الأول للفَطر أعني «الشق» والمعنى الثاني له أعني «الخلق»؟ قال البعض «سمّي الخلق فطرًا لأنّ الله يخلق الموجودات بالشقّ، فينشق بيض الطير ونطفة الدوابّ وتتولّد صغارها منه وتنشق حبوب النباتات تحت التراب وتنبت» [المصطفويّ، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج9، ص113]. ويمكننا أن نقول إنّ هٰذه المادّة تدلّ على صورةٍ خاصّةٍ من الخلق؛ وذٰلك أنّ ذات المخلوق زُودت بمجموعة من الصفات حين الإيجاد، كأنّ الله شقَّ الشيء المخلوق طولًا ليجعل تلك الصفات في كلّ أجزاء ذاته، وسيجد الإنسان تلك الصفات إن سبر أغوار ذاته. أمّا مصدر الفطرة، فهو مصدرٌ نوعيٌّ [الطباطبائيّ، الميزان، ج 16، ص 178] أو مصدر الهيئة [الصافي، الجدول، 21، ص 43] أو اسم الهيئة، والمصدر النوعيّ هو المصدر الّذي يُذكر لبيان نوع الفعل أو صفته، فيأتي على وزن فِعلة إذا كان من الثلاثيّ، مثل: مات ميتةً سيّئةً [الصافي، الجدول، ج 17، ص 36]. فالفطرة تعني هيئةً خاصّةً أو نوعًا خاصًّا من فعل «فطر». فاذا كانت مادّة «فطر» ـ كما مرّ بنا ـ بمعنى إيجاد الشيء وتوفّره على صفاتٍ ذاتيّةٍ خاصّةٍ، فالفطرة تكون بمعنى نوعٍ خاصٍّ من هٰذا الإيجاد. وتكمن تلك الخصوصيّة في خلقة الإنسان الخاصّة [مطهرى، فطرت، ص 19].

ب - المعنى الاصطلاحيّ

بالنســبة إلى التعريف الاصطلاحيّ، هناك تفسيراتٌ وتعاريف متعدّدةٌ ذُكرت للفطــرة وفقًا للمدارس الفكريّة والفلســفيّة المختلفة [راجع: يثربي، فطرى بودن دين، ص 110 _ 118]. ولٰكن لكي نجتنب الإشــكالات الواردة على بعض هٰذه التعريفات من الجانب المعرفيّ، ولأجنبية بعضها عن الفكر الإســلاميّ الّذي هــو موضع اهتمامنا في هٰذا المقال، ولكي نعــرّف الفطرة مع النظر إلى معناهــا اللغويّ ولا نعرّفها بلوازمها بل بذاتهــا؛ نقول: الفطرة هي «طبيعة الإنســان الخاصّة أو خلقته الخاصّة به» [مطهرى، فطرت، ص 19؛ شيروانى، سرشت انسان، ص 446]. فخلق الإنسان بمواصفاتٍ خاصّةٍ يمتاز بها عن الحيوان مثل حبّه للجمال والكمال، ونعبّر عن هٰذا البُعد الخاصّ لخلقة الإنسان بالفطرة. والظاهــر أنّ القرآن هو أوّل من اســتخدم كلمة «فطرة» في مورد الإنســان [مطهرى، فطرت، ص 45] فأصبح المعنى الاصطلاحيّ للفطرة في الثقافة القرآنيّة، بل صار المعنى المتبادر عرفًا من هٰذه الكلمة بمرور الزمان.

2 _ تمييز مفهوم الفطرة عن المفاهيم المشابهة

أ - الطبيعة

الطبيعة تُستخدم في النبات والحيوان وحتّى الإنسان، لٰكن في الحيوان والإنسان ينحصر اســتعمالها في الصفات الّتي تشترك فيها الكائنات الحيّة مــع الجمادات [المصدر السـابق]، بخلاف الفطرة الّتي تُســتخدم في الأمور الخاصّة بالإنسان.

ب - الغريزة

يُســتعمل مصطلح «الغريزة» في ذٰلك النوع من الميول والرغبات الداخليّة الّــتي لا تتوفّر على خصّيصة الســموّ والتعالي. بل غالبًا مــا تكون ذات بُعدٍ

مشتركٍ بين الإنسان والحيوان مثل «الميول الجنسيّة» و«حبّ النفس»، ومن هٰذا المنطلق نجد أنّ مصطلح الغريزة يُطلق غالبًا على الميول الحيوانيّة [سبحاني، الفكر الخالد في بيان العقائد، ج 2، ص 53]. ومع هٰذا فإنّنا نجد أنّ مصطلح «الأُمور الفطريّة» يُطلق على ذٰلك النوع من الميول والرغبات المتعالية والسامية للإنسان في أغلب الأحيان [المصدر السابق].

جـ - الشاكلة

شاكِلَةُ الإنسان: شَكْله وناحيته وطريقته [ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج 6، ص 685]، وفي التنزيل: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ [سورة الإسراء: 84] أي: على طريقته ومذهبه [المصدرالسابق] أو على ناحيته وجهته وخَلِيقته بناءً على الأخفش [ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 11، ص 357].

من الفوارق بين الشاكلة والفطرة:

1 ـ أن الفطرة موهبةٌ والشاكلة كسبيّةٌ.

2 ـ الفطرة إلٰهيّةٌ حنيفةٌ دومًا، ولٰكنّ الشاكلة يمكن أن تكون متمايلةً إلى الحقّ أو إلى الباطل.

3 ـ تستند الفطرة إلى الله وتستند الشاكلة إلى الإنسان.

4 ـ الفطرة غير قابلةٍ للتبديل بخلاف الشاكلة الّتي تتبدّل لأنّها ملكةٌ إنسانيّةٌ [جوادى آملى، تبيين براهين اثبات خدا، ص 184 ـ 192].

د - الصبغة

(الصِّبْغَةُ) :مَا يُصْبَغُ بِهِ، وقد اختلف اللغويّون في معناها في الاصطلاح القرآنيّ: «صبغة الله» ففُسِّرت بفِطْرَةِ اللهِ أو دِينِ اللهِ [الفيّوميّ، المصباح المنير، ج 2، ص 332] أو العقل المتميّز به عن البهائم كالفطرة [الراغب الأصفهانيّ، مفردات ألفاظ القرآن، ص 475] أو التطهير؛ لأنّ الإيمان يطهّر

النفوس [الطريحيّ، مجمع البحرين، ج 5، ص 12] أو الشريعةُ والخِلقةُ، وقيل: هي كلّ ما تُقُرِّبَ به [ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 438] أو الختانة [الزبيديّ، تاج العروس، ج 12، ص 38؛ الفيروزآباديّ، القاموس المحيط، ج 3، ص 145]. ولٰكنّ النظر في سياق آيات القرآن يوضّح تعلّق «صبغة الله» بكلٍّ مِن «أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعالَمِينَ»- «اصْطَفى لَكُمُ الدِّينَ»- «نَعْبُدُ إِلٰهَكَ ...»- «بَلْ مِلَّةَ إِبْراهِيمَ»- «آمَنَّا بِاللهِ ...» «آمَنُوا بِمِثْلِ ما آمَنْتُمْ» والكلّ راجعٌ إلى الإسلام [صادقي، الفرقان في تفسير القرآن، ج 2، ص 170]. فصبغة الله هو الدين الإسلاميّ المتميّز بالتوحيد. وقد رُوي عن الصادق عليه السلام قال: «يعني به الإسلام» [الطبرسيّ، مجمع البيان، ج 1، ص 407]. فالصبغة هي الفطرة مصداقًا في الاصطلاح القرآنيّ، وإن تختلف عنها مفهومًا [مطهرى، فطرت، ص 23].

3 ـ خصوصيّات الأمور الفطريّة

تتميّز الأمور الفطريّة بمجموعةٍ من الخصوصيّات الّتي تكشف عن حدّها العامّ وتفصلها عن الأمور غير الفطريّة، نذكرها على النحو التالي:

أ- **العموميّة والشموليّة**: إنّ ذات الإنسان مجبولةٌ بالأمور الفطريّة، ولا يوجد بشرٌ خالٍ عن هٰذه الأمور في ذاته [جوادى آملى، فطرت در قرآن، ص 9؛ مصباح، آموزش فلسفه، ص 93]. وبعبارةٍ أخرى بما أنّ الفطريّات تنبعث من ذات الإنسان، فإنّنا نجدها عند كلّ الناس وفي أيّ زمانٍ ومكانٍ، وإن كانت تتغيّر فيما بينهم من حيث الشدّة والضعف.

ب- **عدم الحاجة إلى التعليم والتعلّم**: الأمور الفطريّة ليست تعليميّةً، بل هي مجعولةٌ في ذات الإنسان [المصدر السابق]. فلأنّها نتيجةٌ للعلم الحضوريّ فهي لا تحتاج في تحقّقها إلى علّةٍ غير وجود الإنسان، وإن كانت لا تستغني من أجل رشدها وازدهارها عن العناية بها وهدايتها؛ ولذٰلك عُدّ إهمالها والغفلة عنها عاملًا مؤثّرًا في خمودها وضعفها.

ج- الأمــور الفطريّة غــير قابلةٍ للزوال: لا تزول الأمــور الفطريّة ولا تتلاشى بالفرض والإجبار أبدًا، بل هي ثابتةٌ وراســخةٌ في الذات الإنسانيّة. نعم، يمكن أن تشــتدّ وتضعف [المصدر السابق]، وفي ضوء ذٰلك تتحدّد سعادة الإنسان أو شقاوته.

د - اختصاصها بالإنســان: بمــا أنّ فطرة الإنســان متوجهة نحو الوجود والكمال المطلقين، وبما أنّها ذات قيمة حقيقيّة وسبب تعالي الإنسان وملاك تمايزه عــن الحيوان[جوادي الآملي، فطرت در قــرآن، ص 9]، فإنّ الأمور الفطريّة تُعد من الفضائل الإنســانيّة. وبالمقابل لا تُعدّ الشرور الأخلاقيّة والرذائل من الأمور الفطريّة.

بعدما تعرّفنا على خصائص الأمور الفطريّة، يُطرح هٰذا السؤال: هل هٰذه الأمــور تنطبق على المعرفة بالإلٰه أو لا؟ فإن كانت الإجابة بالإيجاب، فكيف نستطيع أن نثبت أنّ هٰذه الخصوصيّات متوفّرةٌ في المعرفة الفطريّة بالله؟

للإجابة عن هٰذه التساؤلات نقول:

أوّلًا:حينما ندقّق في معرفة الإنســان بالإلٰه نجــد أنّ خصوصيّات الأمور الفطريّة الّــتي ذكرناها متواجدةٌ في هٰذه المعرفة، وأوّل شــاهدٍ على ذٰلك هو الإنسان نفســه، فكلّنا نشعر بوجود الله بالعلم الوجدانيّ، خصوصًا في المآزق والأزمات، ونجد أنّ كلّ خصوصيّات الأمور الفطريّة المذكورة موجودةٌ في هٰذه المعرفة أيضًا.

ثانيًا: لا يوجــد دينٌ إلّا وفيه الاعتقاد بحقيقــةٍ غائيّةٍ (الكمال المطلق)، فالاعتقاد بالله من السمات المشتركة لكلّ الأديان تقريبًا، مع أنّ هٰذا الاعتقاد يظهر بأشكالٍ وتجلّياتٍ مختلفةٍ [Dhavamony،Phenomenology of Religion, p. 111]، فحــتّى الديانة البوذيّة الّتي تُعرف بأنّها ديــنٌ بلا إلٰهٍ، لم تُنكر وجود الله، بل تعترف بنوعٍ من الحقيقة الغائيّة المســمّاة بـ«نيرفانــا» والّتي تتميّز بصفاتٍ

تختصّ بــالله [Bugayong،Pluralistic Portrait of God, p. 65]. هٰذا من جانبٍ، ومن جانبٍ آخر فإنّ اكتشــافات علم الآثــار (Archaeology) وعلم الاجتماع (Sociology) وعلم الإنســان (Anthropology) جعلت المحقّقين يعتقدون بعدم وجود قومٍ من دون دينٍ. فما اكتشفه علماء الآثار يؤيّد وجود اعتقاداتٍ وآمالٍ وطقوسٍ دينيّةٍ للإنســان في مختلف الأقوام على مرّ التاريخ، بحيث لا نستطيع أن نجد قومًا ليس لهم معتقدٌ دينيٌّ [هيوم، اديان زنده ى جهان، ص 17 و18]. ويقال إنّ كريســتوفر ماينرز هو أوّل من أيّد هٰذه الحقيقة [التاريخيّة] و[بناءً عليه] اعتقد بأنّ الإنســان مجبولٌ في طبيعته على الدين [خرمشاهى، دين پژوهى، ص 122]. كما أنّ دراسات علم الاجتماع وعلم الإنسان أيضًا تذهب إلى القول بفطريّة الدين. فأحدث دراســات علم الاجتماع تشير إلى أنّ خمسًا وتسعين بالمئة من الناس ســواءٌ في المجتمعات المتطوّرة أو غير المتطوّرة يؤمنون بوجود الله [انگلهارت، تحوّل فرهنگى، ص 216].

ثالثًا: تشير بحوث علم الإنسان الفلسفيّ (philosophical anthropology) ودراسات علم النفس إلى أنّ التعمّق في أغوار النفس الإنسانيّة يكشف عن أنّ الشعور الدينيّ هو واحدٌ من العناصر الأوّليّة للروح الإنسانيّة، بل أكثرها أصالةً واهمّها ماهيّةً. بحيث يُعــدّ كالمقولة الرابعة في جانب مقولات الجمال والخير والصدق. [دوكنتن، حس دينى، ص 386]

4 ـ نوعيّة المعرفة الفطريّة بالإلٰه

هناك تفســيران مختلفان عن فطريّة معرفة الله، وعلى أساســهما تنقسم المعرفة الفطريّة بالله إلى قسمين حضوريّةٍ وحصوليّةٍ.

أ ـ المعرفة الفطريّة الحضوريّة بالإلٰه: المراد من المعرفة الفطريّة الحضوريّة بالإلٰه هو أنّ لقلب الإنســان (نفسه الناطقة) صلةً عميقةً وثيقةً مع خالقه،

فحينما يتوجّه الإنســان إلى أعماق قلبه فإنّه يجد هٰذه الصلة وهٰذه العلاقة. لٰكن نتيجة أنّ أغلب الناس منشغلون في أوقات الحياة المعتادة بأمور دنياهم فإنّهــم غافلون عن هٰذه الصلة ولا يلتفتون إليها إلّا حينما ينقطعون عن كلّ الأشياء وتقنط آمالهم عن كلّ الأسباب [مصباح، قرآن‌شناسى، ج1، ص 35 ـ 36]. إنّ درجةً من هٰذا النوع من المعرفة موجودةٌ عند كلّ الناس، ويكمن الســبب في ذٰلك في علم المعلول الحضوريّ ـ الّذي له مرتبةٌ من التجرّد ـ بعلّته المجرّدة؛ وهٰذا يبتني على ما ثبت في مبــاني الحكمة المتعالية بأنّ المعلول المجرّد ـ بأيّ درجةٍ من درجات التجرّد ـ له درجةٌ من العلم الحضوريّ بالنســبة إلى علّته الموجِدة [الطباطبائيّ، نهاية الحكمة، ص 318]. وبما أنّ الله علّة العلل وخالق الخلق ـ ومن جملة الخلائق نفس الإنسان ـ فلنفس الإنسان المجرّدة مرتبةٌ من العلم الحضوريّ بالله، والّتي نعدّها نوعًا من المعرفة الفطريّة بالله. نعم، يشتدّ هٰذا العلم ويتكامل إثر تكامل النفس، وتوجّه القلب إلى ساحة القدس الإلٰهيّة، وأداء العبادات والأعمال الصالحة، إلى أن يبلغ لدى أولياء الله إلى درجةٍ من الوضوح يرون معها بأنّ الله أظهر من أيّ شيءٍ آخر، كما جاء في دعاء عرفة: «أيكون لغيرك من الظهور مــا ليس لك حتّى يكون هو المظهر لك» [مصباح، آموزش فلسفه، ج 2، ص 359].

ب ـ المعرفــة الفطريّــة الحصوليّة بالإلٰه: المقصود مــن المعرفة الفطريّة الحصوليّة بالإلٰه هو أنّ عقل الإنسان لا يحتاج إلى بذل جهدٍ كبيرٍ للتصديق بوجود الإلٰه، بل يدرك بسهولةٍ أنّ الإنسان وكلّ ظواهر العالم محتاجٌ وفقيرٌ إلى الله. فهناك إلٰهٌ غنيٌّ يغنيهم ويســدّ حاجتهم [مصباح، قرآن‌شناسى، ج1، ص 45]. فالمعرفة الفطريّة بهٰذا المعنى ليست من البدهيّات الأوّليّة ولا من البدهيّات

الثانويّة ـ المبحوث عنها في المنطق(*) ـ فحسب، بل تشمل المعرفة النظريّة القريبة من البدهيّات. بمعنى أنّ كلّ إنسانٍ ولو كان عامّيًا وأمّيًا يمكنه أن يصل إلى هٰذه المعرفة من خلال استدلالٍ بسيطٍ دون الحاجة إلى البراهين المعقّدة. بَيْدَ أنّ قربه إلى البداهة ليس بمعنى عدم حاجته إلى البرهان، بل بمعنى سهولة الاستدلال عليه [مصباح، آموزش فلسفه، ج 1، ص 359].

5 ـ القيمة المعرفيّة للمعرفة الفطريّة بالإلٰه

إذا أردنا أن ندرس الفطرة من زاويةٍ أبستمولوجيّةٍ (معرفيّةٍ) فعلينا أن نتأمّل عدّة مسائل: فما هي حقيقة المعرفة الفطريّة وما هو نوعها؟ هل نستطيع أن نعدّ الفطرة مصدرًا من مصادر معرفة الله إلى جانب منابع خاصّةٍ من قبيل الوحي والإلهام أو منابع عامّةٍ مثل العقل؟ لو فرضنا الفطرة مصدرًا من مصادر المعرفة، فهل هي منبعٌ مستقلٌّ في عرض سائر المنابع أو لا؟ وفي النهاية هل يمكن إثبات وجود الله عن طريق المعرفة والميل الفطريّ بالله أم لا يمكن ذٰلك؟ [حسين زاده، معرفت شناسى دينى، ص 231 و232] هٰذه المسائل لو نظرنا إليها بدقّةٍ فإنّنا نستطيع أن نحكم بأنّ البحث حول الفطرة يقع ضمن مجموعة البحوث الأبستمولوجيّة، كيف لا ومحور البحث هنا هو الفطرة باعتبارها سبيلًا نحو نوعٍ خاصٍّ من المعرفة نسمّيه المعرفة الفطريّة. فالمعرفة الفطريّة ـ بما أنّها معرفةٌ ـ تخضع للعديد من النقاشات والتساؤلات في حقل نظريّة المعرفة، غير أنّ حديثنا سيتركّز أكثر حول المعرفة الفطريّة بالله ـ سبحانه وتعالى ـ دون غيره من الأمور، وعلى هٰذا الأساس سيتمّ طرح البحث ضمن بعدين: أوّلًا البحث حول القيمة المعرفيّة للمعرفة الفطريّة

(*) البدهيّات الأوّليّة هي القضايا الّتي لا يحتاج تصديقها إلى أكثر من تصوّر الموضوع والمحمول، في حين تحتاج البدهيّات الثانويّة إلى استخدام حسّ الظاهر أو الباطن أيضًا. تنحصر البدهيّات الأوّليّة في الأوّليّات، ولٰكن تشمل البدهيّات الثانويّة سائر اليقينيّات من المشاهدات (الحسّيّات) والوجدانيّات والمجرّبات والمتواترات والفطريّات.

ومعقوليّة الاعتقاد بالله ـ تعالى ـ على أســاس المنهــج الواقعيّ، وثانيًا حول مكانة المعرفة الفطريّة بين سائر مصادر المعرفة.

بالنسبة لحقيقة المعرفة الفطريّة بالله، فقد ذكرنا سابقًا تفسيرين مختلفين للمعرفة الفطريّة من خلال إرجاعها إلى العلم الحضوريّ أو العلم الحصوليّ؛ وذٰلك لو فسّرنا المعرفة الفطريّة بــالله بالعلم الحضوريّ بالله، فإنّ علينا أن نحكم بعدم إمكانيّة الخطإ في هٰذه المعرفة؛ لأنّه ليس هناك واســطةٌ في العلم الحضوريّ تحكي عن الواقع ـ عند العالم ـ حتّى نتكلّم عن تطابق الواسطة مع الواقع (في المعرفة الصحيحة) أو عدم تطابقها (في المعرفة الكاذبة)، بل الواقع بنفسه حاضرٌ عند العالم، فليس هناك معنى للكذب بمعنى عدم المطابقة مع الواقع [مصباح، آموزش فلسفه، ص 175]. من جانبٍ آخر بما أنّ الإنسان لا يحتاج في العلم الحضوريّ إلى آلةٍ إدراكيّةٍ خاصّةٍ أو قوّةٍ خاصّةٍ لوجدان المعلوم، بل يدرك المعلوم ويجده بذاته وحقيقته [الطباطبائيّ، اصول فلسفه، ج 2، ص 44 و45]، فكذٰلك الحال في علمه الحضوريّ بالله.

وأخيرًا بما أنّ العلم الحضوريّ قابلٌ للشدّة والضعف [السهرورديّ، مجموعه ى مصنّفات، ص 72]، فإنّه في حال شدّته يكون الإنسان ملتفتًا إلى الله، ومع ضعفه فإنّه يغفل عنه، إذ يحتاج إلى مذكّرٍ كالبلاء؛ لكي يستيقظ من هٰذه الغفلة.

أمّا لو فسّرنــا المعرفة الفطريّــة بالعلم الحصوليّ، فإنّنا نحكم بســهولة الاســتدلال على وجــود الله وفهمه وعدم الحاجة إلى الاســتدلالات المعقّدة والمطوّلة. غــير أنّ البعض انتقد فطريّة هٰذه المعرفة ـ أي تفســيرها بالعلم الحصوليّ ـ لأنّه بهٰذا المعنى ســتكون المعرفة الفطريّة غير مودَعةٍ في الإنسان مع خلقته مباشرةً، بل لا بدّ أن يكتســبها بنفســه عن طريق الاستدلال. [حسين زاده، معرفت شناسى دينى، ص 248]

وأجيب عن هٰذا الإشــكال بالقول إنّ معرفة الله من الوجدانيّات، وهي لا تحتاج إلى الفكر وبذل الجهد لإثباتها؛ ولذٰلك يصحّ تسميتها بالمعرفة الفطريّة

وإن كانت حصوليّةً [حسين زاده، معرفت شناسى دينى، ص 249 و250]. وهٰكذا يتّضح عدم استقلاليّة الفطرة بوصفها منبعًا معرفيًّا إلى جانب سائر منابع المعرفة الأخرى نظير الشهود أو العقل، بل المعرفة الفطريّة هي مرتبةٌ من مراتب العلم الحضوريّ (الشهوديّ) إن كان المقصود منها العلم الحضوريّ، أو أنّها العقل إن كان المقصود منها العلم الحصوليّ. [حسين زاده، معرفت شناسى دينى، ص 250]

6 ـ المعرفة الفطريّة بالله في النصوص الإسلاميّة

أ - المعرفة الفطريّة بالله - تعالى - في القرآن

يستند الباحثون في بحث المعرفة الفطريّة بالله إلى بعض الآيات القرآنيّة، نذكر هنا أهمّها، وهما آية الفطرة وآية الميثاق.

أوّلًا ـ آية الفطرة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفا فِطْرَةَ اللهِ الّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يعْلَمُونَ﴾ [سورة الروم: 30].

يوجد تفسيران لهٰذه الآية:

الأوّل: في الآية إشارةٌ إلى أنّ دين الإسلام الّذي يجب إقامة الوجه له، هو الّذي تهتف به الخلقة، وتهدي إليه الفطرة الإلٰهيّة الّتي لا تبديل لها [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ص 16، ص 178]. على أساس هٰذا التفسير، الدين عبارةٌ عن مجموعةٍ من القوانين والأحكام المتوافقة مع الفطرة، ومن جملة هٰذه الأحكام عبادة الله.

الثاني: الدين الموافق للفطرة هو التسليم والانقياد أمام الله ـ سبحانه وتعالى ـ بدليل قوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الْإِسْلَامِ﴾ فالانقياد أمرٌ فطريٌّ وليست الآية بصدد القول إنّ جزئيّات الأحكام والقوانين موافقٌ للفطرة [مصباح، قرآن‌شناسى، ج 1، ص 42 ـ 44]. هٰذان التفسيران مشتركان في أنّ الآية تشير إلى الميل الفطريّ لعبادة الله بالدلالة المطابقيّة، ولٰكن بناءً على استحالة وجود الميل دون متعلّقه، يجب عقليًّا أن نلتزم بفطريّة معرفة الله؛ لكي يصحّ

تعلّق الميل إلى عبادته [المصدر السابق، ص 44]، فالآية بالدلالة الالتزاميّة تشير إلى فطريّة معرفة الله.

ثانيًا ـ آية الميثاق: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [سورة الأعراف: 172].

وبالرغم من وجود إبهامات حول مداليل هٰذه الآية، ولٰكنها تدلّ بوضوحٍ على وقوع وتحقّق لقاءٍ بين الله والإنسان، بحيث ما ترك من عذر للخطإ في التطبيق (بأنّ الرّب هو الله)، ولم يحصل هٰذا اللقاء الّذي ينفي الخطأ في التطبيق الّا بالعلم الحضوريّ والشهود القلبيّ؛ لأنّ الاستدلالات العقليّة تحكم بوجود خالقٍ قادرٍ وحكيمٍ للعالم فقط، ولٰكنّ هٰذه كلّها مفاهيم كلّيّةٌ ولا تعيّن حقيقته؟ لو لم تكن معرفةً شهوديّةً موجودةً لما عرفنا الله بشخصه. فهٰذا التفسير المدعوم بالروايات يصدّق بأنّ الإنسان له معرفةٌ شهوديّةٌ بالله تعالى [مصباح، قرآن‌شناسى، ج 1، ص 105 و106].

ب ـ المعرفة الفطريّة في الروايات

بناءً على الأحاديث والروايات الإسلاميّة، فإنّ للإنسان أمورًا فطريّة يمكن تقسيمها ضمن الاعتقادات والأعمال والأخلاق [برنجكار، فطرت در احاديث، ص33]، لٰكنّنا نركّز هنا على فطريّة معرفة الله في الاعتقادات من منظر الروايات فقط، ونقسّم هٰذه الروايات ضمن ثلاث محاور تبعًا لبعض الباحثين:

أوّلًا ـ عموميّة الفطرة

قال الإمام الباقر عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، يَعْنِي الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللهَ ـ عَزَّ وجَلَّ ـ خَالِقُه» [الكلينيّ، الكافي، ج 3، ص 35].

قال الإمام عليٌّ عليه السلام في (نهج البلاغة): «اللّٰهُمَّ... جابل القلوب على فطرتها» [الشريف الرضيّ، نهج البلاغة، ص 100].

وكذلك قال الإمام الصادق عليه السلام: «إِنَّ اللهَ ـ عَزَّ وجَلَّ ـ خَلَقَ النَّاسَ كُلَّهُمْ عَلَى الْفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَهُمْ عَلَيْهَا» [الكلينيّ، الكافي، ج 2، ص 417].

ثانيًا - معرفة الإله الفطريّة

قال الإمام عليّ عليه السلام: «الْحَمْدُ لِلهِ الْمُلْهِمِ عبادَهُ حَمْدَهُ وفَاطِرِهِمْ عَلَى مَعْرِفَةِ رُبُوبِيَّتِهِ» [الكلينيّ، الكافي، ج1، ص 139؛ ابن بابويه، التوحيد، ص 56].

وقال الإمام الحسين عليه السلام في دعاء عرفة: «أَوْجَبْتَ عليَّ حُجَّتَكَ بِأَنْ أَلْهَمْتَنِي مَعْرِفَتَكَ» [ابن طاووس، إقبال الأعمال، ج 1، ص 340].

وقال الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام: «بِصُنْعِ اللهِ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ، وبِالْعُقُولِ يُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ، وبِالْفِطْرَةِ تَثْبُتُ حُجَّتُهُ» [ابن بابويه، إقبال الأعمال، ص 35].

الملفت للنظر في الروايات الّتي تذكر الفطرة، هو استخدام كلمة «المعرفة» وعدم استخدام كلماتٍ مثل «الحبّ والميل والشوق»، كأنّ الإنسان بفطرته يعرف الله ويجده مباشرةً، فلا يحتاج إلى الاستدلال بالميل والشوق الفطريّ إلى الله ـ تعالى ـ لإثبات وجوده كما فعل بعضهم [برنجكار، فطرت در احاديث، ص 136].

ثالثًا - توحيد الإله الفطريّ

«عن زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللهِ عَزَّ وجَلَّ: ﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، قَالَ: فَطَرَهُمْ جَمِيعًا عَلَى التَّوْحِيدِ» [الكلينيّ، الكافي، ج 2، ص 12].

وعدّ الإمام عليّ عليه السلام كلمة الإخلاص وهي قول «لا إله إلّا الله» الفطرة وقال: «وكَلِمَةُ الْإِخْلَاصِ، فَإِنَّهَا الْفِطْرَةُ» [ابن بابويه، من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 205].

7 ـ دلالة المعرفة الفطريّة على وجوده سبحانه وتعالى

بعدما قبلنا وجود معرفةٍ فطريّةٍ بالله أو ميلٍ فطريٍّ في الإنسان إليه عز وجل، السؤال الّذي يطرح نفسه هو: كيف يمكن الاستدلال بهذه المعرفة أو الميل

الفطريّــين على وجود الله ســبحانه وتعالى؟ وبعبارةٍ أخرى هل نســتطيع أن نستدلّ بنظريّة الفطرة ونعدّها من جملة البراهين على وجوده سبحانه وتعالى؟ هنــاك رؤيتان، فالبعض يعتقد بأنّ الفطرة هي طريقٌ لمعرفة الله فحســب، وليســت برهانًا أو مقدّمة برهانٍ على وجود الله، ويعتقد الآخرون بإمكانيّة بناء البرهــان عليها لإثبات وجود الله إضافةً إلى كونهــا طريقةً لمعرفة الله. [شيروانى، سرشت انسان، ص 137]

المهمّ هنا بيان أدلّة القائلين بإمكانيّة صياغة البرهان على أســاس نظريّة الفطرة؛ ولذلك نشير هنا إلى أهمّ تقارير برهان الفطرة على وجود الله:

أ ـ تضايف المحبّ والمحبوب، والراجي والمرجوّ

اعتمد بعض العلماء الّذين يعتقدون بإمكانيّة صياغة البرهان على أســاس نظريّة الفطرة على تضايف المحبّ والمحبوب [الموسويّ الخمينيّ، شرح حديث جنود عقل و جهل، ص 79 ـ 81 و98] والبعض على تضايف الراجي والمرجوّ [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 12، ص 272]، والآخرون على كلا الطريقين [جوادى آملى، تبيين براهين اثبات خدا، ص 294 ـ 296]، ونحن أيضًا نأتي بهما ضمن دليلٍ واحدٍ لمشابهتما:

المحبّ والمحبوب متضايفان وكذلك الراجي والمرجوّ، والمتضايفان أمران وجوديّان يمتنع تعقّــل أحدهما دون الآخر، ومتســاويان من جهة الوجود والعدم، وأيضًا من جهة القوّة والفعل بمعنى استحالة وجود أحدهما مع عدم الآخر، وفعليّة أحدهما وقوّة الآخر. من جانبٍ آخر الإنســان محبٌّ للكمال المطلق أو راجٍ لمبدإٍ غيبيٍّ في الشدائد على الأقلّ، فاذا كان المحبّ أو الراجي – وهو الإنسان ـ موجودًا، يجب أن يكون المحبوب والمرجوّ وهو الكمال المطلق والقادر الّذي لا يُغلب (الله) موجودًا؛ لتســاوي حكم المتضايفين في الوجود والفعليّة. [شيروانى، سرشت انسان، ص 146 ـ 149 و153 ـ 155]

الإشكال والجواب: يمكن أن يُشكل بأنّ المحبوب بالذات هو تصوّر الكمال المطلق، والتضايف يثبت وجود صورة الكمال المطلق، ووجود الصورة العلميّة لشيءٍ في صقع النفس ليس دليلًا على الوجود العينيّ الخارجيّ لتلك الصورة. ولٰكن أجابوا بأنّ المحبـوب لا يمكن أن يكون موهومًا أو متخيّلًا؛ لأنّ كلّ موهـومٍ ناقصٌ، ولٰكنّ الفطرة متوجّهـة إلى الكامل [المطلق]، فحبّ الكامل المطلق يلزم وجوده(*) [الموسويّ الخمينيّ، شرح چهل حديث، ص 158]. والجواب الثاني لهٰذا الإشكال هو أنّنا لا نعتمد في هٰذا البرهان على العلم الحصوليّ للأفراد، أو على ردّ فعلهم الذهنيّ بالنسـبة إلى المحبوب والمطلوب، بل على الحبّ الحقيقيّ للكمال المطلق في الإنسـان. فالحب الّذي يكون منشئًا للأثر ويؤمّن الجهد المتواصـل في الحياة لا يتعلّق بصـورةٍ ذهنيّةٍ، بل بحقيقةٍ تسـتخدم الصور الذهنيّة لكشـفها والتعرّف عليها، مثل العطش الّذي يتعلّق بالماء الخارجيّ وليس الماء الذهنيّ. وحتّى إن تعقّب شـخصٌ السراب لعطشـه، فليس هٰذا بمعني عدم وجود الماء، بل من باب الخطإ في التطبيق [جوادى آملى، تبيين براهين اثبات خدا، ص 300 و301]. فالمحبوب بالذات هو الأمر العينيّ الخارجيّ.

من هنا يعرف جوابهم لمن يقول إنّ الإنسـان قد يتوهّم الكمال المطلق في غير الله، كمن يعبد الشـمس والقمر و...، فهل يلزم حبّه للكمال المطلق ما يتوهّمه كمالًا مطلقًا بالتضايف؟ فإنّ المتوهّم وقع في الخطإ في التطبيق، وعليه أن يلتفت بأنّ كلّ ما سوى الله ناقصٌ بشكلٍ أو بآخرٍ، فالإنسان يحبّ الكمال المطلق ولا يحب الآفلين.

(*) ما تتوجّه إليه الفطرة يجب أن يكون «واحدًا» و«أحدًا»؛ لنقص كلّ كثيرٍ ومركّبٍ. ولا يمكن للكثير أن يكون غير محدودٍ. والناقص منفورٌ فطريًّا وليس ممّا تُقبل الفطرة عليه. فثبت من هاتين الفطرتين - فطرة التعلّق بالكمال وفطرة التنفّر عن النقص - التوحيد أيضًا.

ب ـ كون الرجاء والحبّ من الأمور الإضافيّة

الحبّ الدائم إلى الكمال المطلق والرجاء إلى قدرةٍ غير متناهيةٍ لا سيّما في الشدائد هما من الحالات الحقيقيّة الموجودة في النفس الإنسانيّة. والرجاء والحبّ من المقولات الإضافيّة الّتي لا بدّ لها من متعلّقٍ، فإذا كان الحبّ والرجاء موجودين فمتعلّقهما موجودٌ أيضًا. يقول العلّامة الطباطبائيّ: «فمن الضروريّ أنّ تحقّق ما لا يخلو من معنى التعلّق كالحبّ والبغض والإرادة والكراهة والجذب ونظائرها في الخارج لا يمكن إلّا مع تحقّق طرف تعلّقها في الخارج... فتعلّق الرجاء من الإنسان بالتخلّص من البليّة عند انقطاع الأسباب دليلٌ على أنّه يرى أنّ هناك سببًا فوق هٰذه الأسباب... هو السبب الّذي فوق كلّ سببٍ، وهو الله عزّ اسمه» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 12، ص 272].

من الواضح أنّه لا يوجد فرقٌ جوهريٌّ بين الطريقين المذكورين آنفًا، إلّا أنّ الطريق الأوّل يؤكّد على أمرين متضايفين (المحبّ و المحبوب أو الراجي والمرجوّ)، في حين أنّ الطريق الثاني يؤكّد على أمرٍ إضافيٍّ ذي متعلّقٍ (الحبّ والرجاء). [شيروانى، سرشت انسان، ص 156]

جـ ـ صيانة الفطرة عن الخطإ

كلّ ميلٍ متجذّرٍ في ذات الإنسان له ما يجيبه في عالم الخارج، وإلّا كان عبثًا ولا يوجد ميلٌ عبثيٌّ في الإنسان. على سبيل المثال إن شعر الإنسان بالميل الجنسيّ، فهناك جنسٌ مخالف للإنسان في العالم الخارجيّ لإرضاء هٰذا الميل. ولٰكن أشكلوا على هٰذا البرهان بعدم الدليل على عدم عبثيّة كلّ ميلٍ في الإنسان، واللجوء إلى حكمة الله لدفع العبثيّة ينجرّ إلى الدور [المصدر السابق، ص 158 و159].

ممّا يجدر الإشارة إليه أنّ هٰذه التقارير الّتي مرّت بنا لإثبات وجود الواجب كانت مبنيّةً على المعرفة الفطريّة الحضوريّة، فحاول العلماء أن يملؤوا فراغًا

معرفيًّا، وهو كيفيّة ارتباط المعرفة الحضوريّة بشيءٍ أو بالميل إليه مع وجود ذٰلك الشيء. أمّا بناءً على المعرفة الفطريّة الحصوليّة، فإنّا نعرف المبدأ بنفس الاستدلال البسيط الّذي نثبت وجوده ـ تعالى ـ به فلا يوجد مثل هٰذا الفراغ المعرفيّ، فلا نحتاج إلى مثل هٰذه التقارير، ولٰكنّ امتياز المعرفة الحضوريّة بالله على المعرفة الحصوليّة بـه هي أنّها تثبت وجود المبدإ بأحد التقارير المذكورة بصورةٍ جزئيّةٍ وشخصيّةٍ في مقابل المعرفة الحصوليّة الّتي تثبت وجود المبدإ بصورةٍ كلّيّةٍ.

8ـ برهان الفطرة عند الغربيّين

هناك عدّة براهين عند الغربيّين تشبه برهان الفطرة لإثبات وجود الله، نذكر هنا أهمّها، ثمّ نقارن بين الآراء الغربيّة والإسلاميّة حول برهان الفطرة في النتيجة:

أ ـ برهان الإجماع العامّ (Common consent arguments for the existence of God)

هناك تقريران عن برهان الإجماع العامّ وهما:

- التقرير البايولوجيّ
- التقرير ذو الحدّين (ديليما) ضدّ الشكّاكيّة

والفرق بينهما هو أنّه في حين يؤكّد التقرير الأوّل على الاستفادة من عموميّة الاعتقاد بالله في الناس للبرهنة على وجود الله، يستفاد في التقرير الثاني علاوةً على ذٰلك من الاستدلال العقليّ أيضًا.

نعرض هنا باختصارٍ هٰذين التقريرين وأهمّ الإشكالات الّتي سُجّلت عليهما.

أوّلًا ـ التقارير البايولوجيّة عن برهان الإجماع العامّ (Biological forms of the argument)

يعتمد هٰذا النوع من البراهين على عموميّة الاعتقاد بوجود الله، وعلى أساس ذٰلك يتمّ إثبات فطريّة هٰذا الاعتقاد وغريزيّته، أو تبعيّته للرغبات والميول الغريزيّة، وبهٰذا الإثبات يتمّ استنتاج صدق وحقيقة هٰذا الاعتقاد، والتقارير البايولوجيّة عن برهان الإجماع العامّ بدورها تنقسم إلى قسمين:

- الاعتقاد الفطريّ بالله
- الاشتياق الفطريّ إلى الله

بالنسبة إلى التقرير الأوّل يقول سنكا (Seneca): «تعوّدنا على الاهتمام بمعتقد الناس العامّ وقبلناه برهانًا مقنعًا، ونستنبط من الإحساس الموجود في أذهان الناس وضمائرهم أنّ هناك آلهةً؛ لأنّه لم يوجد قومٌ أو شعبٌ يُنكر وجودها» [Scott, Recollection and Experience, p. 179].

بعبارةٍ أخرى، الاعتقاد بوجود الله فطريٌّ وغريزيٌّ وكلّ اعتقادٍ فطريٍّ صحيحٌ ومطابقٌ للواقع، فالاعتقاد بوجود الله صادقٌ ومطابقٌ للواقع [Yu، The Blackwell Dictionary of Western Philosophy، p.133].

امّا هوج (Hodge) فيطرح التقرير الثاني بهٰذه الصورة: لكلّ قوانا وأحاسيسنا ـ الذهنيّة منها والبدنيّة ـ متعلّقاتٌ تتناسب معها، ويوجب وجود هٰذه القوى وجود تلك المتعلّقات. فالعين بصياغتها توجب النور لكي ترى، والأذن لا تبيّن ولا تدرك دون وجود الصوت، كذٰلك إحساسنا وميلنا الدينيّ يوجب وجود الله [Walton، Appeal to Popular Opinion، p. 159]. وبعبارةٍ أخرى: للناس اشتياقٌ فطريٌّ إلى الله، ولكلّ اشتياقٍ فطريٍّ في الإنسان متعلّقٌ خاصٌّ في الخارج، فمتعلّق اشتياق الإنسان الفطريّ إلى الله موجودٌ في الخارج، وهو الله [عبدلى، بررسى تطبيقى برهان فطرت، ص 182].

أشكل جون لوك (John Locke) على التقرير الأوّل بالتشكيك في عموميّة الاعتقاد بالله لوجود الملحدين في الأقوام الماضين، واكتشاف قبائل بدائيّةٍ

لا يوجد لديهم تصوّرٌ عن الله [Palmer،Freud and Jung on Religion، p. 182]. ولٰكن يمكن القول إنّ الاعتقاد عموميٌّ بالقوّة وليس بالفعل؛ فالاعتقاد بالله موجودٌ بالقوّة في كلّ الناس دون الحاجة إلى التعليم والتعلّم. ويصير فعليًّا حينما يقع عرضةً للحوادث الخاصّة. وأشـــكل لوك على التقرير الأوّل أيضًا بأنّ عموميّة التصوّر أو الاعتقاد لا يثبت فطريّتهمـــا، ولٰكن هناك تقارير (مثل التقرير الثاني) لا يورد عليها هٰذا الإشكال.

إلّا أنّهم أشكلوا على اعتماد التقرير الثاني على التمثيل، في حين هناك فارقٌ بين متعلّق الشوق إلى الله ومتعلّق شـــعور العين والأذن. ومن جهةٍ أخرى، أشكلوا عليه أيضًا بأنّ القول بجعل هٰذه القوى في أنفسنا أو القول بلزوم وجود متعلّق هٰذه القوى مع وجودها، أيٌّ منهما يســـتلزم الاعتقاد الســـابق بوجود مصمّمٍ وناظمٍ حيٍّ، فيستلزم الدور [Walton، Appeal to Popular Opinion، p. 158].

ثانيًا ـ تقرير برهان ذي الحدّين (ديليما) ضدّ الشكّاكيّة

قرّر جي. أتش. جويس (G. H. Joyce) فيلســـوف الديـــن البريطانيّ هٰذا البرهان على النحو التالي: الناس عشّـــاق الحرّيّة، وحســـب طبعهم لا يحبّون أن يكونوا تحت تســـلّط الآخرين، ولٰكنّ كلّ الناس تقريبًا يعتقدون بوجود مدبّرٍ مطلـــقٍ وهو الله. من هنا يتّضح أنّ هٰذا الاعتقـــاد ممّا نادى به العقل الصريـــح، فنحن إن قبلنا هٰذا الإلزام العقـــليّ أثبتنا وجود الله، وإن لم نقبل به حكمنا بخطإ كلّ الناس في هٰذا الحكم العقليّ، ومنه يستنتج نقص عقولهم أجمعين. وهٰذا يوحي بعـــدم جدوى البحث عن الحقيقة، وينجرّ إلى الارتماء في هاوية الشـــكّاكيّة، فعلينا أن نعتقد بصدق قضيّة «الله موجود» أو نشكّ في كلّ القضايا، وبما أنّنا لا نســـتطيع أن نشكّ في كلّ القضايا، فعلينا أن نقبل صدق قضيّة «الله موجـــود» [Joyce، Principles of Natural Theology، p. 179]. لٰكن ناقـــش بعضهم في كون الاعتقاد المنبعث عن العقـــل عامًّا لدى كلّ الناس،

بــل من الممكن اعتناق الكثيرين هٰذا الاعتقاد إثر التلقين [Yu، The Blackwell Dictionary of Western Philosophy، p. 133]، بل لا يقبل بعض اللاهوتيّين من أتباع المدرســة الإيمانيّة والقائلين بالتقرير الأوّل لهٰذا البرهان، وأشــكلوا في هٰذا التقرير على ادّعاء حبّ الإنســان المطلق بالنســبة إلى الحرّيّة، بل قالوا بميل الإنسان إلى تحديد حرّيّته، وأشكلوا عليه أيضًا بأنّ إنكار حكمٍ عقليٍّ واحدٍ لا يســتلزم إنكار كلّ الأحكام العقليّة حتّى ينتهي إلى الوقوع في الشــكّاكيّة. [محمد رضايى، الهيّات فلسفى، ص 367].

ب ـ برهان التجربة الدينيّة

أحد البراهين الرائجة في اللاهوت المســيحيّ لإثبات وجود الله هو برهان «التجربة الدينيّة» الّذي طرحه شــلاير ماخر لأوّل مــرّةٍ وقام الآخرون من فلاســفة الدين ببســطه. هناك تقارير مختلفةٌ عن التجربة الدينيّة، ولٰكنّ التجربة الدينيّة في أشمل تقاريرها تتضمّن أيّة تجربةٍ مرتبطةٍ بالحياة الدينيّة؛ فبهٰذا المعنى ليس الاســتدلال بالتجربة الدينيّة برهانًا مســتقلًّا عن برهان الفطرة [راجع: هيك، اثبات وجود خداوند، ص 187 ـ 200].

لٰكــن قد تُقصَد من التجربــة الدينيّة الحــالات والكرامات والتجارب العرفانيّة الخاصّة، وحينها تعتبر التجربة الدينيّة برهانًا مستقلًّا يختلف عن برهان الفطرة في إثبات وجود الله. [يوسفيان، كلام جديد، ص 98]

كذٰلــك هناك تقارير مختلفةٌ عن برهان التجربــة الدينيّة في إثبات وجود الله، منها: يقول كثيرٌ من الناس في مختلف الأزمنة والأمكنة بأنّهم شــعروا أو جرّبوا وجود الله، ومن جانبٍ آخر، تصــوّر اغترار كلّ الناس أو توهّمهم غير معقولٍ، فالنتيجة أنّ الله الّذي وقع مورد تجربة الناس وموضوع شعورهم

موجودٌ في الخــارج. والتقرير الآخر يقول إنّ الناس يشــعرون بحضور الله، وأحيانًا بتعارض إرادته مع إرادتهم بالوجدان، ويشــعرون أيضًا بالطمأنينة حين قبول الأمرِ الإلٰهيّ، وهٰذا برهانٌ محكمٌ على وجود الله [شـيرواني، سرشـت انســان، ص 167]. لٰكن أشكلوا على هٰذا النوع من البراهين بأنّ المنكِرين لوجود الله لن يقبلوا صدق هٰذه الأحاسيس وحقيقيتها، وسيعدّوها توهّماتٍ كاذبةً. [المصدر السابق، ص 168]

جـ - نظريّة أساسيّة الاعتقاد بالله

يعتقد ألفين بلانتينغــا (Alvin Plantinga) أنّ الاعتقاد بالله هو عقيدةٌ أساســيّة واقعًا بمعنى عدم ابتنائها على قضايا أخرى مع عدم اعتبارها بأنّها غير عقلانيّةٍ. يعدّ بلانتينغا براهين إثبــات وجود الله مقنعةً وقيّمةً، ولٰكن يعدّ اعتقاده بالله أقوى من هٰذه البراهين. يصرّح بلانتينغا بأنّنا حينما نشاهد زهرةً أو نلقي نظرةً إلى الســماء المليئة بالنجوم والكواكب، نجد في أنفســنا الميل إلى قبول قضايا مثل: الله خلق هٰذه الزهرة، الله خلق هٰذا العالم الواسع المعقّد. فإنّه لا يثبت وجود الله بســبب الزهرة بــل يجدها ويراها مخلوقةً لله حينما ينظر إليها [بطرســون، عقل و اعتقاد دينى، ص 123 و236]. هٰذه النظريّة تشبه كثيرًا البرهان الفطريّ على وجود الله. وقد أشــكلوا على بلانتينغا بأنّ أساسيّة الاعتقــاد واقعًا لا يضمن صدق ذاك الاعتقاد، وأجــاب بلانتينغا بأنّ هٰذا الاعتقاد يشبه الاعتقاد بالعالم الخارجيّ، ومن الصعب أن نلزم شخصًا بإنكار العالم الخارجيّ، كذٰلك الاعتقاد الأســاسيّ فإنّه عقلانيٌّ ما دام العقل لم يجد دليلًا عقليًّا على ردّه [محمد رضايى، الهيّات فلسفى، ص 376]. من جانبٍ آخر، يقول بلانتينغا إنّ فرض أساسيّة الاعتقاد بوجود الله ليس دليلًا لإثبات وجود الله

بوجهٍ، بل إنّــه صرف بيان أنّ الاعتقاد بالله مع عدم وجود الدليل ليس أمرًا غير معقولٍ أبدًا(*).

النتيجة

1ـ الفطــرة بمعناها الاصطــلاحيّ عبارةٌ عن الطبيعــة الخاصّة والخلق الخاصّ للإنســان. والأمور الفطريّة هي الأمور المنبعثــة عن الخلق الخاصّ للإنسان، وتتميّز بالعموميّة والشــموليّة وعدم الحاجة إلى التعليم والتعلّم، وعدم الانعدام، واختصاصها بالإنسان. والإنسان مع علمه الحضوريّ بنفسه أو مع سائر الشواهد العمليّة يجد معرفة الله تتّصف بهٰذه الخصوصيّات ومن ثمّ تعدّ المعرفة بالله من الأمور الفطريّة.

2ـ هناك تفسيران مختلفان عن المعرفة الفطريّة بالله هما المعرفة الفطريّة الحضوريّة والمعرفة الفطريّة الحصوليّة. مع أنّ المعرفة الفطريّة الحصوليّة هي معرفــةٌ نظريّةٌ، إلّا أنّها لا تحتاج للوصول إليها إلى بذل أيّ جهدٍ، بل تحصل بسهولةٍ لكلّ إنسانٍ ولو كان عامّيًّا.

3ـ المعرفة الفطريّة ليســت معرفةً مستقلّةً عن سائر منابع المعرفة، بل هي مرتبةٌ من العلم الحضوريّ (الشــهوديّ) بناءً على التفسير الأوّل، أو أنّها العقل بناءً على التفسير الثاني لها.

4ـ مــن المفكّرين مــن يعتقد بأنّ الفطرة طريقٌ لمعرفة الله فحســب، والآخرون قائلون بإمكانيّة صياغة البرهان لإثبات وجود الله إضافةً إلى دورها المعرفيّ. الفئة الثانية تســتند إمّا إلى حبّ الإنسان بالنسبة إلى الكمال المطلق أو رجائه بالنسبة إلى مبدإٍ غيبيٍّ في الشدائد، ويستندون إلى تضايف المحبّ

(*) . هٰذا نصّ جواب بلانتينغا على السؤال الّذي أرسله كاتب المقالة إليه:

Taking the existence of God as basic isn't any kind of a proof for the existence of God.It's instead just the comment that believing in God without arguments isn't as such irrational.

والمحبوب، أو تضايف الراجي والمرجوّ.

5 ـ توجد عدّة براهين في الغرب تشبه برهان الفطرة في عالمنا الإسلاميّ، منها برهان الإجماع العامّ، وبرهان التجربة الدينيّة، وبرهان أساسيّة الاعتقاد بالله. أمّا برهان الإجماع العامّ فلم يستطع أن يسدّ الفراغ معرفيًّا بين المعرفة بالله وإثبات وجوده الخارجيّ، وبرهان التجربة الدينيّة بدوره يعاني من العجز المعرفيّ لإثبات حجّيّة المعرفة الحاصلة من التجربة الشهوديّة والبرهنة عليها، فضلًا عن إثبات متعلّق المعرفة في الخارج، وأمّا برهان أساسيّة الاعتقاد بالله فـلا يثبت وجود الله في الخارج، ولا يدّعي صاحب النظريّة إمكانيّة إثبات الوجود لهذا البرهان أيضًا. أمّا برهان الفطرة في العالم الإسلاميّ فإنّه بريءٌ من هٰذه المشاكل؛ لأنّها مع إرجاع الفطرة بالعلم الحضوريّ مباشرةً أو بالواسطة يثبت حجّيّتها معرفيًّا، ومع الاستناد إلى التضايف يسدّ الفراغ بين المعرفة الحضوريّة بالله ووجوده في الخارج، وبإمكانه أن يقوم دليلًا على وجود الله.

قائمة المصادر

المصادر العربية

1. ابن أثير الجزري، مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، مؤسسة إسماعيليان للمطبوعات، قم، الطبعة الرابعة، 1409.
2. ابن بابويه، محمد بن علي، التوحيد (للصدوق)، جامعة المدرّسين، قم، الطبعة الأولى، 1398 ش.
3. ابن بابويه، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين بقم، قم، الطبعة الثانية، 1413.
4. ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1998م.
5. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم، 1417.
6. ابن سينا، رسائل ابن سينا، منشورات بيدار، قم، 1400.
7. ابن طاووس، علي بن موسى، إقبال الأعمال (ط ـ قديمة)، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، الطبعة الثانية، 1409.
8. ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكّية (أربعة أجزاء)، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1987م.
9. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ دار صادر ـ بيروت، الطبعة الثالثة، 1414.
10. ابوترابي، احمد، پيش نيازهاى مفهوم شناسانه «نظريّه ى فطرت»؛ معرفت كلامى، السنة الخامسة، الرقم الثاني، 1393 ش.
11. اميد، مسعود، «نظريّه ى فطرت، سير تاريخى در غرب از يونان تا دوره ى معاصر»؛ معرفت فلسفى، صيف 1387 ش.

12. انگلهـــارت، رونالد، تحول فرهنگی در جامعه ی پیشرفته ی صنعتی، ترجمته إلى الفارسية: مريم وتر، كوير، طهران، 1382ش.

13. برنجكار، رضا، فطرت در احاديث، مجلة قبسات، رقم 36، 1384ش.

14. بطرسون، مايكل والآخرون، عقل و اعتقاد دينى، در آمدى بر فلسفه ى دين، ترجمه إلى الفارســية: احمد نراقى و ابراهيم سلطانى، طرح نو، طهران، الطبعة السادسة، 1388ش.

15. جوادى آملى، عبدالله، تبيين براهين اثبات خدا، اسراء، قم، الطبعة الخامسة، 1386ش.

16. جوادى آملى، عبدالله، فطرت در قرآن، اسراء، قم، 1384ش.

17. حســين زاده، محمد، معرفت شــناسى دينى، نگاهى معرفت شناختى به وحى، الهــام، تجربه ى دينى و عرفانى و فطرت، مؤسســه ى آموزشى و پژوهشى امام خمينى، قم، 1390ش.

18. الحســيني الزبيدي، محمد مرتــضى، تاج العروس من جواهــر القاموس، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1414.

19. خرمشاهى، بهاء الدين (مترجم) . دين پژوهى، به انضمام سالشمار زندگى ميرچا الياده، مؤسســه ى مطالعات و تحقيقات فرهنگى (پژوهشگاه)، طهران، الطبعة الأولى، 1372 ش.

20. دو كنتن، تانجي، حس ديني يا بعد چهارم روح انســانى، ترجمه إلى الفارسيّة: مهندس عليقلي بياني، مجله ى فرهنگ تشــيّع، الرقم التجريبي، ارديبهشــت 1338 ش.

21. الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، الدار الشاميّة، بيروت ـ دمشق، الطبعة الأولى، 1412.

22. ســبحاني، جعفر، الفكر الخالد في بيان العقائد، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، الطبعة الأولى، 1425.

23. السهروردي، شهاب الدين، كتاب التلويحات (مصنّفات شيخ اشراق ج 1)، موسّسة الأبحاث والدراسات الثقافيّة، طهران، 1417.

24. السهروردي، شهاب الدين، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، مؤسّسة الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، طهران، 1417.

25. الشريف الرضي، محمد بن حسين، نهج البلاغة (لصبحي صالح)، الهجرة، قم، الطبعة الأولى، 1414.

26. شيروانى، على، سرشت انسان، پژوهشى در خداشناسى فطرى، معاونت امور اساتيد و دروس معارف اسلامى، قم، الطبعة الأولى، 1376 ش.

27. صادقى تهرانى، محمد، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسُنّة، فرهنگ اسلامى، قم، الطبعة الثانية، 1406.

28. صافي، محمود بن عبد الرحيم، الجدول في إعراب القرآن الكريم، دار الرشيد، دمشق، 1418.

29. صدر المتألّهين، صدر الدين الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، دار إحياء التراث، بيروت، 1981.

30. الطباطبائي، محمدحسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم، مع تعليقات الشهيد مطهري، نشر صدرا، الطبعة السادسة، طهران، 1368.

31. الطباطبائي، محمدحسين، شيعه در اسلام، بوستان كتاب، قم، 1388ش.

32. الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1390.

33. الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 1424.

34. الطبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ناصر خسرو ،طهران، الطبعة الثالثة، 1372 ش.

35. الطريحي، فخر الدين بن محمد، مجمع البحرين، المرتضوي، طهران، الطبعة الثالثة، 1417.

36. عبدلي مهرجردي، حميدرضا ومحمد حسين دهقاني محمود آبادي، بررسى تطبيقى برهان فطرت و برهان اجماع عام در اثبات وجود خدا، فصلنامه ى الهيات تطبيقى، ربيع وصيف 1393ش.

37. غفورى نژاد، محمد، تطور تاريخى نظريه ى فطرت در فلسفه و عرفان اسلامى، فصلنامه آئين معرفت، خريف 1389ش.

38. الفارابي، أبو نصر، كتاب الحروف، دار المشرق، بيروت، 1986.

39. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دارالكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

40. الفيّومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، مؤسّسة دار الهجرة، قم، الطبعة الثانية، 1414.

41. الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي (ط - الإسلاميّة)، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، الطبعة الرابعة، 1407.

42. محمد رضايي، محمد، الهيات فلسفى، بوستان كتاب، قم، 1391ش.

43. مصباح يزدي، محمدتقي، آموزش فلسفه، شركت چاپ ونشر بين الملل، تهران، الطبعة الثالثة عشرة، 1392 ش.

44. مصباح يزدي، محمدتقي، ارزش شناخت، دومين يادنامه ى علامه ى طباطبايي، طهران، مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگى، 1363ش.

45. مصباح يزدي، محمدتقي، پيش‌نيازهاى مديريت اسلامى، تحقيق ونگارش: غلامرضا متقي‌فر، قم، انتشارات مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى 1391ش.

46. مصباح يزدي، محمدتقي، قرآن‌شناسى جلد اول (مجموعه كتب آموزشى معارف قرآن)، تحقيق ونگارش: محمود رجبى، انتشارات مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى (ره)، قم، 1394ش.

47.المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، 1410.

48.مطهرى، مرتضى، فطرت، انتشارات صدرا، طهران، 1387ش.

49.المصطفوي، حسن، مجموعه ى آثار، صدرا، تهران، 1390ش.

50. المصطفوي، حسن، يادداشت هاى استاد مطهري، صدرا، تهران، 1377ش.

51. المصطفوي، حسن، نقدي بر ماركسيسم؛ صدرا، تهران، 1389ش.

52.الموسوي الخميني، السيد روح الله، شرح چهل حديث، مؤسسه ى تنظيم و نشر آثار امام خمينى، تهران، 1394ش.

53.الموسوي الخميني، السيد روح الله، شرح حديث جنود عقل و جهل، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني ره، طهران، 1388ش.

54.هيک، جان، اثبات وجود خداوند، ترجمه عبد الرحيم گواهى، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، 1382 ش.

55.هيوم، رابرت، اديان زنده ى جهان، ترجمه عبدالرحيم گواهى، نشر علم، طهران، 1391ش.

56.يثربي، سيد يحيي، فطرى بودن دين از ديدگاه معرفت شناسى، فصلنامه ى روش شناسى علوم انسانى، الرقم 9، زمستان 1375ش.

57.يوسفيان، حسن، كلام جديد، سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انسانى دانشگاه ها (سمت)، تهران، الطبعة الثالثة، 1390ش.

المصادر الأجنبية

1. Bugayong Lisa،Pluralistic Portrait of God، Strategic Book Publishing، 2012.
2. Dhavamony Mariasusai،Phenomenology of Religion، Gregorian Biblical BookShop، 1973.
3. Joyce George Hayward،Principles of Natural Theology، Longmans، Green & Company، 1957.
4. Palmer Michael،Freud and Jung on Religion، Routledge، 2003.
5. Scott Dominic،Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and Its Successors، Cambridge University Press، 1995.
6. Walton Douglas،Appeal to Popular Opinion، Penn State Press، 2010.
7. Yu Jiyuan &Nicholas Bunnin،The Blackwell Dictionary of Western Philosophy، John Wiley & Sons poblication، 2008.

دور المنهج العقليّ في معرفة الإله

د. أيمن المصريّ

الخلاصة

يدور البحث حول استكشـــاف المنهج المعرفيّ الصحيح والمعتبر في معرفة الباري تعالى، من بين المناهج المعرفيّة المتعدّدة؛ من أجل الوصول إلى المعرفة اليقينيّة الواقعيّة لمبدإ الوجود ســبحانه وتعالى، الّذي تبتني على معرفته سائر المعارف الفلسفيّة، والأخلاقيّة والاجتماعيّة.

والمســألة الرئيســة الّتي نســعى لتحقيقها في هٰذا البحــث، هي إثبات الصلاحيّــة العلميّة التامّة للعقل البرهانيّ في معرفــة الإلٰه، في قبال المناهج المعرفيّة الأخرى.

وقد اعتمدنا في هٰذا البحث على المنهج العقــليّ البرهانيّ التحليليّ في تأصيل المطالب العلميّة ونقدها، بالإضافة إلى المنهج النقليّ التوصيفيّ في اقتباس النصوص العلميّة من المصادر المعتبرة للمدارس المعرفيّة الّتي لا تعتمد على المنهج العقليّ.

وقــد توصّلنا في نهاية البحث إلى إثبات صلاحيّــة المنهج العقليّ البرهانيّ وحاكميّته في معرفة الباري تعالى، بعد أن أثبتنا صلاحيّته المنطقيّة، وحدوده المعرفيّة، وحاكميّته على سائر الأدوات المعرفيّة النقليّة والقلبيّة والتجريبيّة.

كما توصّلنا إلى بيان المعالم الكلّيّة للتوحيد العقليّ البرهانيّ، وإثبات صفاته وأفعاله ـ تعالى ـ بنحوٍ يليق بجنابه وجلاله، وفي المقابل بيّنّا العواقب الوخيمة الّتي نشأت من المعرفة اللاعقلانيّة للباري تعالى، من قِبل الاتّجاهات المادّيّة والكلاميّــة والأخباريّة والعرفانيّــة الصوفيّة، من الإلحــاد، واللادينيّة، والتشبيه، والجبر والتفويض، والخرافات العقديّة الأخرى.

المفردات الدلاليّة: المعرفة، المنهج المعرفيّ، المنهج العقليّ، معرفة الإله.

المقدّمة

إنّ الحياة التفكيريّة هي أبرز مظاهر الإنســانيّة في هٰذه الحياة، ولذٰلك لا تخلو حياة أيّ إنسانٍ عن محاولاتٍ للفحص والبحث والتحقيق لاستكشاف مجاهيل العالم الّذي يعيش فيــه، وكأنّ الفضول العلميّ والمعرفيّ قد غُرز في فطرته الإنسانيّة، وهو من أجل ذٰلك نراه يسعى دائمًا لتطوير حياته الشخصيّة والاجتماعيّة، وتسخير الطبيعة ومقدّراتها لصالحه.

وقد حقّق الإنسان منذ وجوده على الأرض نجاحاتٍ كبيرةً في تطوير مأكله ومشربه وملبسه ومســكنه، ووســائل نقله وارتباطاته، بينما ظلّت سائر الحيوانات على ما هي عليه منذ القدم، وكلّ ذٰلك ببركة وجود العقل الإنسانيّ الّذي يمثّل روح الحياة التفكيريّة.

ولا يتوقّف النشــاط العقليّ للإنســان عند هٰذا الحدّ المتعلّق بالمســائل الطبيعيّة، بل يتجاوزه إلى ما وراء الطبيعة، فيسأل نفسه أو غيره منذ نعومة أظافــره عن مبدإ وجوده ومنتهاه، وعن الغاية مــن الحياة، وعن مصيره بعد الموت، وهي كلّها أســئلةٌ طبيعيّةٌ ومشروعةٌ من أجل استجلاء حقائق الوجود في هٰذا العالم الغريب.

وحينها يتلقّى الإنسـان أجوبةً متعدّدةً عن هٰذه الأسـئلة الفلسـفيّة في طبيعتها، أجوبةً تختلف وتتعدّد بتعدّد البيئة الّتي نشأ وترعرع فيها، وغالبًا ما تكون أجوبـةً ارتجاليّةً نابعةً من الأعراف والعـادات والتقاليد العائليّة والاجتماعيّة الحاكمة، أو مجرّد استحساناتٍ واجتهاداتٍ شخصيّةٍ انفعاليّةٍ.

والإنسـان العاقل عندما يُدرك أهمّيّة هٰذه الأسـئلة المصيريّة، وخطورة مثل هٰذه الأجوبة في تعيين رؤيته العامّة وفلسفته عن الحياة، ومدى تأثيرها على أسلوب حياته الشـخصيّة والاجتماعيّة، لن يكتفي بمثل هٰذه الأجوبة الارتجاليّة الّتي لا تتمتّع بالضمانة المنطقيّة الملازمة للصدق، بل سـيبحث ويفتّش عن الطرق المنطقيّة الّتي يمكن أن تضمن له الإجابات الواقعيّة دون الوهميّة والخياليّة.

وهٰذه المقالة تبحث عن المنهـج المعرفيّ الصحيح، الّذي يمكن أن يعتمد عليه الإنسـان العاقل لتحصيل الإجابة المنطقيّة على أهمّ سؤالٍ من أسئلته الفلسفيّة، والّذي يتفرّع منه سـائر الإجابات، وهو الجواب المتعلّق بالمبدإ الإلٰهيّ العظيم الّذي خلق الإنسـان والعالم؛ لأنّه بمعرفته بالنحو الصحيح نتعرّف على سرّ وجودنا هنا، وعلى فلسفة الحياة والموت.

وتكمن أهمّيّة هٰذا البحث في هداية الإنسـان إلى الميزان المعرفيّ الصحيح الّذي يمكن أن يعتمده في بناء رؤيته الكونيّة الفلسفيّة، ومنظومته القيميّة الأخلاقيّة والاجتماعيّة، بنحوٍ واقعيٍّ مجرّدٍ عن الظنون والأوهام، ويرشده إلى الطريق القويم الّذي يمكن أن يسـلكه في هٰذه الحياة من أجل الوصول إلى برّ الأمان وشاطئ السعادة الحقيقيّة.

ولا شكّ في وجود بحوثٍ كثيرةٍ حول هٰذا الموضوع؛ نظرًا لأهمّيّته القصوى، ولٰكنّ الغالب في مثل هٰذه الأبحاث الفلسـفيّة - نتيجةً لعدم اعتمادها على المنهـج العقليّ القويم - هو عدم اعتماد الدقّة العلميّة والموضوعيّة في البحث

والتحقيق؛ ممّا يتنافى مع تحقيق الغرض المنشود في معرفة الواقع كما هو، لا كما نحبّ ونهوى، وهٰذا لا يضمنه إلّا الاعتماد على المنهج العقليّ البرهانيّ النابع من الفطرة الإنسانيّة دون سائر المناهج الأخرى، وهٰذا هو ما سنسعى إلى بيانه وإثباته في هٰذه المقالة.

وقد شرعنا في البداية ببيان القواعد العامّة للتفكير الصحيح لتكون مبدأً ننطلق منه لبيان الصلاحيّة العلميّة، والحجّيّة الذاتيّة للمنهج العقليّ البرهانيّ وحدوده المعرفيّة، وكيفيّة تشكيل الحكومة العقليّة المعرفيّة في مملكة الإنسان، بالاستعانة بالأدوات المعرفيّة الأخرى.

ثمّ انتقلنا بعد ذٰلك إلى بيان معالم المعرفة العقليّة للباري تعالى، ومحاسنها الواقعيّة، وحدودها المعرفيّة، كما ثبتت في الفلسفة الإلٰهيّة.

وفي الختام أشرنا إلى الآثار الوخيمة للمعرفة اللاعقلانيّة للباري تعالى، على المستوى الفرديّ والاجتماعيّ.

التعريفات

قبل الدخول في متن المقالة، ينبغي التعرّض أوّلًا لبيان سلسلة المفاهيم والاصطلاحات الكلّيّة المستعملة فيها، والّتي تشكّل المبادئ التصوّريّة للبحث، إذ إنّ الأحكام العلميّة متوقّفةٌ عليها، والتصديق فرع التصوّر كما يقولون.

المعرفة: قد يُقصد من المعرفة الإدراك الحسّيّ الظاهريّ الجزئيّ في قبال العلم العقليّ الكلّيّ [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 58]. وقد يطلقه العرفاء من الصوفيّة أيضًا على الإدراك الحسّيّ الباطنيّ الحضوريّ الجزئيّ (الوجدانيّ)؛ ولذٰلك يسمّون صاحب هٰذه المعرفة بالعارف [الفناريّ، مصباح الأنس، ص 36].

ولٰكنّ مقصودنا من المعرفة في هٰذا البحث بنحوٍ عامٍّ العلم الحصوليّ الذهنيّ الكاشف عن الأشياء، سواءٌ كان حسّيًّا أم عقليًّا، بدهيًّا أم غير بدهيٍّ، نظريًّا كان أم عمليًّا، واقعيًّا كان أم غير واقعيٍّ، وسواءٌ كان يقينيًّا أم

ظنيًّا، ثابتًا أم متغيّرًا، مطلقًا كان أم نسبيًّا، وبنحوٍ أخصّ هو العلم الحصوليّ العقليّ اليقيني المطلق الثابت.

المنهج المعرفيّ: المقصود منه هو الأداة المعرفيّة من حيث الاعتماد عليها في الاستدلال لكشف الواقع، كالحسّ، والتجربة، والعقل، والنقل، والقلب.

المنهج العقليّ البرهانيّ: ونقصد به العقل الخاصّ الّذي يمثّل المرتبة العقليّة الأعلى - كما سيتبيّن لاحقًا - والمبتني في أحكامه من حيث المادّة على المبادئ العقليّة البدهيّة الأولى، النابعة من الفطرة الإنسـانيّة، ومن حيث الصورة على القياس الاقترانيّ أو الاستثنائيّ الملزم للنتيجة بنحوٍ يقينيٍّ صادقٍ.

الإله : ونقصد به الباري تعالى، واجب الوجود بذاته لذاته، والّذي لا يشذّ عنه أيّ كمالٍ وجوديٍّ، من العلم والقـدرة، والإرادة، والحكمة، والحياة، وغيرها من الكمالات الوجوديّة الحقيقيّة والمطلقة، والّذي خلق الإنسـان في أحسن تقويمٍ، وأبدع هٰذا العالم على أحسن صورةٍ ونظامٍ.

القواعد العامّة الصوريّة والخاصّة المادّيّة للتفكير الصحيح

لا شـكّ أنّ الإنسـان - كما يقول الحكماء - حيـوانٌ ناطقٌ، بمعنى أنّه مفكّرٌ، فهو يتميّز عن سائر الكائنات بعمليّة التفكير، ولبيان طبيعة التفكير عند الإنسان، نقول:

قد يتحرّك ذهن الإنسان في الصور الحسّيّة، وهٰذه الّتي تسمّى بالمشاهدات، وقد يتحرّك الذهن في الصور الخياليّة، وتسـمّى بالتخيّل، وقد تكون الحركة في المعقولات، وهي المسمّاة بالتفكير، فالتفكير هو حركة الذهن الإراديّة في المعقولات من المعلوم إلى المجهول.

قال الفـارابيّ: «الفكر تطرّق الذهن لمعرفة مجهولٍ مـن معلومٍ» [الفارابيّ، المنطقيات، ص 25]. أي أنّ التفكير هو لاكتساب المجهول بالمعلوم.

وقد أشار ابن سينا لعمليّة التفكير بقوله: «أعني بالفكر ها هنا ما يكون

عند إجماع الإنســان أن ينتقل عن أمورٍ حاضرةٍ في ذهنه متصوّرةٍ أو مصدّقٍ بها... إلى أمورٍ غير حاضرةٍ فيه» [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 10].

قوله: «متصوّرةٍ أو مصدّقٍ بها» إشــارةٌ لنحوي المعلوم، حيث ينقسم إلى معلومٍ تصــوّريٍّ يتعلّق بالفهم التفصيليّ للمعــاني، ومعلومٍ تصديقيٍّ يتعلّق بالأحكام العقليّة على القضايا، ومن هنــا يحدس اللبيب أنّ التفكير مطلقًا لاكتســاب المجهول يجب أن يكون مســبوقًا بالمعلوم الّذي يشكّل رأس مال المفكّر، وهٰذا معنى قول الحكماء: «إنّ كلّ تعليمٍ وتعلّمٍ فبعلمٍ قد سبق».

وقال أيضًا: «وكلّ تعليمٍ وتعلّمٍ ذهنيٍّ وفكريٍّ فإنّما يحصل بعلمٍ قد سبق؛ وذٰلك لأنّ التصديق والتصوّر الكائنين بهما إنّما يكونان بعد قولٍ قد تقدّم مسموعٍ أو معقولٍ، ويجب أن يكون ذٰلك القول معلومًا أوّلًا» [ابن سينا، برهان الشفاء، ص57].

وهٰذه الحركة التفكيريّة مؤلّفةٌ في الواقع من حركتين، حركةٍ أولى لانتخاب المعلومات المناسبة للمطلوب، تتبعها حركةٌ ثانيةٌ لترتيب هٰذه المعلومات على الصورة المطلوبة.

قال صاحــب (المحاكمات): «فبالحركــة الأولى تحصل مــادّة الفكر، وبالثانيــة الصورة، ولا بدّ منهما في الفكر الصناعيّ، أمّا الحركة الأولى فلأنّ المطلوب ليس يحصل من أيّ مبدإٍ اتّفق، بل لا يحصل إلّا من مبادئ مناسبةٍ له، ولا الحركة الثانية، فلأنّ المبادئ لا تنســاق إلى المطلوب كيفما اتّفقت، بل إذا وقعت على ترتيبٍ وهيئةٍ مخصوصةٍ، ولا شكّ أنّ تحصيل الموادّ المناسبة وترتيبها على وجهٍ يؤدّي إلى المطالب لا يتمّان إلّا بالمنطق» [القطب الرازيّ، حاشية شرح الإشارات والتنبيهات، ص 10].

والخطــأ في التفكير قد يقع من جهة طبيعة المــوادّ المنتخبة، أو من جهة ترتيبها على الصورة الصحيحة؛ ولذٰلك فقد مسّت الحاجة إلى صناعةٍ علميّةٍ معياريّــةٍ ضابطةٍ تبيّن لنا كيفيّة انتخاب الموادّ المناســبة للمطلوب، وكيفيّة

ترتيبها على الصورة الصحيحة، ألا وهي صناعة المنطق.

والمنطق الصوريّ معنيٌّ ببيان القواعد العامّة لترتيب المعلومات، والمنطق المادّيّ أو ما يسمّى بالصناعات الخمس معنيٌّ ببيان القواعد الخاصّة في انتخاب الموادّ الصحيحة بحسب كلّ صناعةٍ على حدةٍ.

وسوف نتعرّض باختصارٍ لهٰذه القواعد انطلاقًا من بيان الوظائف الكلّيّة للعقل الإنسانيّ المدبّر لعمليّة التفكير، وكما يلي:

أوّلًا: الوظائف التصوّريّة:

وسنبيّنها بحسب الترتيب الطبيعيّ بينها:

1ـ التجريد: ويمثّل الخطوة الأولى من التعقّل، وهو انتزاع العقل للمعنى الكلّيّ من جزئيّاته المادّيّة المتخيّلة، فبعد ارتسام الصور الجزئيّة في الخيال، يقوم العقل بتجريدها عن العوارض المادّيّة لا على أن يستخرج المعنى الكلّيّ من داخلها، بل بعد ارتسامها في الخيال وتوجّه العقل إليها يفاض عليه المعنى الكلّيّ المسانخ لها من العقل الفعّال، وهٰذه العمليّة لا تحتاج من العقل أكثر من التوجّه للجزئيّات.

قال ابن سينا: «إنّ القوّة العقليّة إذا اطّلعت على الجزئيّات الّتي فى الخيال، وأشرق عليها نور العقل الفعّال فينا الّذي ذكرناه، استحالت مجرّدةً عن المادّة وعلائقها، وانطبعت فى النفس الناطقة، لا على أنّها أنفسها تنتقل من التخيّل إلى العقل منا، ولا على أنّ المعنى المغمور في العلائق وهو في نفسه واعتباره في ذاته مجرّدٌ يفعل مثل نفسه، بل على معنى أنّ مطالعتها تعدّ النفس لأن يفيض عليها المجرّد من العقل الفعّال. فإنّ الأفكار والتأمّلات حركاتٌ معدّةٌ للنفس نحو قبول الفيض، كما أنّ الحدود الوسطى معدّةٌ بنحوٍ أشدّ تأكيدًا لقبول النتيجة، وإن كان الأوّل على سبيلٍ والثاني على سبيلٍ أخرى، كما ستقف عليه. فتكون

النفس الناطقة إذا وقعت لها نسبةٌ ما إلى هٰذه الصورة بتوسّط إشراق العقل الفعال حدث فيها منه شيءٌ من جنسها من وجه» [ابن سينا، نفس الشفاء، ص 209].

2 ـ التمييز: وهو يمثّل الخطوة الثانية للتعقّل، والخطوة الأولى لعمليّة التفكير، إذ يتحرّك العقل بين هٰذه الأشخاص المعقولة ليميّز أوّلًا بين المتشابهات منها والمتباينات، ثمّ يتحرّك بين المتشابهات منها ليميّز بين الأوصاف المقوّمة الثابتة لها، وهي الذاتيّات، وبين الأوصاف المتغيّرة اللاحقة غير المقوّمة لها وهي العرضيّات.

وهٰذه العمليّة هي الّتي نسمّيها بعمليّة التقسيم أو التحليل العقليّ، وهو تكثير الواحد، والّتي تكون مقدّمةً ضروريّةً بعد ذٰلك لعمليّة التركيب، الّذي هو توحيد الكثير، وهاتان العمليّتان ـ التقسيم والتركيب ـ هما العمودان الرئيسان في التعليم في المراكز الأكاديميّة والعلميّة.

وقال أيضًا: «فأوّل ما يتميّز عند العقل الإنسانيّ أمر الذاتيّ منها والعرضيّ، وما به تتشابه تلك الخيالات و ما به تختلف، فتصير المعاني الّتي لا تختلف تلك بها معنًى واحدًا في ذات العقل بالقياس إلى التشابه، لٰكنّها فيها بالقياس إلى ما تختلف به تصير معاني كثيرةً، فتكون للعقل قدرةٌ على تكثير الواحد من المعاني وعلى توحيد الكثير، أمّا توحيد الكثير فمن وجهين: أحدهما بأن تصير المعاني الكثيرة المختلفة فى المتخيّلات بالعدد، إذا كانت لا تختلف فى الحدّ معنًى واحدًا. والوجه الثاني بأن يركّب من معاني الأجناس والفصول معنًى واحدًا بالحدّ، ويكون وجه التكثير بعكس هٰذين الوجهين. فهٰذه من خواصّ العقل الإنسانيّ، وليس ذٰلك لغيره من القوى» [ابن سينا، المصدر السابق].

وهٰذا الكلام يحتاج إلى مزيد بيانٍ، فنقول:

إنّ عمليّة التقسيم العقليّ متقدّمةٌ بطبعها على التركيب العقليّ، والتقسيم إمّا يكون بتقسيم الكلّ إلى أجزائه العقليّة، ويسمّى بالتحليل العقليّ، وهو

المرحلة الأولى من مراحل التفكير الإنسانيّ كما قلنا، وهي خطوةٌ ضروريّةٌ أوّليّةٌ لعمليّة التصوّر والتصديق كما سيأتي، وإمّا أن يكون بتقسيم المعنى الكلّيّ إلى جزئياته، ويسمّى بالتقسيم المنطقيّ، وهي عمليّةٌ ضروريّةٌ في تقسيم المقولات العشر إلى أنواعها المختلفة، وتقسيم العلوم والمعارف الإنسانيّة، كتقسيمها الإجماليّ إلى الحكمة النظريّة والعمليّة، ثمّ تقسيمها التفصيليّ إلى علومٍ جزئيّةٍ وأبوابٍ وفصولٍ، هٰذا بالإضافة إلى مدخليّتها الهامّة في الأقيسة العقليّة الاستثنائيّة المنفصلة.

أمّا التركيب، فهو على العكس من ذٰلك، ويكون إمّا بتركيب الجزئيات وإدراجها تحت معنًى كلّيٍّ واحدٍ، ويسمّى بالتصنيف، ويلعب دورًا هامًّا في تصنيف العلوم والكتب والمكتبات العلميّة، والمدارس والاتّجاهات الفكريّة والعلميّة المختلفة، أو يكون بتركيب الأجزاء العقليّة في معنًى عقليٍّ واحدٍ، كتركيب أجزاء الأقوال الشارحة لاكتساب المجهول التصوّريّ، أو تركيب القضايا في مقدّمات الأقيسة لاكتساب المجهول التصديقيّ، وكيفيّة تركيب هٰذه الأجزاء العقليّة مادّةً وصورةً هي على عهدة صناعة المنطق كما قلنا من قبل.

3 ـ **اكتساب المجهول التصوّريّ**: وذٰلك بتركيب أجزاء الأقوال الشارحة كما سبق، ويكون إمّا بتركيب الأجزاء الذاتيّة للشيء في معنًى واحدٍ، ويسمّى بالحدّ، أو بتركيب الأجزاء العرضيّة وحدها أو مع الأجزاء الذاتيّة، ويسمّى بالرسم.

ثانيًا: الوظائف التصديقيّة

إنّ الوظيفة التصديقيّة الوحيدة للعقل هي الاستدلال، وهي عبارة عن انتقالٍ من قضيّةٍ معلومةٍ لإثبات قضيّةٍ مجهولةٍ بينهما تناسبٌ ما؛ لكون المدلول لازمًا عن الدليل، ممّا يستلزم التناسب بينهما بناءً على قانوني العلّيّة والسنخيّة،

وبما أنّ القضيّة إمّا كلّيّةٌ أوجزئيّةٌ، فلا يتصوّر إلّا أربعة أنحاءٍ من الاستدلال، بحسب القسمة العقليّة الحاصرة، ويرجعان إلى ثلاثة أنحاءٍ كما سنبيّن، إذ إنّ الجزئيّ هنا هو الجزئيّ الأعمّ من الإضافيّ الّذي هو كلّيٌّ في نفسه أو الحقيقي:

الأوّل: من الكلّيّ إلى الجزئيّ الّذي تحته، وهو القياس.

الثاني: من الجزئيّ إلى الكلّيّ الّذي فوقه، وهو الاستقراء.

الثالث: من الجزئيّ إلى الجزئيّ المشابه له، وهو التمثيل.

ولذٰلك فقد قال ابن سينا: «أصناف ما يحتجّ به في إثبات شيءٍ......ثلاثةٌ: أحدها القياس، والثاني الاستقراء وما معه، والثالث التمثيل وما معه» [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 229].

ومن هنا يتبيّن أن لا معنى لتصوّر نحوٍ آخر من الأدلّة وراء هٰذه الأدلّة الثلاثة، كما قد يتوهّم البعض ذٰلك. [زكي نجيب محمود، المنطق الوضعيّ، ص 270]

وقد ذهب المناطقة إلى أنّ العمدة في الاستدلال صورة القياس دون الاستقراء والتمثيل؛ لأنّ صورة القياس ملزمةٌ للنتيجة بالضرورة العقليّة على خلاف الآخرين.

قال ابن سينا: «وأمّا القياس فهو العمدة، وهو قولٌ مؤلّفٌ من أقوالٍ إذا سلّم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قولٌ آخر» [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 233].

والسرّ في ذٰلك أمران:

الأوّل: أنّ الحكم على موضوعٍ كلّيٍّ يسري إلى جزئيّاته الّتي يُقال عليها بالضرورة، إذ إنّ الجزئيّ ليس إلّا نفس الكلّيّ المقيّد، على خلاف الاستقراء والتمثيل، إذ لا توجد ضرورةٌ عقليّةٌ ملزمةٌ لإسراء حكم الجزئيّ للكلّيّ أو للجزئيّ الآخر؛ لاحتمال مدخليّة خصوصيّات الفرد الجزئيّ في الحكم.

نعم في الاستقراء ونتيجة تكرّر وجود الحكم في الجزئيّات المتماثلة يرجّح

العقل رجوع هٰذا الحكم إلى الطبيعة الكلّيّة المشتركة بينها بنحوٍ ظنّيٍّ، وكذٰلك لوجود الشـــبه بين الأصل والفرع يرجّح العقل إسراء حكم الأصل إلى الفرع بنحوٍ ظنّيٍّ أيضًا، لا بنحوٍ يقينيٍّ ملزمٍ.

الثاني: أنّ كلًّا من الاســـتقراء والتمثيل ـ وإن كانـــا يخالفان القياس في بداية السلوك الاستدلاليّ ـ يرجعان في حقيقتهما إلى القياس.

قال المحقّـــق الطوسيّ: «القياس والاســـتقراء يختلفـــان بتبادل الأصغر والأوســـط، فالقياس أن تقول: كلّ إنسانٍ وفرسٍ وطائرٍ حيوانٌ، وكلّ حيوانٍ يحرّك فكّه الأســـفل. والاســـتقراء أن تقول: كلّ حيوانٍ إمّا إنســـانٌ أو فرسٌ أو طائـــرٌ، وكلّها يحرّك فكّه الأســـفل، فالخلل فيه يقع مـــن جهة الصغرى، والاســـتقراء على الحصر تامٌّ، وغيره ناقصٌ، والاسم يقع مطلقًا على الناقص، والّذي بيّنه الشـــيخ وهو لا يفيد غير الظنّ، فاســـتعماله في البرهان مغالطةٌ، وفي الجـــدل ليس بمغالطةٍ و لا يمنع إلّا بإيراد النقض. وما في الكتاب ظاهرٌ» [الطوسيّ، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 231].

ثمّ قال عن التمثيـــل: «بعض المتكلّمين والفقهاء يســـتعملون التمثيل، أمّا المتكلّمون ففي مثل قولهم للسماء محدثٌ؛ لكونه متشكّلًا كالبيت ويسمّون البيت، وما يقوم مقامه شاهدًا والسماء غائبًا والمتشكّل معنًى وجامعًا والمحدث حكمًا، ولا بدّ في التمثيل التامّ من هٰذه الأربع، والفقهاء لا يخالفونهم إلّا في اصطلاحاتٍ. وإذا رُدّ التمثيل إلى صورة القياس صار هٰكذا السماء متشكّلٌ وكلّ متشكّلٍ فهو محدثٌ كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى» [المصدر السابق، ص 232].

قوله: «إنّ الاســـتقراء يرجع إلى قياسٍ مختلّ الصغرى، والتمثيل يرجع إلى قياسٍ مختلّ الكبرى» لأنّ صورة الصغرى في الاســـتقراء، وصورة الكبرى في التمثيل حقّهما أن تكونا جزئيّتين، لا كلّيّتين.

والسرّ في انحصار حقيقة الدليل في القياس هو أنّ لزوم النتيجة عن الدليل،

إمّا أن يكون لزومًا داخليًّا، ببيان معنًى في الدليل لازمٍ لطرفي النتيجة، وهو الحدّ الأوسط في القياس الاقترانيّ، أو يكون لزومًا خارجيًّا، ببيان معنًى يكون وجوده ملازمًا لوجود النتيجة، كما في القياس الاستثنائيّ.

ولا يُتصوّر نحوٌ آخر من الاستنتاج غير هٰذين المعنيين.

ومن هنا يتبيّن مدى تهافت من يتوهّم إمكان استبدال القياس بالاستقراء أو أيّ دليلٍ آخر مزعومٍ.

قال زكي نجيب محمود: «كاد الرأي التقليديّ يجمع على أنّ القياس في صورته الّتي أسلفناها هو وحده النموذج للاستدلال الصحيح... وقد عني برادلي عنايةً كبرى بمناقشة هٰذا المبدإ مناقشةً مستفيضةً؛ ليبيّن أنّه أضيق من أن يشمل كلّ أنواع الاستدلال، فضلًا عمّا به من أوجه النقص الّتي لا تجعله هو نفسه صالحًا للاستدلال بمعناه الصحيح» [زكي نجيب محمود، المنطق الوضعيّ، ص 270].

والغريب أنّ هٰؤلاء حينما يُشكلون على القياس يعتمدون على القياس نفسه، ممّا يؤكّد أنّ القياس هو السبيل الوحيد للاستدلال أو النقض، فتأمّل!

قال جون لوك في انتقاده الساخر للقياس الأرسطيّ معتمدًا على القياس الأرسطيّ الاستثنائيّ نفسه: «لو وجب اعتبار القياس الأداة الوحيدة للعقل للوصول إلى الحقيقة، للزم ألّا يوجد أحدٌ قبل أرسطو يعلم أو يستطيع أن يعلم شيئًا ما بالفعل». ثمّ قال: «ولٰكنّ الله لم يكن ضنينًا بمواهبه على البشر إلى حدّ أن يقنع بإيجاد مخلوقاتٍ ذوات قدمين، ويدع لأرسطو العناية بجعلهم مخلوقاتٍ عاقلةً». وأضاف أيضًا: «إنّ قواعد القياس ليست هي الّتي تُعلّم الاستدلال، والقياس لا يفيد في كشف الخطإ في الحجج وفي زيادة معارفنا» [يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 143].

ومن الجدير بالذكر أنّ الوظيفة التصديقيّة الّتي ذكرناها للعقل هي الوظيفة الصوريّة المتعلّقة بصورة الدليل لا مادّته، أي هيئة ترتيب

المعلومات الذهنيّة، أمّا البحث حول كيفيّة الاستدلال المادّيّ، أي انتخاب الموادّ المناسبة للمطلوب فيُبحث عنها في باب الصناعات الخمس، ويمكن تلخيصها كالآتي:

قال ابن سينا: «أصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجري مجراهم أربعةٌ: مسلّماتٌ، ومظنوناتٌ وما معها، ومشبّهاتٌ بغيرها، ومخيّلاتٌ» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 213].

ثمّ شرع في التفصيل، حيث قسّم المسلّمات إلى واجبٍ قبولها ومشهورةٍ ومقبولةٍ وموهومة.

ونحن نقول إنّ الصورة المعتمدة والمشتركة بين هٰذه الصناعات الخمس هي صورة القياس، والاختلاف بينها إنّما يكون في الموادّ المستعملة فيها، وانتخاب هٰذه الموادّ من طرف المستدلّ إنّما تحدّدها الغاية من الاستدلال.

فإن كانت الغاية هي الوصول للحقيقة فينتخب المستدلّ القضايا البيّنة الواجبة القبول أو المبيّنة بها؛ لأنّها هي القضايا الصادقة بذاتها، كما في صناعة البرهان، وإن كانت الغاية إلزام الخصم فيستعين بالمشهورات والمسلّمات كما في صناعة الجدل، وأمّا إن أراد إقناع الجمهور فيكتفي بالمظنونات والمشهورات عندهم؛ لأنّ الجمهور يكتفون في سيرتهم العرفيّة بالمظنونات والمقبولات في ترتيب الأثر العمليّ المطلوب، وتلك هي صناعة الخطابة، وأمّا إن أراد تحريك المشاعر فيعتمد القضايا المخيّلة المحرّكة للعواطف والأحاسيس في صناعة الشعر، وإذا أراد التضليل فليس أمامه إلّا أن يختار القضايا المشبّهة في صناعة المغالطة.

ومن هنا يتبيّن أنّ صناعة البرهان هي أتمّ الصناعات وأشرفها؛ لأنّها هي الّتي توصلنا إلى الحقيقة، لكونها مركّبةً من مادّةٍ وصورةٍ معصومتين من الخطإ.

قال العلّامة الحلّيّ: «البرهان قياسٌ مؤلّفٌ من يقينيّاتٍ ينتج يقينيًّا بالذات

اضطرارًا، والقياس صورته واليقينيّات مادّته واليقين المستفاد غايته، فكلّ حجّةٍ لا بدّ فيها من مقدّمتين، وتانك المقدّمتان قد تكونان يقينيّتين، وقد لا تكونان، ونعني باليقين اعتقاد الشيء على ما هو عليه مع اعتقاد امتناع النقيض، فكلّ حجّةٍ مؤلّفة من مقدّمتين يقينيّتين لإنتاجٍ يقينيٍّ يسمّى برهانًا» [الحلّي، الجوهر النضيد، ص 199].

وهٰذه القواعد المكتشفة تمثّل في الواقع الوظائف الفيزيولوجيّة الطبيعيّة للعقل الإنسانيّ بوصفها جزءًا من وجود الإنسان، وتمثّل الحالة الصحّيّة العقليّة له، والّذي يسبّب الانحراف عنها الاضطرابات الفكريّة والأمراض العقليّة الّتي تنعكس سلبًا على حياة الإنسان الشخصيّة والاجتماعيّة.

الصلاحيّة العلميّة للمنهج العقليّ البرهانيّ

في هٰذه المسألة نريد أن نشير إلى بحثٍ بديعٍ ببيانٍ جديدٍ حول المراتب الحكميّة للعقل العامّ؛ لنستخلص منها العقل الخاصّ المقصود لنا في هٰذا البحث، فنقول:

بعد أن فرغنا من بيان الوظائف التصوّريّة والتصديقيّة للعقل، يتبيّن لنا أنّ العقل بمعناه العامّ هو الحاكم الأوّل والأخير في مملكة الإنسان، بمعنى مطلق إثبات شيءٍ لشيءٍ أو نفيه عنه، ولٰكن بأنحاءٍ ومراتب متعدّدةٍ يمكن ملاحظتها بنحوين من الاعتبار:

الاعتبار الأوّل بلحاظ نحو الإدراك، فالعقل قد يحكم بنفسه كما في القضايا الأوّليّة، وقد يحكم بالاستعانة بغيره من الأدوات المعرفيّة، فتارةً يستعين بالحسّ، كحكمه بأنّ هٰذه الشمس طالعةٌ، وتارةً يستعين بالتجربة، كحكمه بأنّ الحديد يتمدّد بالحرارة، وتارةً أخرى يستعين بالنقل، كحكمه بأنّ الخمر حرامٌ.

ومن هنا يتبيّن أنّ ما يســـمّى بالدليل الحسّيّ أو الدليل التجريبيّ أو الدليل النقليّ ليس إلّا الدليل العقليّ بمعناه العامّ، إذ إنّ الحاكم هو العقل لا غير.

أمّا الاعتبـــار الثاني فبلحاظ طبيعة الدليل من حيـــث المادّة أو الصورة، فنقـــول: إنّ العقل قد يحكم حكمًا قطعيًا، وقد يحكـــم حكمًا ظنّيًا، ثمّ إنّ حكمه القطعيّ قد يكـــون صادقًا مطابقًا للواقع، وقـــد يكون كاذبًا كما في الجهل المركّب.

وأمّا حكمه القطعيّ الصادق فقد يكون ثابتًا، وقد يكون متغيّرًا، والثاني يســـمّى بشـــبه اليقين أو اليقين بالمعنى الأعمّ، وسرّ تغيّر اليقين فيه هو كون الشيء غير معلومٍ من أسبابه الذاتيّة الموجبة للاعتقاد به، بل حصل الاعتقاد والتصديق به من أســـبابٍ أخرى كالمشهورات والمقبولات، أمّا الأوّل فيسمّى باليقين بالمعنى الأخصّ، وســـبب ثباته هو أنّه معلومٌ من جهة أسبابه الذاتيّة الموجبة له، فلا يمكن أن ينفكّ عنها، وذٰلك هو معنى قولهم إنّ ذوات الأسباب لا تُعلم إلّا عن طريق أســـبابها الذاتيّة [ابن ســـينا، برهان الشفاء، ص 85]، وهٰذا هو الدليل العقليّ البرهانيّ الّذي يكون فيه الحدّ الأوســـط واسطةً في الإثبات والثبوت معًا، على خلاف سائر الأدلّة غير البرهانيّة.

فالعقل الّذي يحكم بنفســـه حكمًا قطعيًا صادقًا وثابتًا هو العقل البرهانيّ الخاصّ، فمن توهّم وجود دليلٍ آخـــر غير الدليل البرهانيّ يمكن أن يؤمّن لنا هٰذا اليقين الخاص، فقد ارتكب شططًا.

ومن هنا نكون قد استخلصنا من باطن العقل العامّ بمراتبه المختلفة هٰذا العقـــل الخاصّ، الّذي هو العقل البرهانيّ المعصوم مادّةً وصورةً، والّذي يدرك الأشياء من جهة أسبابها الذاتيّة لا غير.

وأحكام هٰذا العقل البرهانيّ وشرائطه المختلفة مذكورٌ في صناعة البرهان بنحوٍ تفصيليٍّ، ولا يســـعنا أن نتعرّض لها في هٰذا البحث، ولٰكنّ الّذي يهمّنا

منهـــا، والّذي يشـــكّل روح البرهان وحقيقته، هو أن يكـــون المحمول ذاتيًّا للموضوع في المقدّمتين، بمعنى أن يكون المحمول مأخوذًا في حدّ الموضوع أو يكون الموضوع مأخوذًا في حدّ المحمول، وبذٰلك يكون مجرّد تصوّر المحمول والموضوع كافيًـــا في التصديق بالقضيّة، ويكون الحدّ الأوســـط علّةً موجبةً بالذات للنتيجة.

وإلى هنا نكون قد توصّلنـــا إلى أنّ حجّيّة العقل البرهـــانيّ تامّةٌ وذاتيّةٌ، بمعنى أنّ كاشـــفيّته ومشروعيّته العلميّة من ذاته؛ لأنّه يبتني على مقدّماتٍ ذاتيّة الصدق، وصورةٍ بدهيّة الإنتاج.

ولولا البرهان لانتفى وجود الميزان المعرفيّ المعصوم الّذي يمكن الاعتماد عليه في التصويب أو التخطئة، ولوقعنا في مستنقع النسبيّة والسفسطة بالضرورة.

ومن هنا يتبيّن لنا سخافة من يسعى لنقض البرهان أو تضعيفه باستدلالاتٍ غير برهانيّةٍ، ســـواءٌ كانت خطابيّةً أو مغالطيّةً، لا تستحقّ حتّى مجرّد النظر فيها بعد أن عرفنا معنى البرهان ومراتب أحكام العقل العامّ.

حدود العقل البرهانيّ

بعـــد أن فرغنا من بيان الحجّيّة الذاتيّة للعقـــل البرهانيّ، يصل الدور إلى بيان حـــدوده المعرفيّة، أي: إلى أيّ مدًى يمكن أن يكشـــف لنا الواقع، أو بعبارةٍ أخرى، مـــا هو حريم العقل البرهانيّ؟ ومـــا هي المنطقة الخارجة عن حريم حكمه؟

وقبل الإجابة عن هٰذا السؤال، ينبغي الإشارة إلى أمرين:

الأوّل: هو أنّ العقل البرهانيّ بما أنّه أعلى وأشرف مراتب العقل العامّ، لا يقبل من أيّ مرتبةٍ مـــن المراتب العقليّة الدانية تحته أن تضع له حدوده، بل هو الّذي يعيّن حدوده ويرسمها لنفسه.

ومن هنا يتبيّن لنا خطأ من يحاول أن يُحجّم العقل البرهانيّ بالعقل التجريبيّ أو الجدليّ أو الخطابيّ أو الاستقرائيّ، كما يفعل الحسّيّون والأخباريّون والمتكلّمون والصوفيّة.

الثاني: أنّ حدود العقل البرهانيّ ليست حدودًا اعتباريّةً يمكن التفاوض حولها، بل هي حدودٌ تكوينيّةٌ، بمعنى أنّ العقل يعجز عن تخطّيها.

أمّا ما هي تلك الحدود، فيتّضح ببيان حريم العقل البرهانيّ، فنقول:

إنّ الأحكام العقليّة البرهانيّة إنّما تتعلّق بنحوين من القضايا، وهما القضايا الكلّيّة دون الجزئيّة المتغيّرة، والقضايا الحقيقيّة دون الاعتباريّة العمليّة، وسنتعرّض لكلّ قسمٍ على حدته إن شاء الله ـ تعالى ـ فنقول:

أوّلًا: القضايا الكلّيّة: إنّ من الشرائط الضروريّة في مقدّمات البرهان أن تكون كلّيّةً، لا جزئيّةً متغيّرة.

قال ابن سينا: «ولأنّ المقدّمات البرهانيّة قيل فيها إنّها يجب أن تكون كلّيّةً، فلنبيّن كيف يكون المقول على الكلّ في المقدّمات البرهانيّة» [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 123].

وقد توهّم البعض بأنّ شرط الكلّيّة إنّما هو في المطالب الكلّيّة، ولا بأس بأن تكون المقدّمات البرهانيّة جزئيّةً في المطالب الجزئيّة، وهٰذا وهمٌ كبيرٌ.

بيان ذٰلك: إنّ من الشروط اللازمة والمميّزة الخاصّة للمقدّمات البرهانيّة أن تكون محمولاتها ذاتيّةً لموضوعاتها؛ حتّى تكون بيّنةً وموجبةً للنتيجة بالذات كما سبق وأن بيّنا، والحال أنّ المحمول الذاتيّ البرهانيّ لا يكون إلّا للطبائع الكلّيّة الثابتة كالإنسان، لا الشخصيّة المتغيّرة كزيدٍ؛ والسرّ في ذٰلك أنّ المحمول الذاتيّ في باب البرهان هو ما أُخذ في حدّ موضوعه أو أخذ موضوعه في حدّه، والجزئيّ المتغيّر لا حدّ له بالذات، وهٰذا معنى قولهم إنّ الجزئيّ ليس بكاسبٍ ولا مكتسبٍ، أي لا يؤخذ في حدّ شيءٍ، ولا شيء يؤخذ في حدّه، بل الحدّ للماهيّة الكلّيّة وبالماهيّة.

وبالتالي فالعقل البرهانيّ لا سبيل له إلى معرفة أحكام الجزئيّ بما هو جزئيٌّ متغيّرٌ، أي بما يحتفّ به من العوارض الغريبة، بل بما هو كلّيٌّ ثابتٌ.

ثانيًا: القضايا الحقيقيّة: ومعنى القضايا الحقيقيّة هي الّتي توجد لا باختيارنا كالإنسان والمثلّث والجسم والعقل والباري تعالى، والّتي هي موضوعات العلوم النظريّة الحقيقيّة كالمنطق والرياضيّات والطبيعيّات والفلسفة، على عكس القضايا الاعتباريّة الّتي توجد باختيارنا، كحسن الأمانة وقبح الخيانة، وسائر الأحكام العمليّة الّتي تشكّل موضوعات الحكمة العمليّة من الأخلاق والسياسة.

قال ابن سينا في مدخل (منطق الشفاء): «والأشياء الموجودة إمّا أشياء موجودةٌ ليس وجودها باختيارنا وفعلنا، وإمّا أشياء وجودها باختيارنا وفعلنا، ومعرفة الأمور الّتي من القسم الأوّل تسمّى فلسفةً نظريّة، ومعرفة الأمور الّتي من القسم الثاني تسمّى فلسفةً عمليّة» [ابن سينا، منطق الشفاء، ص 12].

والسرّ في ذٰلك أنّ ملاكات الأحكام الاعتباريّة الّتي هي بمثابة الحدود الوسطى لها إنّما هي في يد من اعتبرها، كسائر التشريعات والقوانين الإلٰهيّة أو الوضعيّة، وبالتالي فلا سبيل للعقل البرهانيّ إليها.

فقد تبيّن ممّا تقدّم أنّ القضايا الجزئيّة المتغيّرة والقضايا الاعتباريّة العمليّة كلاهما خارجان عن حريم العقل البرهانيّ، وواقعان في منطقة الفراغ العقليّ بحسب ما اصطلحناه.

وهٰذه المنطقة الواسعة لا سبيل للعقل البرهانيّ إليها بنفسه، ويكون السالك فيها على خطرٍ عظيمٍ بعد فقدان الحصانة البرهانيّة، ولٰكن مع ذٰلك فإنّ العقل البرهانيّ لا يكل صاحبه إلى نفسه في هٰذه المنطقة الخطيرة، ولٰكن يهديه بعنايته إلى أدواتٍ معرفيّةٍ أخرى يستعين بها على وعورة الطريق، ويحتفظ لنفسه بحقّ الإشراف الكلّيّ كما سنبيّن ذٰلك في المحور الأخير.

الحكومة العقليّة

بعد أن أثبتنا العصمة والحجّيّة الذاتيّة للعقل البرهانيّ، وأنّه أشرف مراتب العقل العامّ الّذي هو الحاكم المطلق في مملكة الإنسان، ثبتت حاكميّة العقل البرهانيّ وولايته المعرفيّة على سائر مراتب الأحكام العقليّة الأخرى.

ولٰكن بعد أن أثبتنا محدوديّته وبيّنّا حدوده الطبيعيّة وحريم أحكامه الخاصّة به، واتّضحت منطقة الفراغ العقليّ، يبقى السؤال حول كيفيّة إدارة العقل البرهانيّ لمنطقة الفراغ العقليّ، والاستعانة بالأدوات المعرفيّة الأخرى لملء هٰذه المنطقة بنحوٍ منطقيٍّ لا يتعارض مع أحكامه الذاتيّة، فنقول:

أوّلًا: بالنسبة إلى إدراك الجزئيّات المتغيّرة من حيث هي متغيّرة، فيضعها العقل على عهدة الحسّ الّذي يكون على اتّصالٍ مباشرٍ معها، وينقل الحسّ عوارضها المادّيّة للذهن كما وقعت عليه؛ لينتزع منها العقل المعاني الكلّيّة.

ومن هنا نعلم أنّ الحسّ ليس إلّا ناقلًا أمينًا للعوارض المادّيّة، وأنّ العقل بالاستعانة بالحسّ هو الحاكم بنحوٍ جزئيٍّ على وجود الأشياء وأنحاء وجودها في الخارج؛ لأنّ الحكم ليس أمرًا محسوسًا، بل معقولًا.

ثانيًا: بالنسبة لإدراك الجزئيّات المتغيّرة من حيث هي ثابتةٌ كلّيّة، فيستعين فيه العقل بالتجربة، الّتي يمكن أن نعرّفها باختصارٍ بأنّها تكرار المشاهدات الحسّيّة لصدور الأثر عن المؤثّر تحت ظروفٍ مختلفةٍ؛ لإحراز التلازم الذاتيّ بين الأثر والمؤثّر.

والتجربة وإن كانت تعتمد على البدهيّات العقليّة الأوّليّة في مبادئها مثل أصل امتناع اجتماع النقيضين وأصل العلّيّة، وأصل أنّ الاتّفاقيّ لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا، إلّا أنّها لا ترقى إلى مستوى البرهان العقليّ المحض، ولا تفيد إلّا اليقين الكلّيّ المشروط بكون موضوع الحكم ليس بأعمّ من موضوع التجربة، وهو شرطٌ عسيرٌ.

يقول ابن سينا: «ولو كانت التجربة مع القياس الّذي يصحبها تمنع أن يكون الموجود بالنظر التجريبيّ عن معنًى أخصّ، لكانت التجربة وحدها توقع اليقين بالكلّيّـــة المطلقة لا بالكلّيّة المقيّدة فقط... فبالحري أنّ التجربة بما هي تجربةٌ لا تفيد ذٰلـــك، فهٰذا هو الحقّ، ومن قال غير هٰـــذا فلم ينصف، أو هو ضعيف التمييز لا يفرّق بين ما يعسر الشكّ فيه لكثرة دلائله وجزئيّاته، وبين اليقين، فإنّ ها هنا عقائدَ تشبه اليقين وليست باليقين» [ابن سينا، برهان الشفاء، ص97].

ومن أجل ذٰلك فنحـــن نُخرجها عن حريم العقـــل البرهانيّ، ونضعها في موضعها الطبيعيّ المناسب لها.

ومن الجدير بالذكر أنّ حريم التجربة منحـــصرٌ تبعًا لحدود الحسّ في إدراك العوارض المادّيّة لا غير، ولا شأن لها ببواطن الأمور المادّيّة فضلًا عمّا وراء المادّة.

إذن فالحـــسّ يفيد حكمًا يقينيًّا جزئيًّا والاســـتقراء الحسّيّ غير المقرون بالقياس العقليّ البرهانيّ يفيد حكمًـــا كلّيًّا ظنّيًّا، وأمّا التجربة فتفيد حكمًا كلّيًّا يقينيًّا مشروطًا بالشرط المذكور.

قال ابن سينا: «فالفرق بين المحسوس والمستقري والمجرّب، أنّ المحسوس لا يفيد رأيًا كلّيًّا البتّة، وهٰذان قد يفيدان، والفرق بين المستقري والمجرّب، أنّ المستقري لا يفيد كلّيّةً بشرطٍ أو غير شرطٍ، بل يوقع ظنًّا غالبًا، اللّٰهمّ إلّا أن يؤول إلى التجربة، والمجرّب يوجب كلّيّةً بالشرط المذكور» [ابن سينا، المصدر السابق، ص 98] أي يقينًا كلّيًّا مشروطًا.

ثالثًا: أمّا القضايـــا الاعتباريّة العمليّة فيوكلها العقل البرهانيّ إلى نصوص الوحي الإلٰهيّ المشتملة على بيان سائر الحقوق الفرديّة والاجتماعيّة (عباداتٍ ومعاملاتٍ) اللازمة لتحقيق العدالة الإنسانيّة، إذ يعجز العقل عن معرفة هٰذه الحقوق بنفسه، أمّا القضايا الاعتباريّة العمليّة غير الشرعيّة كتفاصيل المســـائل الاقتصاديّة والاجتماعيّة والعسكريّة، فيوكلها العقل إلى الاستقراء الحسّيّ، ويرجع فيها إلى مقبولات أهل الخبرة.

وهنا ينبغي الإشارة إلى أنّ العقل البرهانيّ وبناءً على رؤيته الكونيّة الفلسفيّة المستقلّة عن الإنسان والعالم والمبدإ والمعاد، يقوم بانتخاب الدين والمذهب والقراءة المطابقة له في المبادئ والأصول، ويرفض سائر الأديان والمذاهب والقراءات المخالفة له، وهٰذا معنى أصالة العقل المعرفيّة وتقدّمه على الدين.

صلاحيّة المنهج العقليّ في معرفة الإله

إنّ معرفة المبدإ الإلٰهيّ من أشرف المعارف الإنسانيّة، وشتّان بين من يعيش مؤمنًا بالله ـ تعالى ـ بارئ الخلائق أجمعين، وبين من يعيش منكِرًا جاحدًا لأنعمه. فالأوّل يعيش حياةً مطمئنّةً هادفةً، والثاني يعيش حياةً عبثيّةً مضطربة.

ولٰكنّ الأهمّ في الموضوع هو معرفته ـ تعالى ـ بالنحو اليقينيّ الموضوعيّ الواقعيّ الّذي يليق بشأنه جلّ جلاله؛ لأنّ المعرفة الخاطئة للباري تعالى، بالإضافة إلى أنّها معرفةٌ وهميّةٌ، فربّما تكون في بعض الأحيان أسوأ حالًا من إنكاره.

ومن أجل ذٰلك فقد مسّت الحاجة إلى اعتماد منهجٍ معرفيٍّ دقيقٍ موضوعيٍّ نتعرّف من خلاله على وجود هٰذا المبدإ الإلٰهيّ العظيم، وعلى صفاته الذاتيّة والفعليّة.

وبناءً على ما قدّمناه من قواعد منطقيّةٍ صوريّةٍ عامّةٍ ومادّيّةٍ خاصّةٍ، ومراتب الأحكام العقليّة، وصلاحيّتها وحدودها المعرفيّة، يمكننا بسهولةٍ أن نستخرج المنهج المعرفيّ الّذي يمكن اعتماده في معرفة الباري سبحانه وتعالى، فنقول:

إذا لاحظنا القواعد المنطقيّة الصوريّة للدليل، يتبيّن لنا أنّ الدليل القياسيّ، هو الدليل الصوريّ الوحيد الّذي يمكن اعتماده للوصول إلى نتيجةٍ

لازمةٍ لزومًا ضروريًّا يقينيًّا عن مقدّمــات الدليل، في حين نجد أنّ كلًّا من الدليل الاســتقرائيّ والتمثيليّ لا يفيدان إلّا الاستنتاج الظنّيّ لا غير، فيكون الدليل القياسيّ الاقترانيّ أو الاســتثنائيّ هو الدليل الوحيد من جهة الصورة، الّذي يمكننا الاعتماد عليه في تحصيل التصديق اليقينيّ.

وأمّا إذا لاحظنــا القواعد المنطقيّــة المادّيّة للدليل في بــاب الصناعات الخمس، يتبيّن لنا أنّ الدليل العقــليّ القياسيّ البرهانيّ المؤلّف من الأوّليّات العقليّة، هو الدليل الوحيد الّذي يفيدنــا التصديق اليقينيّ الصادق الثابت المطلق، تبعًا لمبادئه البدهيّة اليقينيّة الصادقة بالذات، على خلاف الأقيســة الجدليّة والخطابيّــة المبتنية على المظنونات والمقبولات والمشــهورات، وهي مبادئ ظنّيّةٌ، أو نسبيّةٌ متغيّرةٌ من حيث هي كذٰلك.

وكذٰلــك تبيّن لنا في بحــث الحكومة العقليّة أنّ الحكــم العقليّ البرهانيّ الخاصّ يمثّل أعلى مراتب أحكام العقل العــامّ، وأنّه يتمتّع بالحجّيّة المعرفيّة الذاتيّة، دون سائر المراتب العقليّة الأخرى.

وممّا تقدّم يتبيّن لنــا أنّ المنهج العقليّ القياسيّ البرهانيّ هو المنهج المعرفيّ الوحيد الّذي يمكــن الاعتماد عليه في معرفة المبدإ الإلٰهيّ الأوّل ســبحانه وتعالى، بنحوٍ يقينيٍّ صادقٍ وثابتٍ ومطلقٍ، بعيدًا عن الظنون والأوهام.

معالم المعرفة العقليّة البرهانيّة للباري ـ تعالى ـ ومحاسنها

إنّ البراهين العقليّة المتقنة الّتي اســتخدمها الحكمــاء من أجل معرفة الباري تعــالى، وصفاته وأفعاله في الفلســفة الإلٰهيّة، مــن برهان الحركة، والنظم، والإمكان، وبرهان الصدّيقين، وغيرها من البراهين العقليّة الموجودة في كتب الفلســفة الإلٰهيّة ـ مثل (الشــفاء) و(الإشارات) ـ قد توصّلت إلى النتائج التوحيديّة التالية:

أنّ الباري ـ تعالى ـ واجب الوجود لذاته بذاته: وهو أفضل وأدقّ تعريفٍ

لذات الباري تعالى، وهو الّذي مهّد الطريق أمام معرفة سائر صفاته الذاتيّة والفعليّة الثبوتيّة منها والسلبيّة، من حيث كونها جميعًا من اللوازم الذاتيّة للطبيعة الوجوبيّة. هٰذا في قبال معرفته من حيث كونه صانعًا، أو خالقًا، كما في الاتّجاهات الكلاميّة والأخباريّة، كما سنوضّحها بعد ذٰلك.

أنّه ـ تعالى ـ لا يشذّ عنه أيّ كمالٍ وجوديٍّ حقيقيٍّ، من العلم، والقدرة، والحياة، والحكمة، والإرادة، وأنّها كلّها عين ذاته تعالى، من حيث كون وجوده عين ذاته، فكذٰلك سائر الصفات الكماليّة الوجوديّة.

أنّه ـ تعالى ـ لا ماهيّة له، أي صرف الوجود، ما عُبّر عنها في الذكر الحكيم بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11]، وهي من أعظم المعارف العقليّة الإلٰهيّة الّتي فتحت الأبواب أمام تنزيهه ـ تعالى ـ عن سائر الصفات الإمكانيّة المحدودة مطلقًا، وعلى رأسها نفي الشريك واستحالة وجوده وندّيّته للباري تعالى، وبالتالي إثبات وحدانيّته المطلقة، وكذٰلك بساطته الكاملة، ونفي الجسميّة، والتغيّر، والحركة، والتركيب، وغيرها من صفات النقص الإمكانيّ.

بيان مراتب صدور سائر الموجودات الإمكانيّة على أفضل صورةٍ، على طبق النظام الأصلح في العناية الإلٰهيّة، والمتمثّل في علمه ـ تعالى ـ منذ الأزل، وتعلّق سائر الموجودات به ـ تعالى ـ حدوثًا وبقاءً، ومنه تتبيّن حكمته وعدالته في وضع الأشياء في مواضعها، وإعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه في نظام الخلقة والتكوين، ممّا يمهّد الأرضيّة لنفي شبهات الجبر والتفويض والشرور.

بيان مراتب التوحيد الثلاث الرئيسة، وهي:

توحيد الخالقيّة: بمعنى ألّا خالق إلّا الله تعالى، ولا شريك له في الخلق، من باب كونه واجب الوجود بذاته، ووجوده عين ذاته، وصرف الوجود لا يتثنّى ولا يتكرّر، وكلّ من ليس كذٰلك من الممكنات فوجودها عارضٌ على ذاتها، وكلّ عرضيٍّ معلّلٌ، فوجودها، ووجود غيرها من الممكنات من وجوده تعالى؛ لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه.

توحيد الربوبيّة: بمعـــنى ألّا مدبّر للكون إلّا الله تعالى، وهو فرع توحيد الخالقيّة؛ لأنّ التدبير فرع الإيجاد، وبالتالي فلا فاعل بالذات إلّا هو، ولٰكن اقتضت حكمته ألّا يفعل إلّا بنظام الأسباب، وعلى طبق مراتب الوجود الّتي صدرت عنه تعالى، فهو مسبّب الأسباب.

ومن هنا يتبيّن لنا ألّا جبر ولا تفويض، وأنّ التوسّل بالأسباب مع الإيمان بأنّه مسبّبها ومدبّرها لا يتنافى مع التوحيد، كما يتوهّم السلفيّون الوهّابيّون في زماننا هٰذا، وكذٰلك إثبات فاعليّة الأسباب القريبة كما اكتشفها العلم الحديث لا تتنافى مع التدبير وتوحيد الربوبيّة، كما يتوهّم الحداثيّون المعاصرون.

توحيد الألوهيّة: بمعنى ألّا معبود يستحقّ العبادة إلّا الله، وهو فرع توحيد الربوبيّة؛ لأنّ وحدة الـــربّ المدبّر تقتضي وحدة المولى المنعم الرازق، والنافع والضارّ، والّذي بيده مقاليد الأمور، ممّا يستلزم انحصار العبوديّة المولويّة له سبحانه وتعالى.

وقد جاءت دعوة الأنبياء جميعًا بتوحيد الألوهيّة دون الخالقيّة والربوبيّة، من حيث اســـتلزام توحيد الألوهيّة لهما، وترتيب الأثر العمليّ عليها، كما جاء عن النبيّ : «أفضل ما قلته أنا والنبيّون من قبلي: "لا إلٰه إلّا الله"» [الغزاليّ، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 297].

تعلّـــق الإرادة التكوينيّة للباري ـ تعالى ـ بمقتـــضى حكمته وعنايته، بكون الإنسان موجودًا مختارًا مســـتكملًا بأفعاله الاختياريّة، يستلزم تعلّق إرادته التشريعيّة بتنظيم الأفعال الاختيارية للإنسان وترشيدها، ممّا يقتضي إرسال الرسل، وإنزال الشرائع السماويّة؛ لهداية الإنسان في هٰذه الحياة الدنيا، وإعداده للحياة الأخرى، الأمر الّذي يكشف فلسفة التشريع، وأنّه في الواقع تشريفٌ وتوجيهٌ ومعاونةٌ، وليس فرضًا وقهرًا وتحميلًا كما يتوهّم العلمانيّون.

إثبـــات العدالة الإلٰهيّة بعد الموت بإثبـــات أنّ الثواب والجزاء من جنس

العمل، ولوازمه الذاتيّة، وهي تمثّل قمة العدالة والإنصاف، وتكون مصداقًا لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة التحريم: 7].

حدود المعرفة العقليّة للإله

لقد أثبت الحكماء بالبراهين العقليّة أنّ الباري ـ تعالى ـ لا ماهيّة له، من حيث كونه واجب الوجود بذاته، والماهيّة تستلزم الإمكان، وبناءً عليه ثبت أنّه ـ تعالى ـ وجودٌ محضٌ، وأنّ حقيقته المقدّسة في الأعيان، وبالتالي لا يمكن أن تتمثّل في الأذهان، والعقل يدرك هٰذا الأمر جيّدًا، ويعلم من ذاته أن ما يمكنه التعرّف عليه، والعلم به، هي أنحاء وجوده ـ تعالى ـ عن طريق التحليلات واللوازم العقليّة الفلسفيّة لطبيعة مفهوم واجب الوجود الحاكية بنحوٍ من الأنحاء عن نحو وجوده تعالى، فهي بمثابة شرح الاسم لذاته، لا كنه ذاته المستعصية عن الإدراك العقليّ.

وممّا تقدّم يتبيّن لنا وهن ما توهّمه الأخباريّون والإيمانيّون المحدثون، من أنّ العقل عاجزٌ عن معرفة الباري تعالى، وأنّ معرفته ـ تعالى ـ نقليّةٌ أو وجدانيّةٌ؛ لأنّنا نقول إنّ عدم معرفة الكنه هو حكمٌ عقليٌّ لا نقليٌّ أو وجدانيٌّ، وإنّها لا تستلزم المجهوليّة المطلقة، بل للعقل أن يعرفه ـ تعالى ـ معرفةً واقعيّةً صحيحةً، وبصفاته الذاتيّة والفعليّة، كما تبيّن ذٰلك بالتفصيل في الفلسفة الإلٰهيّة.

الآثار الوخيمة لإقصاء العقل عن معرفة الإله

إنّ السعي لإبدال المعرفة العقليّة البرهانيّة للباري تعالى، بمناهجَ معرفيّةٍ أخرى أدّى إلى تحريف الدين والرؤية الكونيّة الواقعيّة، ودخول البشريّة في نفقٍ مظلمٍ، انعكس سلبًا على الحياة الفرديّة والاجتماعيّة داخل المجتمعات البشريّة.

وسنشير هنا إلى أمرين، يتعلّقان بهٰذه المسألة:

أوّلًا: الأسباب الّتي أدّت إلى إعراضهم عن المنهج العقليّ البرهانيّ

الجهل بطبيعة المنهج العقليّ البرهانيّ، نتيجة الجهل بصناعة المنطق العقليّ، وغاياته العليا، والناس أعداء ما جهلوا، فتوهّم البعض أنّ العقل عاجزٌ عن اكتشـــاف ما وراء الطبيعة، وتوهّم الآخرون أنّه مجرّد أحكامٍ واستحساناتٍ شـــخصيّةٍ خاضعةٍ للمزاج البشريّ، وظنّ آخرون أنّها مجرّد ظلالٍ للحقيقة، وقشورٍ للواقع.

استصعاب طريق المعرفة العقليّة، واستســـهال غيرها، سواءٌ كانت عن طريق الحسّ والتجربة الملموســـة والقريبة للذهن البشريّ العامّ، أو الأفكار الجاهـــزة والمعلّبة الّـــتي يمكن تحصيلها بســـهولةٍ وتلقائيّـــةٍ من الأعراف الاجتماعيّة، وكلام الأكابر من أهل الخبرة في الحياة.

الخوف من انفضاح اعتقاداتهم المأنوسة أو المقدّسة عندهم، عند عرضها على ميزان العقل القويم، إذ ينكشـــف زيفها، وبعد أن ارتبطوا بها نفسيًّا، أو اجتماعيًّا، أو سياســـيًّا، الأمر الّذي يمكن أن يؤلمهم نفسيًّا، أو يفقدهم مراكزهم الاجتماعيّة، أو مناصبهم السياسيّة.

هنـــاك انطباعٌ عامٌّ في الـــوعي أو اللاوعي بأنّ العقلانيّـــة تُعطي نحوًا من الاستقلاليّة في التفكير، ممّا يمنع انقياد الناس لهم بسهولةٍ، وهذا يتنافى مع رغبتهم الجامحة في الهيمنة على الشعوب.

ثانيًا: مظاهر الانحـــراف الفكريّ للاتّجاهـــات اللاعقلانيّة، وعواقبها الوخيمة على المجتمع البشريّ

الاتّجاه المادّيّ: وهو الّذي اختزل المعرفة البشريّة في الحسّ والتجربة الحسّيّة، اللذين لا يُدركان إلّا المادّيّات المحسوســـة، وبالتالي زعموا أنّ الاعتقاد العلميّ لا يتعلّق إلّا بالموجودات الحســـيّة، وأنّ أيّ موجودٍ غير محســـوسٍ، ولا يمكن إخضاعه للتجربة الحسّيّة، لا ينبغي الاعتقاد به، وأنّه مجرّد وهمٍ أو خيالٍ، ممّا

دعاهم إلى إنكار المبدإ الإلٰهيّ للكون والإنسان، أو إنكار ربوبيّته، أو ألوهيّته، وإرجاع كلّ شيءٍ إلى الأسباب الطبيعيّة القريبة، والصدفة، والتصرّفات العشوائيّة للطبيعة، ممّا أدّى إلى تفشّي النزعات الإلحاديّة (atheism) واللادينيّة (deism)، أو العلمانيّة العلميّة المتطرّفة (scientism).

قال هيوم: «إذا ما تأبّطنا هٰذه المبادئ واقتحمنا المكتبات، فأيّ الرزايا نحن منزلوها بها! سنسأل إذا ما أمسكنا بأيّ مجلّدٍ من مجلّاتها في الإلٰهيّات أو فيما وراءيّات المدرسة مثل: هل في ذٰلك أيّ استدلالٍ مجرّدٍ حول الكم أو العدد؟ كلا، هل في ذٰلك أيّ استدلالٍ تجريبيٍّ، حول الوقائع والوجود العينيّ؟ كلّا، ألا ألق به إذن إلى ضرام النار، فليس يكون فيه إلّا سفسطةٌ أو وهمٌ» [ديفيد هيوم، تحقيقٌ في الذهن البشريّ، ف 12].

الاتّجاه الدينيّ الأخباريّ: وهو الّذي اعتمد أصالة النص الدينيّ أداةً وحيدةً لمعرفة الباري - تعالى - بنحوٍ تفصيليٍّ، واعتمد الظهور العرفيّ المخلوط بالثقافات والأعراف الاجتماعيّة سبيلًا وحيدةً لفهم هٰذه النصوص الدينيّة، والأنكى من ذٰلك، اعتبر معرفته الشخصيّة لتلك النصوص عينَ الدين، ومرادَ الشارع المقدّس، ولم يفكّك بين الدين والمعرفة الدينيّة، الأمر الّذي أضفى القدسيّة على معرفتهم الدينيّة، ورفعوها فوق العقل، وجعلوها فوق النقد، على أساس أنّها معرفةٌ إلٰهيّةٌ مقدّسةٌ، في حين أنّ المعرفة العقليّة معرفةٌ بشريّةٌ خاضعةٌ للمزاج الشخصيّ الإنسانيّ.

قال الأمين الاستراباديّ: «لا يعصم عن الخطإ في مادّة الموادّ في العلوم الّتي مبادئها بعيدةٌ عن الإحساس إلّا أصحاب العصمة، ومن أنّ القواعد المنطقيّة غير نافعةٍ في هٰذا الباب، وإنّما نفعها في صور الأفكار، كإيجاب الصغرى، وكلّيّة الكبرى» [الإسترابادي، الفوائد المدنية، ص 471].

وقد أدّى ذٰلك بالإضافة إلى تحريف الدين ومقاصده العليا، إلى ظهور التيّارات الدينيّة المتطرّفة، والحركات التكفيريّة الإرهابيّة كما هو الحال في التيّارات السلفيّة المعاصرة.

الاتّجاه الدينيّ الكلاميّ: الّذي اعتمد على النقل أساسًا، وعلى العقلِ مؤيّدًا له، ومدافعًا عنه، وقياس الغائب على الشـاهد، كما هــو عند العامّة من المتكلّمين، وقد أدّى ذٰلك إلى تحريف التوحيد، وتشــبيه الباري ـ تعالى ـ في صفاته بخلقه من الممكنات، ووقع في مستنقع الجبر والتفويض.

قال التفتازانيّ: «يتميّز الكلام عن الإلٰهيّ ـ أي الفلسفة ـ بأنَّ البحث فيه إنّما يكون على قانون الإســلام، أي الطريقة المعهودة المسمّاة بالدّين والملّة، والقواعــد المعلومة قطعًا من الكتاب والسُــنَّة والإجماع، مثل كون الواحد موجدًا للكثير، وكون المَلَك نازلًا من السماء، وكون العالَم مسبوقًا بالعدم وفانيًا بعد الوجود، إلى غير ذٰلك من القواعد الّتي يقطع بها في الإســلام دون الفلســفة، وإلى هٰذا أشــار من قال: الأصل في هٰذا العلم التمّسك بالكتاب والسُنَّة» [التفتازانيّ، شرح المقاصد، ص 39].

الاتّجاه الصوفيّ العرفانيّ: وقــد انتقص أيضًا من قيمة العقل والعلم، وأنّ المعرفة العقليّة للباري ـ تعالى ـ متعــذّرةٌ، واعتبر المعرفة الحقيقية تحصل عن طريق المشاهدات العينيّة، والإشراقات الحضوريّة، عن طريق السلوك العرفانيّ للمريد. قال صدر الدين القنويّ: «اعلموا أيّها الإخوان ـ تولّاكم الله بمــا تولّى به عباده المقرّبين ـ أنَّ إقامة الأدلّــة النظريّة على المطالب وإثباتها بالحجج العقليّة على وجهٍ ســالمٍ من الشكوك الفكريّة والاعتراضات الجدليّة متعذّرٌ» [القونويّ، إعجاز البيان، ص 15].

ولم يســتطيعوا أن يضعوا ميزانًا علميًّا موضوعيًّا يميّز بين المكاشــفات الصحيحة والوهمية، فأضحت المكاشــفات مجرّد طرقٍ ذوقيّةٍ فاقدةٍ للميزان العلميّ الموضــوعيّ، الأمر الّذي أدّى ببعضهم إلى إنــكار وجود الممكنات، وحصر الوجود في الله تعالى، وأنّه ليس في الدار غيره ديّارٌ، كما أدّى إلى ظهور البدع والخرافات الدينيّة، وتفشّي الدجل والشعوذة بين صفوفهم.

نتائج البحث

لقد خرجنا من هٰذا البحث بسلسلةٍ من النتائج المعرفيّة والعقديّة الّتي يمكن إجمالها في الآتي:

1. أنّ القواعد العقليّة العامّة في التفكير، تمثّل القوانين الطبيعيّة للعقل الإنسانيّ، وبالتالي، هي مظهر الصحّة العقليّة عند الإنسان.
2. أن المنهج العقليّ البرهانيّ، يمثّل أعلى مراتب الأحكام العقليّة العامّة؛ لابتنائه على المبادئ العقليّة البديهيّة الأوليّة، الواضحة والصادقة بذاتها، ولذٰلك فهو يفيدنا الاعتقاد اليقيني الصادق والثابت والمطلق.
3. أنّ حريم العقل البرهانيّ يتعلّق بالموضوعات الكلّيّة الحقيقيّة، لا الجزئيّة المتغيّرة، أو الاعتباريّة الواقعة في منطقة الفراغ العقليّ البرهانيّ.
4. أنّ العقل البرهانيّ هو الحاكم الأعلى، لسائر الأحكام العقليّة الحسّيّة والتجريبيّة والنقليّة والشهوديّة، إذ تُعدّ جميعها أدواته في منطق فراغه، ووزراء حكومته المعرفيّة.
5. أنّ المعرفة العقليّة للباري ـ تعالى ـ هي المعرفة اليقينيّة الواقعيّة، الّتي يمكن أن نبني عليها نظرتنا التوحيديّة الحقيقيّة بمراتبها الثلاث، والّتي تليق بشأنه جلّ جلاله.
6. أنّ المعرفة اللاعقلانيّة للباري ـ تعالى ـ قد ترتّبت عليها عواقب وخيمةٌ على المستوى الفرديّ والاجتماعيّ، من الإلحاد، واللادينيّة والتجسيم، والتشبيه، والجبر والتفويض، وإنكار وجود المخلوقات ممكنة الوجود، وغيرها من الخرافات العقديّة الموهومة.

التوصيات

في الختام نودّ أن نقدّم بعض التوصيـــات المتعلّقة بهٰذا البحث المختصر، وهي كالتالي:

نتمـــنّى على المراكـــز العلميّة الأكاديميّـــة أن تُدخل العلـــوم العقليّة في مناهجها، ولا تكتفي بمجرّد العلوم التجريبيّة والرياضيّة الحسّيّة.

نرجو من هٰذه المراكز العلميّة أيضًا ألّا تعدّ المنطق الأرسطيّ، مجرّد تاريخٍ قد انتهت صلاحيّته العلميّة، وعليها ألّا تتعامل مع الفلسفة الإلٰهيّة على أنّها مجرّد تاريخٍ للممارسات الذهنيّة المثاليّة، واعتبارها في مصافّ العلوم الأدبيّة والذوقيّة.

نتمـــنّى على الحوزات والمعاهـــد الدينيّة أن تعتني أكثر بالعلـــوم العقليّة والفلســـفيّة في المباحث العقديّة ولا تكتفي بالعلوم النقليّة التلقينيّة، والّتي تنتج لنا عناصر ســـلفيّةً جامدة الفكر، وعديمة المنطق، أو عناصر خرافيّةً انعزاليّةً، وعاجزةً عن الانسجام مع أحكام الزمان المعاصر، الأمر الّذي يؤدّي إلى العزلة، وانحسار الدين، وظهور الحركات الدينيّة المتطرّفة.

قائمة المصادر

1. إحياء علوم الدين، الغزاليّ، أبو حامد، دار المعرفة، بيروت، 1998.

2. الإشارات والتنبيهات، الخواجة نصير الدين الطوسيّ، الناشر: نشر البلاغة، 2012.

3. إعجاز البيان، صدر الدين القونويّ، تصحيح: جلال الدين الآشتيانيّ، إيران، مكتب الأعلام الإسلاميّ، ط 1، 1423 هـ.

4. برهان الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، نشر ذوي القربى، الطبعة الأولى: سنة 1430هـ

5. تاريخ الفلسفة الغربيّة الحديثة، يوسف كرم، القاهرة: دار العرف، ط 5، 1986.

6. تحقيـقٌ في الذهن البشريّ، ديفيد هيوم، ترجمة محمّد محجو، المنظّمة العربيّة للترجمة، الطبعة الأولى، 2008.

7. الجوهر النضيد، الخواجة نصير الدين الطوسيّ، نشر: انتشارات بيدار، 1997م.

8. شرح المقاصد، سـعد الدين التفتـازانيّ، الطبعة الأولى، نشر: منشـورات الشريف الرضيّ، 1989.

9. الفوائد المدنيّة، محمد أمين الأسـتر آبادي، نشر: مؤسّسـة النشر الإسلاميّ، الطبعة الثانية، 1426 هـ

10. مصباح الأنس، محمّد بن حمزة الفناريّ، تحقيق: محمد خواجوئي، إيران، انتشارات، مولى، 1426 هـ

11. منطق الشـفاء، ابن سـينا، تحقيق: الأب قنواني ـ محمود الخضيريّ ـ فؤاد الأهوانيّ، وزارة المعارف العموميّة، 1352 هـ

12. المنطق الوضعيّ، الدكتور زكي نجيب محمود، الطبعة الخامسـة، الناشر: المكتبة الإنجلو مصريّة، 1973.

13. المنطقيّات، الفارابيّ، أبو نصر، تحقيق رفيق العجم، دارالشروق، بيروت، 1985.

14. النفس من كتاب الشفاء، الحسـين بن عبد الله ابن سينا، تحقيق: حسن زاده آملي، إيران مكتب الإعلام الإسلامي ط 1، 1417 هـ

دراساتٌ

الأدلّة العقليّة على إثبات وجود الإله.. قراءةٌ في النصّ الدينيّ

عقيل البندر

الخلاصة

مهمّة هٰذه الدراسـة تقع في أمرين أساسيّين، الأوّل: التحرّي عن الأدلّة العقليّة المتعلّقة بإثبات وجود الله في النصوص الإسلاميّة، وتحديد هويّة تلك الأدلّة وماهيّتها، والثاني البحث في علاقة النصّ والعقل ومعرفة حدود تلك العلاقة ومدياتها؛ لذا وضعت خريطة البحث في مقدّمةٍ وفقرتين أساسيّتين وخاتمـة، أمّا المقدّمة فقد احتوت على تعريفٍ عامٍّ بالدراسـة، بالإضافة إلى الإشـارة إلى تاريخ البحث عن هٰذا الموضوع وانطلاقاته الأولى، وأمّا الفقرة الأولى: فهي البحث في طبيعة العلاقة بين النصّ والعقل، واسـتعراض أبرز الآراء الواردة في تحديد طبيعة تلك العلاقة وماهيّتها، وأمّا الثانية: فهي قراءةٌ في النـصّ الدينيّ والبحث فيه عن الأدلّة العقليّة لإثبات الصانع، وسـيدور البحث في هٰـذه الفقرة ضمن حقلين: الأوّل: اسـتنطاق الدليل العقليّ من

الآية، والثاني: اســتنطاق الدليل العقليّ من الروايــة، وأخيرًا الحديث عن ماهية هٰذه الأدلّــة؛ هل هي براهين عقليّةٌ صرفةٌ فعلًا أو من قبيل شــهادة الحاضر على الغائــب؟ أو هي طريقةٌ خاصّةٌ انفرد بها النصّ في تناول موضوع إثبات الصانع؟ وذلك في محاولةٍ لتشــخيص هويّــة الأدلّة المذكورة في النصّ الدينيّ. وكانت الخاتمة استعراضاً سريعًا لأهمّ ما ورد في الدراسة من مطالب.

المفردات الدلاليّة: النصّ، العقل، إثبات الصانع، قياس الغائب على الشاهد.

المقدّمة

يعود موضوع تعرّض النصّ الدينيّ لإثبات وجود الله إلى ولادة النصّ الدينيّ نفسه، فمع انبثاق الرســالة وانتشــار تعاليمها صار التدليل على وجود الله والاســتفهام عنه حاضرًا وإن اختلفت الأساليب والصور والأشكال المتعلّقة بذٰلك، وقضيّــة إثبات الصانع واحدةٌ من أهمّ القضايا الّتي شــغلت الذهن البشريّ بشــكلٍ عامٍّ والذهن الدينيّ الفلسفيّ بشــكلٍ خاصٍّ، وأصبح اختيار الأدوات المناســبة لإثبات هٰذه القضيّة همًّا كبيرًا لدى الحكماء والمتكلّمين، ومن أبرز الأدوات الّتي اســتعان بها هٰؤلاء لإثبات الصانع هو النصّ الدينيّ، الّذي دارت حوله عمليّات تحرٍّ وتفســيراتٌ كبيرةٌ من أجل استخراج ما يدلّ على هٰذه القضيّة.

يحاول هٰذا البحث الكشــف عن طبيعة الأدلّة الّتي ساقها النصّ لإثبات وجود الله، ويسعى لمعرفة حجم استعانة النصّ بالعقل للبرهنة على هٰذه المسألة. فهل استعان النصّ ـ سواءٌ كان قرآنيًّا أم نبويًّا ـ بالعقل للاستدلال على إثبات وجود الله أم لا؟ وما هو السبيل الّذي سلكه النصّ المقدّس لبيان ذٰلك؟

لقد تمّ استعراض جملةٍ من الآيات والروايات الّتي تعرّضت لهٰذه المسألة، وســنحاول كشــف طبيعة الاســتدلال فيها، ولٰكن قبل ذٰلك سوف نحاول

بيان جملةٍ من المقدّمات المتعلّقة بهٰذه المسألة، كطبيعة العلاقة بين النصّ والعقل؛ إذ ما لم نحدّد هويّة هٰذه العلاقة فقد لا يتسنّى لنا الحديث بوضوحٍ عن ماهيّة استعانة النصّ بالعقل لإثبات الصانع. كما سنحاول استعراض بعض الأقوال الّتي حاولت أن تقرأ الدليل العقليّ على إثبات الصانع في النصّ الدينيّ، ومن ثمّ دراستها وتحليلها وبيان ما يمكن الوقوف عليه منها.

طبيعة العلاقة بين النصّ والعقل

ما نحاول تسليط الضوء عليه هنا ـ وقبل الدخول في تفاصيل الأدلّة ـ هو طبيعة العلاقة بين النصّ والعقل، وماهيّة الارتباط بينهما، حتّى يستنّى لنا تبرير استخدام النصّ للعقل، وكيفيّة توظيفه.

ويمكن بيان ذٰلك باستعراض المجالات الّتي يتحرّك في ضوئها النصّ أو العقل، والميادين الّتي ينشطان في فضائها، ومن ثمّ التحرّي عمّا يمكن أن يشترك فيه النصّ والعقل من مجالات، وعلى النحو التالي:

مجال العقل وفضاؤه: وهو الأحكام والقضايا العقليّة، ويمكن أن ينقسم إلى حقلين: الأوّل ما يتعلّق بالمعارف والعلوم العامّة كالطبيعيّات والرياضيّات والمنطق. وموقف النصّ هنا هو الصمت والحياد أو الإمضاء أحيانًا. والثاني: ما يرتبط بالمعارف الدينيّة وهو البراهين العقليّة القطعيّة الدالّة على وجود الله وصفاته، وموقف النصّ هنا هو إمضاء فحوى تلك البراهين، ففي هٰذين الحقلين يكون العقل هو الرائد للإنسان في التفسير والبرهنة والإثبات. [انظر: مصباح يزدي، أصول المعارف الإنسانيّة، ص 98 و99؛ العريفيّ، الأدلّة العقليّة النقليّة على أصول الاعتقاد، ص 37]

مجال النصّ وفضاؤه: وهو الأحكام والقضايا الّتي أفصح عنها النصّ دون أن يكون العقل معنيًّا ببلورتها وصناعتها أو متاحًا له التدخّل فيها، ويمكن تبويبها في حقلين أيضًا: الأوّل، ما يتعلّق بالمسائل الغيبيّة الخاصّة (العقائد الجزئيّة) بتفاصيل القبر و المعاد، والثاني: ما يتعلّق بالمسائل التعبّديّة الخاصّة

بعلل الأحـــكام الشرعيّة، فليس للعقل في هٰذين المجالين أن يعلم أو يفسّر، لـــولا إخبار الشرع بذٰلـــك؛ فالعقل يعلم ويفسّر ولٰكن بواســـطة النصّ لا مباشرةً، وليس أمامه سوى الإذعان والتسليم. [انظر: المصدر السابق]

المجال المشـــترك بين النصّ والعقل: وهنا يمكن ذكر مثالين أيضًا لدائرة الاشـــتراك بينهما، وهما: الأوّل، أصل المعاد دون تفاصيله، فهو أمرٌ يمكن للعقل إثباتـــه ببرهان الحكمة والعدل، وكذٰلك هو شـــأنٌ أفصح عنه النصّ في أكثر من مناســـبةٍ. والثاني، أصول الأخلاق العامّة، كقبح الظلم وحسن العدل، فهو ممّا يمكن أن يدركه العقل ويقرّ به، وقد أخبر عنه وحثّ عليه الشرع أيضًا. [انظر: المصدر السابق]

ويكاد يتّفـــق أغلب علماء اللاهوت والشريعة على أنّ العقل بوصفه أداةً معرفيّةً تعبّر عن فهم الإنســـان وإدراكه، وتختلف سعة هٰذا الفهم والإدراك انبســـاطًا وانكماشًا باختلاف دائرة الكشف والحجّيّة المجعولة تكوينًا فيه، وإنّ النصّ بوصفه أداةً معرفيّةً هو المعين الّذي يمكن من خلاله الكشف عن سعة علم الخالق وتخطّيه لحدود العقل، ومن هنا فقد اعتمدوا على النصّ في بيان المســـائل المتعلّقة بالغيب الّتي تخرج موضوعاتها عن إدراكات العقل، وقالوا إنّ للعقل الخوض في المسائل المتعلّقة بالإنسان وتجربته والمسائل الكلّيّة المتعلّقـــة بالذات والمعاد، بخلاف غيرهم ـ كالمعتزلـــة ـ الّذين أعطوا للعقل مساحةً أكبر للبحث والتساؤل والمناورة كما سيتّضح لاحقًا.

بعض محاولات تفسير العلاقة بين النصّ والعقل

كان موضوع الإفصاح عن طبيعة العلاقة وهويّة الارتباط بين النصّ والعقل هاجسًا مقلقًا لبعض علماء المسلمين، الأمر الّذي دعاهم للاهتمام بجدٍّ بتفسير ماهيّتها وبيان حقيقتها، وفيما يلي بعض المحاولات المتعلّقة بذٰلك:

محاولات المواءمة (نزعة التوفيق بين النصّ والعقل)

نظرًا لتعدّد المذاهب والآراء في تفسير النصّ وفهمه، الّتي أسهمت إلى حدٍّ ما في إيجاد هوّةٍ شاسعةٍ بين متبنّيات العقل وفحوى النصوص، حاول البعض إيجاد أواصر مشـــتركةٍ بين النصّ والعقل، وتجلّت هٰذه المحاولات بشكلٍ جدّيٍّ على أيدي روّاد التنظير العقليّ من المعتزلة، عندما أظهروا رغبةً حثيثةً في الاعتماد على العقل في تفسير النصوص وفهمها، بل وتقديمه عليها أحيانًا، فقالوا بحجّيّة العقل وتقديم المعرفة العقليّة على السمعيّة. [حسني، العقل عند المعتزلة، ص 18 و19]

ثمّ جاء يعقوب بن إســحاق الكنديّ الّذي أصرّ على وجود العلاقة الوثيقة بين النـــصّ والعقل، وقـــال: «إنّ صدق المعارف الدينيّـــة يعرف بالمقاييس العقليّة» [ابن رشـــد، فصل المقـــال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة مـــن الاتّصال، ص 14]. وذهب إلى أنّ علم الأشياء بحقائقها هو ما يؤيّده الحكمة والدين؛ ولذا جاءت الرسل، وبعث الأنبياء. [انظر: أبو ريدة، رسائل الكنديّ الفلسفيّة القسم الأوّل، ص 35؛ انظر، كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ص 238]

وجاء الفـــارابيّ ليعطي لطبيعة الارتباط والعلاقة بـــين النصّ والعقل لونًا وشـــكلًا آخر ليقول إنّ ما في الديـــن هو تجلّياتٌ للحكمة، وإســـقاطاتٌ عن الفلسفة، ويعتبر الدين والملّة الصحيحة تلك القائمة على الفلسفة اليقينيّة وهي الحكمة الحقيقيّة، دون القائمة على الفلسفة المظنونة [انظر، الفارابيّ، كتاب الحروف، ص 154]. ومن جهةٍ أخرى فهو يقرّب بين الحكمة والشريعة على أساس التفسير الفلسفيّ القائم على أنّ الحقائق الأوّليّة الهابطة على المخيّلة القويّة الصافية يمكن أن تتجلّى في النبيّ فيعبّر عنها برموزٍ حسّيّةٍ، واعتبر النفس المطمئنّة يمكن أن ترى الحقّ في كلّ شيءٍ. [انظر: الفارابيّ، فصوص الحكم وشرحه، ص 105 و106].

وراح ابن ســـينا هو الآخر يواصل منهج التوفيق هٰذا في ضوء ما كان يعتقده من أنّ قضيّة العلاقة بين النصّ والعقـــل يمكن تخطّيها من خلال العمل على

إيجاد أجوبةٍ فلســفيّةٍ لقضايا العقيدة الدينيّة [انظر، المقدّمــة التحليليّة لمحمد عابد الجابريّ لكتاب (فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال) لابن رشد، ص 38]، واعتبر أنّ أقصى درجات تكامل الإنسان هي في اتّصاله بالسماء عن طريق العقل القدسيّ، وهو أسمى درجات العقل بحسب تعبيره، و هٰذا ضربٌ من النبوّة، بل أعلى قوى النبوّة. والأَولى أن تُسمّى هٰذه القوّة قوّةً قدسيّةً، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانيّة. [انظر: ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 339 و340]

ويبــدو أنّ أكثر من اهتمّ بهاجس التقريــب بين العقل والنصّ الدينيّ في تلك الحقبة هو القاضي ابن رشــدٍ أبو الوليد محمّــد بن أحمد، عندما كتب تصانيف خاصّةً عن هٰذه المســألة، فقد صنّف كتاب (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال)، وكتاب (الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة) وكتــاب (تهافت التهافت)، وصرّح أنّ الغرض من تصنيف بعضها هو التحرّي عن رأي النصّ الدينيّ والشريعة الإســلاميّة في النظر في الفلسفة وعلوم المنطق وأدوات البرهان العقليّ [انظر: ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال، ص 27]، وقال: «إنّ فعل الفلســفة (= العقل) ليس شــيئًا أكثر من النظــر في الموجودات واعتبارها مــن جهة دلالتها على الصانع، إذ كلّما كانت المعرفــة بمصنوعاته أكثر وأدقّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ وأجلى، لا سيّما وأنّ الشــارع حثّ على النظر والتدبّر والتفكّر والبحث والتقصّي في الكون في آياتٍ قرآنيّةٍ شتّى» [انظر: المصدر السابق، ص 27 و28].

محاولات تهميش العقل

هناك محاولاتٌ أخرى شــهدها التراث الدينيّ الإسلاميّ سعت إلى تحجيم دور العقــل في الميدان المعرفيّ، معتبرةً أنّ النصّ يمكن أن يلعب الدور الأهمّ والأكبر في تحصيل المعرفة، لحججٍ شتّى:

منها أنّ عقول البشر غير متّفقــةٍ على تصحيح المعارف أو إبطالها؛ لأنّها

مختلفةٌ في مراتب الإدراك، ولا تقف عند حدٍّ معيّنٍ، فترى مثلًا دليلًا واحدًا يُستدلّ به لإثبات الواجب يقبله جماعةٌ من الناس ويرفضه آخرون [البحرانيّ، الحدائق الناظرة، ج 1، ص 127].

ومنها، أنّ الإنسان كلّه نقصٌ من حيث القوى المعرفيّة، وحواسّه عاجزةٌ عن تغذيته بالمعرفة، وحتّى لو توفّرت له الظروف الملائمة فإنّ عقله قاصرٌ عن أن يطال ميادين المعرفة وسبلها، فإنّ العقل يتحرّك في فضاءٍ محدودٍ ومقيّدٍ، وليس لديه القدرة على بلوغ الكثير من المعارف؛ لذا لا يمكنه إدراك حقائق الأشـياء وجوهرها، وليس التعارض والاختلاف بين أرباب المذاهب والملل إلّا تجلّيًـا لذٰلك. [انظر: الرازيّ، فخر الدين، تفسـير مفاتيح الغيب، ج 2، ص 78؛ انظر: حسين زاده، معرفت دينى، عقلانيت و منابع، ص 236 و237].

تقديم العقل على النصّ

لا زال الحديث عـن طبيعة العلاقة بين العقل والنـص، وهنا نتحدّث عن نمط هٰذه العلاقة في ضوء ما رسـمه التراث الدينيّ الإسـلاميّ. في مقابل المحاولات السابقة، هناك محاولاتٌ أخرى جادّةٌ أيضًا أكّدت على دور العقل وأهمّيّته، وقدّمته على النصّ في التفتيش عن المعرفة، ويبدو أنّ أبا بكرٍ محمّد بـن زكريّا الرازيّ (ت 311 هـ) أحد أبرز من دعا إلى ذٰلك وقال: «إنّ العقل هو السبيل الأهمّ في تحقيق السعادة البشريّة والحصول على الفلاح» [انظر: جملةٌ من الباحثين، درآمدى بر تاريخ فلسفهى اسلامى، ج 1، ص 178].

فدافع عن دور العقل ومكانته بشـدّةٍ، واعتـبره المصدر الأوّل في ميدان المعرفة وانتصر له، وذهب إلى أنّ العقل البشريّ هو الّذي يجعلنا نميّز المضارّ من المنافع في هٰذه الحياة [راجع: المصدر السـابق: 195]. واعتبر أنّ الأنفس الّتي لم تتنقَّ بالفلسـفة تتيه بعد الموت [انظر: كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ص 219]، فقد جعل العقل حاكمًـا ولم يرتضِ كونه محكومًـا، وقال بضرورة رجوع

الأمـــور إليه واعتبارها به واعتمادها عليه، فتُمضى على إمضائه وتوقَف على إيقافه. [راجع: أبو بكرٍ الرازيّ، محمّد بن زكريّا، الرسائل الفلسفيّة، ص 18]

إثبات الإلٰه في القرآن الكريم .. قراءةٌ للآراء الّتي تعرّضت لذٰلك

ربّمـــا يكون أوّل موضوعٍ يتمّ تناوله في هٰـــذه القضيّة هو: هل أنّ القرآن اســـتدلّ على إثبات وجـــود الإلٰه أو لا؟ وإذا كان الجـــواب بالإيجاب، فما هو السبيل الّذي سلكه القران الكريم لصياغة ذٰلك الدليل؟ هل هو برهانٌ عقليٌّ فلســـفيٌّ صرفٌ أو هو برهانٌ تمّت صياغته بطريقـــةٍ ومنهجيّةٍ خاصّةٍ تجلّت بسبلٍ وطرقٍ غير مباشرة؟

اختلفت وجهات النظر بين المفسّرين والحكماء إزاء اســـتيضاح الدليل العقـــليّ على إثبات الصانع في النصّ القرآنيّ [انظـــر: مصباح يزدي، معارف القرآن، ج 1، ص 26]، ويمكن إيجاز الرؤى الّتي خاضت غمار هٰذه القضيّة في قولين:

الأوّل: خلوّ القرآن من البرهان العقليّ على وجود الإلٰه

ذهـــب طيفٌ من العلماء إلى أنّ القرآن الكريـــم لم يتعرّض إلى موضوع إثبات وجود الإلٰه حتّى يوظّف العقل في بيانه واســـتخراجه، بل كان اهتمامه متمحورًا على إثبات موضوع التوحيد وبيان صفاته تعالى؛ وذٰلك لأنّ القرآن يعتبر قضيّة إثبات الصانع أمرًا بيّنًا وبدهيًّا لا يحتاج إلى برهنةٍ أو اســـتدلال، يقول الطباطبائي: «إنّ القرآن الشريف يعـــدّ أصل وجوده ـ تبارك وتعالى ـ بدهيًّا لا يتوقّف في التصديق العقليّ به، وإنّما يعني عنايته بإثبات الصفات، كالوحـــدة، والفاطريّـــة، والعلم، والقدرة، وغـــير ذٰلك» [الطباطبائيّ، تفســـير الميزان، ج1، ص 395]، مستندين في ذٰلك إلى بعض الآيات الشريفة كقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَـــأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 61].

وأشار بعضهم إلى أنّ النصّ القرآنيّ كان يخاطب المشركين الّذين شكّكوا في وحدانية الإله، غير أنّهم أذعنوا بوجوده، والآيات القرانيّة إنّما جاءت لمعالجة الشـــكّ الّذي خالج صدورهم [انظر: بهشـــتى، خدا از ديدگاه قرآن، ص 44]، غير أنّه ذهب إلى أنّ قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة إبراهيم: 10] ناظرٌ إلى موضوع إثبات الصانع، بتقريب أنّ كلمة (فاطر) تعني الخالق، وقد عبّروا عن شكّهم فيه، وليس قول الرسل هنا إلّا لمعالجة الشكّ في وجود الخالق وليس في صفاته. [انظر: المصدر السابق، ص 45 و46].

وقد ذكر الآمليّ في هٰذا الســـياق أيضًا أنّ القرآن الكريم لم يتعرّض بشكلٍ تفصيليٍّ إلى أصل العالم الخارجيّ، فقد اعتبر أصل الذات المقدّسة لله ـ تعالى ـ أمرًا مفروغ التحقّق والثبوت، وجميع الأبحاث الّتي طُرحت في القرآن الكريم حول الذات الإلٰهيّة إنّما هي حول الأسماء والصفات الأسمى له تعالى، من حيث كونه صمدًا وحيًّا وسميعًا وظاهرًا وباطنًا وفاطرًا وخالقًا ومُبدئًا ومعيدًا وناظمًا ومدبّرًا ومديرًا ونحوه. [انظر: جوادي آملي، نظريّة المعرفة في القرآن، ص: 74]

الثاني: تعرّض القرآن الكريم إلى الدليل العقليّ على وجود الإله

وذهـــب طيفٌ آخر من الحكماء والمفسّريـــن إلى أنّ القرآن الكريم قصد إثبات وجود الإله عن طريق العقل، وقد استخدم أدلّةً عقليّةً عديدةً للبرهنة على إثبات الصانع، وقد عبّر هٰذا الطيف عن ذٰلك بأشـــكالٍ وأساليب مختلفةٍ نذكر هنا بعضها:

الأوّل: ما ذكره ابن رشـــدٍ (ت 595 هـ) حينمـــا اعتمد على برهان العناية والاخـــتراع بتقريب: انّنا حينما نلاحظ الآيـــات القرآنيّة ونبحث فيها عن الأدلّة على وجود الله نجدها تنحصر في طريقين:

1ـ طريق العناية بالإنســـان وخلق جميع الموجـــودات لهٰذا الغرض: وهٰذا الطريق يقوم على مقدّمتين:

الأولى: أنّ جميع الموجودات الّتي نشــاهدها متوافقةٌ ومنسجمةٌ مع وجود الكائن البــشريّ. وهو بيّنٌ من خلال توافق الليل والنهار والشــمس والقمر والفصول الأربعة، وتسخير الكثير من الحيوان والنباتات والجمادات وخيرات الأرض كلّها لوجود وحياة الإنسان [سورة النبإ: 6 ـ 16] ونحوها كثيرٌ.

الثانية: أنّ هٰــذه الموافقة والتناغم ضرورةٌ انبثقت مــن فاعلٍ قاصدٍ لما يفعل؛ لاستحالة الانسجام والتوافق على سبيل الجزاف.

فإذا تمّ ذٰلك وجب أن يكون لهٰذا الخلق صانعٌ.

2 ـ طريق الاختراع يعني إيجاد الحيوان بأصنافه المختلفة والنبات كذٰلك وابتداع السماوات والأرض، وهو طريقٌ يقوم على مقدّمتين أيضًا:

الأولى: أنّ هٰذه الموجودات مخترعةٌ ومبتكرةٌ لم تخلقها الصدفة أو الطبيعة، وهٰــذا ظاهرٌ في ألوان الخلق المختلفة، حتّى في أتفــه المخلوقات. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِيــنَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لَنْ يَخْلُقُواْ ذُبَابًا﴾ [ســورة الحجّ: 73]، ونحوها كثيرٌ، فخلق السماوات وما فيها من تفاصيل مذهلةٍ، والأرضين وما تحويها من آياتٍ خارقةٍ دليلٌ دامغٌ على براعة الاختراع ودقّته.

الثانية: هي أنّ لكلّ مخترَعٍ مخترِعًا.

وفي ضوء ذٰلك انتهى ابن رشــدٍ إلى أنّ لهٰذا الوجود فاعلًا وخالقًا، ومن ثمّ استعان بالآيات القرآنيّة العديدة لتعضيد ما ذهب إليه، واعتبرها منحصرةً في هٰذين الجنسين من الأدلّة. [انظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ص 118 ـ 120، و 79 و80]

الثاني: ما ذهب إليه أبو حامدٍ الغزاليّ (ت 505 هـ) عندما استدلّ بقوله ـ تعالى ـ على لســان إبراهيم: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [ســورة الأنعام: 76]، ليقول: «الميزان الأوسط أيضًا للخليل حيث قال: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ وكمال صورة هٰذا أنّ الكوكب أفل، والإلٰه ليس بآفلٍ، فالكوكب ليس بإلٰه. (وهٰذا قياسٌ مضمرٌ من الشكل

الأوّل محذوف الكبرى)، ولٰكنّ القرآن الكريم على الإيجاز والإضمار مبناه، ولٰكــنّ العلم بنفي الإلٰهيّة عــن القمر لا يصير ضروريًّــا إلّا بمعرفة هٰذين الأصلــين، وهو أنّ القمر (آفلٌ) وأنّ الإلٰه (ليس بآفلٍ)، إذا عرفت الأصلين صار العلم بنفي الإلٰهيّة عن القمر ضروريًّا». ويمكن القول إنّ لحن هٰذه الآية هو نفي صفة الألوهيّة؛ ومــا هو إلهٌ لا يطرأ عليه الأفول والتغيّر؛ لأنّ ما هو كذٰلك يكون حادثًا، والحادث ليس بإلٰهٍ حتمًا، وليست الآية بصدد الحديث عن أصل وجود الصانع والإلٰه.

فمن خلال تحقيق نــفي صفة الألوهيّة عن الكوكــب الآفل العاجز عن البقاء، وكذا الشمس الّتي غربت، يُثبت الخليل صفة الوجود والبقاء لخالقٍ واجبٍ، وحيث إنّ بيان القــرآن مبنيٌّ على الإضمار والاختصار، لم يتعرّض لأطراف القياس الأخرى بحســب الغزاليّ [أبو حامدٍ الغزاليّ، القسطاس المستقيم، ص 28]. وهٰــذا الكتاب يُعدّ انعطافةً مهمّةً في فكر الغزاليّ وتجربته الغنيّة بعد رفضه للفلسفة ونقده اللاذع لشــخوصها، لا سيّما توظيفهم لها في المسائل والقضايــا الدينيّة، وهو غير خــافٍ على من يطالع كتابه الشــهير (تهافت الفلاسفة)؛ إذ يكشف الغزاليّ في هٰذا الكتاب أنّ البراهين العقليّة والقواعد المنطقيّة يمكن استقاؤها من القرآن الكريم، وبيان الحدّ الأوسط في الأقيسة البرهانيّة مســتعينًا بجملةٍ من الآيات، أمّا نجاح الغزاليّ أو فشله في ذٰلك فهو بحاجةٍ إلى دراسةٍ منفردة.

الثالــث: مــا يظهر من فخــر الدين الــرازيّ (ت 606 هـ) في قــوله تعالى: ﴿قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّماواتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلّٰهِ كَتَبَ عَلى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلى يَوْمِ الْقِيامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة الأنعام: 12].

إذ قال: «فِي الْآيَةِ مَسَائِل: الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى: اعْلَمْ أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنْ تَقْرِيرِ هٰذِهِ الْآيَةِ تَقْرِيرُ إِثْبَاتِ الصَّانِعِ، وَتَقْرِيرُ الْمَعَادِ وَتَقْرِيرُ النُّبُوَّةِ. وَبَيَانُهُ أَنَّ أَحْوَالَ الْعَالَمِ

الْعُلْوِيِّ وَالسُّــفْلِيِّ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ جَمِيعَ هٰذِهِ الْأَجْسَامِ مَوْصُوفَةٌ بِصِفَاتٍ كَانَ يَجُوزُ عَلَيْهَا اتِّصَافُهَا بِأَضْدَادِهَا وَمُقَابَلَاتِهَا، وَمَتَى كَانَ كَذٰلِكَ، فَاخْتِصَاصُ كُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْأَجْزَاءِ الْجُسْمَانِيَّةِ بِصِفَتِهِ الْمُعَيَّنَةِ لَا بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ لِأَجْلِ أَنَّ الصَّانِعَ الْحَكِيمَ الْقَادِرَ الْمُخْتَارَ خَصَّهُ بِتِلْكَ الصِّفَةِ الْمُعَيَّنَةِ، فَهٰذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْعَالَمَ مَعَ كُلِّ مَا فِيهِ مَمْلُوكٌ للهِ تَعَالَى» [فخر الدين الرازيّ، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ج 12، ص 488].

وما يبدو من كلام الـــرازيّ أنّ اختصاص كلّ مخلوقٍ بصفةٍ ونعتٍ ومزيّةٍ لا بدّ أن يعود إلى علّةٍ وسببٍ؛ لجواز أنّ يتّصف بغيرها من الصفات والنعوت من دونها، وتعينّها على هٰذه الشـــاكلة والهيئة دون علّةٍ سيكون ترجيحًا من غير مرجّـــحٍ وهو محالٌ، وبذٰلك يكون اختصـــاص المخلوقات وتمايزها عن غيرها عائدًا إلى خالقٍ حكيمٍ مختارٍ، فمن خلال الآية المتقدّمة وما شـــابهها أثبت الرازيّ وجود الصانع وهو الله تعالى.

الرابع: الموقف الّذي أشـــار إليه الســـيّد محمدباقر الصدر من أنّ القرآن الكريم يخاطب في العديد من الآيات فطرة الإنســـان وعقله السويّ كما في قـــوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَـــهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُـــونَ أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَـــهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ أَفَرَأَيْتُمُ النَّـــارَ الَّتِي تُورُونَ أَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ﴾ [سورة الواقعة: الآيات 58 و59 و63 و64 و71 و72].

وكذا قوله تعـــالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِـــهِ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُـــمَّ إِذَا أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ﴾ [ســـورة الروم: 20]، معتبرًا أنّ الإنسان توصّل إلى الإيمان بالله منذ أبعـــد الأزمان، وعَبَده وأخلص إليه وأحســـن ارتباطـــه العميق به قبل أن يصل إلى مرحلة التجريد الفكريّ والفلســـفيّ، أو الفهم الناضج في أساليب الاستدلال. [انظر: الصدر، الرسول والمرسل والرسالة، ص 3 و ص 48]

ثمّ يُشير إلى أنّ الحاجة إلى الاستدلال العميق على إثبات وجود الله جاءت

في مرحلةٍ متأخّرةٍ من الزمن بعد التعقيد الملحوظ الّذي أصاب حياة الإنسان، وسطوة الفكر الحديث الّذي أسر فهم الإنسان ووجدانه، في حين كان إقناع الإنسان بشكلٍ أسهل من الوقت الراهن بكثيرٍ، وكانت تكفي الإنسان أبسط أنواع الاستدلال على الصانع الحكيم: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [سورة الطور: 35]. [المصدر السابق: 8]

أهمّ النصوص الّتي تشير إلى إثبات الصانع عقلًا

لقد حفل التراث الإسلاميّ بالأدلّة الكثيرة والمتنوّعة على إثبات الصانع، وأسهب علماء الحكمة والكلام في شرح ذٰلك وبسطه، وكان النصّ الدينيّ مادّةً أساسيّةً محوريّةً استعان بها هٰؤلاء لإثبات مقصودهم، وما يعنينا هنا هو الوقوف على النصّ، سواءٌ كان آيةً أو روايةً، بغضّ النظر عمّا رافقه من تفاسير أو إسقاطاتٍ أو رؤًى مسبقةٍ؛ لنرى هل أنّ النصّ أرشد العقل فعلًا إلى هٰذا الغرض أو لا، وإن كان قد وظّفه فبأيّ طريقةٍ وبأيّ أسلوب؟ أجل سوف تتضمّن الفقرة القادمة بعض الآراء الّتي تعرّضت لتسخير بعض النصوص لإثبات أدلّةٍ عقليّةٍ على وجود الله، ومن هنا سوف تكون الفقرة القادمة منشطرةً إلى طريقين: الأوّل طريق الآية، والثاني طريق الرواية، في قراءةٍ جادّةٍ لبعض الآيات والروايات المتعرّضة لذٰلك بشكلٍ مباشرٍ، وهٰذه القراءة تختلف عمّا قدّمناه في استعراض الأقوال، فقد كنّا نقرأ طبيعة الدليل العقليّ على إثبات وجود الله من خلال فهم الفلاسفة والمتكلّمين والمفسّرين وقراءتهم للنصّ، أمّا الآن فنسعى إلى قراءة النصّ نفسه واستنطاق ما يريد، بعيدًا عن الإسقاطات القبليّة على النصّ.

الدليل العقليّ على إثبات وجود الله بين الآية والرواية

ما يميّز العرض القرآنيّ للتعريف بوجود الصانع هو الاختصار والإشارة

دون الدخـــول في تفاصيل البرهان أو الشرح المطوّل للتدليل على ذٰلك، فتجد أنّ الآيـــات المتعرّضة لموضوع إثبات الصانع نبّهت على ذٰلك عبر اســـتخدام مقدّماتٍ تبدو إلى حدٍّ كبيرٍ بدهيّةً مركوزةً، ومعطياتٍ عقليّةٍ راســـخةٍ دون التعرّض إلى تنظيمها بشكلٍ منطقيٍّ أو دقّيٍّ فلسفيٍّ.

وفي هٰذا الصـــدد يقول أبو بكرٍ الرازيّ: «وأمّـــا الطريق الوارد في القرآن فحاصلـــه راجعٌ إلى طريقٍ واحدٍ، و هو المنع من التعمّق، والاحتراز عن فتح باب القيل والقال، وحمـــل الفهم والعقل على الاســـتكثار من دلائل العالم الأعلى و الأســـفل، ومن ترك التعصّب» [فخر الدين الرازيّ، المطالب العالية من العلم الإلٰهيّ، ج 1، ص236 و216].

وأمّا ما يميّز النصوص الروائيّة عن النصوص القرآنيّة المقدّسة هو أنّها أكثر شرحًا وتفصيلًا وبيانًا لحضور العقل والاســـتدلال به على وجود الله، بخلاف النصّ القرآنيّ الّذي كان طابعه العامّ هو الاختصار والإشـــارة والإلماح، وهي تحتوي على حواراتٍ مباشرةٍ بين المعصوم وبين من أنكر وجود الله؛ ولذٰلك لا ينبغي الشكّ في أنّها تحكي البرهنة على وجود الله، أو أنّها تحمل وجهًا ومقصودًا آخر غير ذٰلك، فـــإنّ بعضها صريحٌ على أقلّ تقدير في أنّ الســـؤال والجواب والحوار قائمٌ على محوريّة إثبات الصانع ووجوده، دون غيره من الاحتمالات.

وفيما يلي بعض البراهين العقليّة الّتي يمكن أن تحاكي بعض الآيات الشريفة:

1ـ برهان العلّيّة

قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [سورة الطور: 35].

وتقريب الاســـتدلال على برهان العلّيّة باســـتعراض عنـــاصر القياس الاســـتثنائيّ المنفصل (ويُطلق عليها أيضًا طريقة السبر والتقسيم أو برهان الدوران والترديـــد الّذي ذكر في علم المنطق وتقريبه عبر المثال التالي: العدد

إمّــا زوجٌ أو فردٌ، هٰذا العدد زوجٌ ـ كأن يكون العدد 4 مثلًا ـ فليس هٰذا العدد بفردٍ. [انظر: المظفّر، المنطق، ص 293]

ويمكن اقتباسه من هٰذه الآية على النحو التالي:

هنــا مقدّمةٌ شرطيّةٌ فيها أطرافٌ ثلاثــةٌ، وهي: إمّا أن يكون الخالق هو الإلٰه، فإن لم يكن الخالق هــو الإلٰه، فلدينا فرضان هما: إمّا أن يكونوا قد خُلقوا من عدمٍ أو من أنفســهم، والفرضان باطلان؛ لأنّ الخلق من عدمٍ محالٌ لاستحالة أن يُعطي العدم وجودًا؛ ولأنّ الشيء لا يوجِد نفسه لاستحالة الدور، فيلزم ثبوت كونهم مخلوقين من قِبل إلٰهٍ.

وأمّا صيغة القياس الاستثنائيّ منها كما يلي:

إن لم يكونوا مخلوقين من الإلٰه الواجب فهم مخلوقون من لا شيءٍ أو من أنفسهم لٰكنّ خلقهم من لا شيءٍ أو من أنفسهم محالٌفثبت أنّهم مخلوقون من الإلٰه الواجب.

وقد ذكر تقريره على النحو التالي:

إمّا أن يكون الإنسان قد جاء بذاته ومن دون خالقٍ، وإمّا أن يكون هو الّذي خلق نفسه، وإمّا أن يكون له خالقٌ آخر، لٰكنّ الأوّل والثاني باطلان؛ لأنّ العقــل لا يمكنه القبــول بهما، فلا بدّ أن يكــون الفرض الثالث هو الصحيح. [انظر: مصباح يزدي، معارف القرآن، ج 1، ص 27]

فهنا ثلاثة احتمالاتٍ يمكن أن تُتصوّر في موضوع خلق الإنسان وإيجاده، تمّ التوصّل إليهــا من خلال التحليل العقليّ ارتــكازًا على الموردين الأولين اللذين ذكرهما القرآن الكريم في هٰذه الآية، ومن خلال إبطال الثلاثة الأولى

منها تمّ إثبات الاحتمال الأخير وهـو الصحيح الّذي تطمئنّ له النفس، وهو مقصود الاستفهام الّذي ذكر هنا بطريقة القياس الاستثنائيّ العقليّ.

وبعبارةٍ أخرى، إنّ النصّ القرآنيّ هنا تطرّق إلى صغرى القياس فقط دون كبراه؛ لأنّها بدهيّةٌ فطريّةٌ، على اعتبـار أنّ القرآن هو كتاب هدايةٍ وتنبيهٍ وليس كتابًا فلسفيًّا تُصاغ بواسطته القواعد المنطقيّة بشكلٍ تفصيليّ.

قال في (الأمثل): «وهٰذه العبارة الموجزة والمقتضبة في الحقيقة هي إشـارةٌ إلى (برهان العلّيّة) المعروف الوارد في الفلسـفة وعلم الكلام لإثبات وجود الله، وهـو أنّ العالم الّذي نعيش فيه ـ ممّا لا شـكّ فيه ـ حادثٌ؛ لأنّه في تغيـيرٍ دائمٍ، وكلّ ما هو متغيّرٌ فهو في معرض الحوادث، وكلّ ما هو في معرض الحوادث محالٌ أن يكون قديمًا وأزليًّا» [مكارم الشـيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، ج 17، 187 و188].

وقد اعتمد المتكلّمون على هٰذا البرهان بشـكلٍ أساسيٍّ في إثبات وجود الله. [انظر: الطباطبائيّ، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج 2، ص 648]. بتقريب: أنّ الإنسان وسائر المخلوقات على صفحة الكون هي أمورٌ حادثةٌ؛ لأنّها متغيّرةٌ متبدّلةٌ، ولا بدّ أن ينتهي كلٌّ منها إلى علّةٍ موجِدةٍ محدِثةٍ، ويستحيل أن يوجد من دون علّةٍ واجبةٍ. [انظر: رباني گلپايگاني، الإلٰهيّات في مدرسة أهل البيت، ص 40]

وهناك آياتٌ أخرى تشابه الآيات المتقدّمة فيما يمكن الاستدلال بها على وجود الله نكتفي بذكرها هنا، وهي:

الآيات الكريمة: ﴿أَأَنتُـمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ ﴿أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ ﴿أَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ﴾ ﴿أَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِؤُونَ﴾. [سورة الواقعة: 59 و 64 و 69 و 72]

وقوله تعالى: ﴿هُـوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُـدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُـيُوخًا وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّى مِن قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة غافر: 67].

وأمّا الروايات الّتي تعرّضت لهذا البرهان فهي على النحو التالي:

ما ورد في جواب الإمام الصادق على سؤال أبي شاكرٍ الديصانيّ حينما سأله: «مَا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ لَكَ صَانِعًا؟ فَقَالَ: وَجَدْتُ نَفْسِي لَا تَخْلُو مِنْ إِحْدَى جِهَتَيْنِ: إِمَّا أَنْ أَكُونَ صَنَعْتُهَا أَنَا أَوْ صَنَعَهَا غَيْرِي، فَإِنْ كُنْتُ صَنَعْتُهَا أَنَا فَلَا أَخْلُو مِنْ أَحَدِ مَعْنَيَيْنِ: إِمَّا أَنْ أَكُونَ صَنَعْتُهَا وَكَانَتْ مَوْجُودَةً، أَوْ صَنَعْتُهَا وَكَانَتْ مَعْدُومَةً، فَإِنْ كُنْتُ صَنَعْتُهَا وَكَانَتْ مَوْجُودَةً فَقَدِ اسْتَغْنَتْ بِوُجُودِهَا عَنْ صَنْعَتِهَا، وَإِنْ كَانَتْ مَعْدُومَةً فَإِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يُحْدِثُ شَيْئًا، فَقَدْ ثَبَتَ الْمَعْنَى الثَّالِثُ أَنَّ لِي صَانِعًا وَ هُوَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» [الصدوق، التوحيد، ص 290].

وعن الإمام الرضا «أَنَّهُ دَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ: يَا بْنَ رَسُولِ اللهِ، مَا الدَّلِيلُ عَلَى حَدَثِ الْعَالِمِ؟ قَالَ: أَنْتَ لَمْ تَكُنْ ثُمَّ كُنْتَ، وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّكَ لَمْ تُكَوِّنْ نَفْسَكَ وَلَا كَوَّنَكَ مَنْ هُوَ مِثْلُكَ، إِنَّ الْأَشْيَاءَ تَدُلُّ عَلَى حُدُوثِهَا مِنْ دَوَرَانِ الْفَلَكِ بِمَا فِيهِ، وَهِيَ سَبْعَةُ أَفْلَاكٍ، وَتَحَرُّكِ الْأَرْضِ وَمَنْ عَلَيْهَا، وَانْقِلَابِ الْأَزْمِنَةِ وَاخْتِلَافِ الْوَقْتِ وَالْحَوَادِثِ الَّتِي تَحْدُثُ فِي الْعَالَمِ مِنْ زِيَادَةٍ وَ نُقْصَانٍ وَمَوْتٍ وَ بِلًى وَاضْطِرَارِ النَّفْسِ إِلَى الْإِقْرَارِ بِأَنَّ لَهَا صَانِعًا وَ مُدَبِّرًا، أَلَا تَرَى الْحُلْوَ يَصِيرُ حَامِضًا وَالْعَذْبَ مُرًّا وَ الْجَدِيدَ بَالِيًا وَ كُلٌّ إِلَى تَغَيُّرٍ وَفَنَاءٍ» [المصدر السابق، ص 93؛ انظر: الطبرسيّ، الاحتجاج، ج 2، ص 396].

وقال الإمام عليٌّ: «الْحَمْدُ للهِ الَّذِي لَا تُدْرِكُهُ الشَّوَاهِدُ، وَلَا تَحْوِيهِ الْمَشَاهِدُ، وَلَا تَرَاهُ النَّوَاظِرُ، وَلَا تَحْجُبُهُ السَّوَاتِرُ، الدَّالِّ عَلَى قِدَمِهِ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ، وَبِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى وُجُودِهِ» [ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج 13، ص 44].

وهٰذه النصوص وما شابهها تبدو واضحة الدلالة ـ إلى حدٍّ كبيرٍ ـ على إثبات الصانع، ومن يقرأ سياقها العامّ والمناخ الّذي وردت فيه يستشفّ أنّ المعصوم بصدد البرهنة على وجود الله، واستخدامه البرهان العقليّ والمرتكزات الذهنيّة

[انظر: الميرداماد، التعليقة على كتاب الكافي، ص 180]، ولٰكن يبقى القول إنّ صياغة المعصوم للبرهان العقليّ على وجود الصانع، وإن كانت أكثر تفصيلًا ووضوحًا وقصدًا، إلّا أنّها ليست في ضوء العرض المنطقيّ وقياسات البرهان العقليّ، بل على استدلال وبيان القواعد العقليّة المثبتة للمقصود، بطريقة تعتبر مفصّلةً إذا ما قيست بالصياغة القرآنيّة، إذ توصل المطلوب إلى السامع أو السائل.

ففي الرواية الأخيرة والرواية الثانية توظيفٌ واضحٌ للمعطى العقليّ للبرهنة على وجود الله، وهٰذا المعطى العقليّ هو حدوث الخلق الدالّ على وجود المُحدِث.

ومن الرواية الأولى يمكن اقتباس جملةٍ من القواعد العقليّة بسهولةٍ:

الأولى: قوله: «وَجَدْتُ نَفْسِي لَا تَخْلُو مِنْ إِحْدَى جِهَتَيْنِ إِمَّا أَنْ أَكُونَ صَنَعْتُهَا أَنَا أَوْ صَنَعَهَا غَيْرِي» فيه إشارةٌ واضحةٌ إلى قاعدة الحصر العقليّ، الأمر الّذي يظهر من مطلع الرواية الثانية.

الثانية: «فَإِنْ كُنْتُ صَنَعْتُهَا وَ كَانَتْ مَوْجُودَةً فَقَدِ اسْتَغْنَتْ بِوُجُودِهَا عَنْ صَنْعَتِهَا» وهو ما يعبّر عنه بقاعدة تحصيل الحاصل، الأمر الّذي أبطله العقل.

الثالثة: «وَإِنْ كَانَتْ مَعْدُومَةً فَإِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يُحْدِثُ شَيْئًا» وفي ذٰلك معطًى فلسفيٌّ، وهو أنّ المعدوم لا يوثّر، أو أنّ فاقد الشيء لا يعطيه.

2 ـ برهان النظم

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة البقرة: 164].

هٰذه الآية والآيات الأخرى المبيّنة لتدبير الكون وتفاصيل الحياة الدقيقة وحركتها المتقنة ونظامها العجيب السائد من الذرّة إلى المجرّة تشير إلى أنّ

العقل يدرك دون شكٍّ أنّ ذٰلك لم يكن صدفةً أو جزافًا، بل لا بدّ أن يعود إلى خالقٍ حكيمٍ ومدبّرٍ، ﴿صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [سورة النمل: 88] ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾ [سورة الملك: 3]. [انظر: المصدر السابق: ص 52]

وما يميّز هٰذه الآيات أنّها تحاكي سائر أصناف الناس وعوامّهم ودون فرقٍ بين المتعلّم أو غيره، فهي تثير في النفس والعقل مبادئ بدهيّةً كامنةً، وهي أنّ هٰذا الخلق وهٰذا النظام العجيب لا بدّ أن ينتهي إلى ناظمٍ وخالقٍ ومدبّرٍ.

ويمكن تصوير البرهان العقليّ هنا في ضوء الآيات الّتي تناولت النظم في الكون على النحو التالي:

مقدّمةٌ صغرى: إنّ لهٰذا العالم نظامًا (وهو ما نشاهده بالتجربة والعيان)

مقدّمةٌ كبرى: وكلّ نظامٍ يحتاج إلى علّةٍ ناظمةٍ (وهو ما يدركه العقل بالضرورة، وربما يكون قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ إشارةً إلى ذٰلك.

النتيجة: فهٰذا العالم لا بدّ أن ينتهي إلى علّةٍ ناظمةٍ. [انظر: مطهری، مجموعه‌ی آثار شهيد مطهری، ج 6، ص 940 وما بعدها]

وقد توقّف بعض الحكماء في إثبات مثل هٰذا البرهان لذاته تعالى، أو البرهنة على وجوب الذات عن طريقه، وقالوا إنّ غاية ما يمكن أن يثبته هٰذا البرهان هو وجود النظم والإتقان في الخلق، ودحضه للصدفة وضرورة أن يعود هٰذا النظم إلى ناظمٍ ومدبّرٍ، إمّا كونه واجبًا أو ممكنًا، فمثل هٰذا البرهان عاجزٌ عن ذٰلك.

فقد ذهب ابن سينا (ت 427 هـ) إلى أنّ هٰذا البرهان يثبت صفة العلم والإحاطة للعلّة الأولى، فقال: «ولا لك أن تُنكر الآثار العجيبة في تكوّن العالم وأجزاء السماوات وأجزاء الحيوان والنبات ممّا لا يصدر ذٰلك اتّفاقًا، بل يقتضي تدبيرًا ما، فيجب أن يُعلم أنّ العناية هي كون الأوّل عالمًا لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير» [ابن سينا، الشفاء (الإلهيّات)، المقالة التاسعة في صدور الأشياء، ص 415].

من هنا اعتبر البعض أنّ هٰذا البرهان قياسٌ جدليٌّ يُستعمل في إقناع عوامّ الناس، وهو قياسٌ لا يرتقي للسبك المنطقيّ البرهانيّ؛ لذٰلك لم يتعرّض فلاسفة المسلمين إليه في إثبات الصانع. [انظر: خرميان، قواعد عقلى در قلمرو روايات، ص 58]

وســـواءٌ اعتُبر استدلالًا جدَليًّا أو برهانيًّا لعوامّ الناس أو لخواصّهم، فبعد الإمعان في مثل تلك الآيات والتدبّر فيها وضمّ بعضها إلى بعضٍ يمكن القول إنّ القرآن الكريم أرشـــد على طريقته إلى جمال الخلق وتكامل صنعه، وعلى الإنســـان أن يستنتج ما يلازم ذٰلك بنفســـه، بما منحه من قوّة فهمٍ ورجاحة عقلٍ، سواءٌ إثبات الصانع أو توحيده أو علمه، فتجد الآيات المتعرّضة لهٰذه المعاني تختتم بعض آياتها بـمادّة العقل، كالآيات: 5: الجاثية، و 164: البقرة، و 90: آل عمران، وبعضهـــا الآخر بمادّة التفكّر، كالآيات: 3: الرعد، و 11 و 69 : النحل، و 21: الروم.

وهناك جملةٌ من النصوص الروائيّة اســـتدلّت بجمال الخلق وبإتقان الصنع ودهشـــة تفاصيل التدبير، وبدقّة النظم في هٰذا الكون ولطافة إعداده؛ على إثبات الصانع، ونكتفي هنا بروايةٍ واحدةٍ:

من حديث الإمام الصـــادق للمفضّل بن عمر: «يـــا مفضّل، أوّل العِبَر والأدلّة على الباري ـ جلّ قدســـه ـ تهيئة هٰذا العالم وتأليف أجزائه ونظمها على مـــا هي عليه، فإنّك إذا تأمّلت العالم بفكـــرك وميّزته بعقلك، وجدته كالبيـــت المبنيّ المُعـــدّ فيه جميع ما يحتـــاج إليه عباده، فالســـماء مرفوعةٌ كالسقف، والأرض ممدودةٌ كالبساط، والنجوم منضودةٌ كالمصابيح، والجواهر مخزونةٌ كالذخائر، وكلّ شيءٍ فيها لشأنه مُعدٌّ، والإنسان كالمالك ذٰلك البيت، والمخوّل جميع ما فيه. وضروب النبات مهيّأةٌ لمأربه، وصنوف الحيوان مصروفةٌ في مصالحـــه ومنافعه، ففي هٰذا دلالةٌ واضحـــةٌ على أنّ العالم مخلوقٌ بتقديرٍ وحكمـــةٍ، ونظامٍ وملاءمةٍ، وأنّ الخالق له واحدٌ وهو الّذي ألّفه ونظمه بعضًا إلى بعضٍ» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 3، ص 61].

«فكّر يا مفضّل في أعضاء البدن أجمع، وتدبير كلٍّ منها للإرب، فاليدان للعلاج، والرجلان للسعي، والعينان للاهتداء، والفم للاغتذاء، والمعدة للهضم، والكبد للتخليص، والمنافذ لتنفيذ الفضول، والأوعية لحملها، والفرج لإقامة النسل، وكذٰلك جميع الأعضاء إذا تأمّلتها وأعملت فكرك فيها ونظرك وجدت كلّ شيءٍ منها قد قُدّر لشيءٍ على صوابٍ وحكمةٍ. قال المفضّل: فقلت: يا مولاي، إنّ قومًا يزعمون أنّ هٰذا من فعل الطبيعة. فقال: سلهم عن هٰذه الطبيعة، أهي شيءٌ له علمٌ وقدرةٌ على مثل هٰذه الأفعال، أم ليست كذٰلك؟ فإن أوجبوا لها العلم والقدرة فما يمنعهم من إثبات الخالق؟ فإنّ هٰذه صنعته، وإن زعموا أنّها تفعل هٰذه الأفعال بغير علمٍ ولا عمدٍ وكان في أفعالها ما قد تراه من الصواب والحكمة، علم أن هٰذا الفعل للخالق الحكيم، وأنّ الّذي سمّوه طبيعةً هو سنّته في خلقه، الجارية على ما أجراها عليه» [المصدر السابق: ص 67].

ووضوح الاستعانة بالمعطيات العقليّة على إثبات وجود الله في مثل هٰذه النصوص يأتي بناءً على قاعدة التلازم بين الفعل والأثر المتقن والمتوازن، وبين كون صانعه مؤثّرًا وقادرًا وحكيمًا، وذٰلك يعني جزميّة نهاية هٰذا العالم ورجوعه لموجِدٍ وخالقٍ، فلا بناء من دون بنّاءٍ. [انظر: رباني گلپايگاني، الإلٰهيّات في مدرسة أهل البيت، ص 69]

3 ـ برهان الفقر والحاجة (الإمكان)

بعد الإمعان والتدقيق في النصوص الدينيّة ـ ولا سيّما القرآن الكريم ـ يمكن القول إنّ لبعض النصوص القابليّة للانطباق على أكثر من دليلٍ على إثبات الصانع، وتحوي على أكثر من وجهٍ، وبعض الآيات من هٰذا القبيل، ففي الوقت الّذي تشير إلى عظمة الخالق وبديع النظم، تشير أيضًا إلى كون

جميـــع المخلوقات ممكنةً، وهي بحاجةٍ إلى الله مـــن خروجها من الإمكان إلى الوجوب، ومنها قوله تعالى:

﴿وَمَا يَسْـــتَوِي الْبَحْرَانِ هٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَـــائِغٌ شَرَابُهُ وَهٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْـــتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا * وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ لِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّـــمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى * ذٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ * وَالَّذِيـــنَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِـــيرٍ * إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ * وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ * وَلَا يُنَبِّئُـــكَ مِثْلُ خَبِيرٍ * يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَـــرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ * إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سورة فاطر: 12 ـ 15].

هٰذه الآيات ونحوها تُثبت أنّ الإنسان وسائر الموجودات مفتقرةٌ إلى الله ـ تعالى ـ في وجودها ومحتاجةٌ في ذواتهـــا وآثارها، فهي محتاجةٌ إليه في الإيجاد والخلق وفي البقاء واستمرار الحياة، وما تحتاجها من لوازم من أجل ذٰلك من طعامٍ وشرابٍ واجتماعٍ أو تكاثرٍ، والشـــفاء من الأمراض والعلل والخلاص من الأخطار، وهٰذه الحاجة تعني أنّها ممكنةٌ ليست واجبةً تتساوى فيها نسبة الوجود والعدم، وهي عين التعلّق بالعلّة الموجِدة، ولا بدّ أن تكون تلك العلّة واجبة الوجود غير مفتقرةٍ، وهي الله تبارك الله تعالى.

وهٰذه النصوص تشير إلى جملةٍ من القواعد العقليّة وهي: حاجة المخلوق إلى الخالق، وافتقار المعلول إلى علّته، واضطرار وجود الممكن إلى وجود الواجب، وهـــو أصلٌ يذعن له الذهن ويسـَــلّم به العقل دون شـــكٍّ، لذا تجد أنّ المتكلّم والفيسلوف والعارف استعان بها لإثبات الواجب، حسب الأدوات والقواعد والأطر الّتي يتبنّاها، وفي ضوء الصياغة والاصطلاحات الّتي يراها مناسبةً.

فتجد أنّ المتكلّم وظّف موضوع الحدوث في إطار مسعاه للاستدلال بهٰذا

البرهان لإثبات الصانع، وبحَثَ الفيلسوف هٰذا البرهان في إطار الإمكان الماهويّ، واستعانت الحكمة المتعالية بالإمكان الفقريّ (برهان الصدّيقين) [انظر، خرميان، قواعد عقلي در قلمرو روايات ص 35]. فقال المتكلّمون: إنّ المعلول يحتاج إلى علّته حدوثًا فقط، وقال الفلاسفة: بل وبقاءً أيضًا. [انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيّات)، ص 264؛ صدر الدين الشيرازيّ، الحكمة المتعالية، ج 2، ص214 و215؛ الفخر الرازيّ، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 385؛ العلّامة الحلّيّ، كشف المراد، ص 115 و116؛ الفيّاض اللاهيجيّ، شوارق الإلهام، ج 1، ص 138 و139]

وهناك طائفةٌ أخرى من النصوص الواردة عن أئمّة أهل البيت ارتكزت على عنصر فقر الموجودات وحاجتها بوصفه دليلًا على رجوع هٰذا الخلق لخالقٍ، وعودة الكون لصانعٍ، وهي عديدةٌ، نذكر منها ثلاثًا:

عن الإمام الصادق أنّه قال: «فَإِنَّا لَا نَشُكُّ فِي اللهِ أَبَدًا، أَمَا تَرَى الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَاللَّيْلَ وَالنَّهَارَ يَلِجَانِ وَلَا يَشْتَبِهَانِ، يَذْهَبَانِ وَيَرْجِعَانِ، قَدِ اضْطُرَّا لَيْسَ لَهُمَا مَكَانٌ إِلَّا مَكَانُهُمَا، فَإِنْ كَانَا يَقْدِرَانِ عَلَى أَنْ يَذْهَبَا فَلَا يَرْجِعَانِ فَلِمَ يَرْجِعَانِ؟! وَإِنْ لَمْ يَكُونَا مُضْطَرَّيْنِ فَلِمَ لَا يَصِيرُ اللَّيْلُ نَهَارًا وَالنَّهَارُ لَيْلًا؟! اضْطُرَّا وَاللهِ يَا أَخَا أَهْلِ مِصْرَ إِلَى دَوَامِهِمَا، وَالَّذِي اضْطَرَّهُمَا أَحْكَمُ مِنْهُمَا وَأَكْبَرُ مِنْهُمَا» [الصدوق، التوحيد، ص 294 و295].

ويمكن عرض البرهان الّذي استخدمه الإمام هنا بطريقة القياس الاستثنائيّ المتّصل الّذي أنتج هنا من خلال استثناء نقيض التالي لينتج نقيض المقدّم. [المظفّر، المنطق، ص 292]

ويمكن صياغته بالشكل التالي:

المقدّمة الأولى: لو لم يكن الشمس والقمر والليل والنهار مضطرّين للرجوع لم يرجعوا.

المقدّمة الثانية: لٰكنّهم رجعوا إلى النقطة الّتي بدأوا منها.

النتيجة: فهم مضطرّون ومحتاجون لذٰلك.

وسُئل الإمام الصادق عن الدليل على وجود الله فقال: «مَا بِالْخَلْقِ مِنَ الْحَاجَةِ» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 75، ص 262]. ومثله ما سيأتي عن الإمام الحسين : «كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِما هُوَ في وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ».

وجاء عن الإمام السجّاد : «اللهُ هُوَ الَّذِي يَتَأَلَّهُ إِلَيْهِ عِنْدَ الْحَوَائِجِ وَالشَّدَائِدِ كُلُّ مَخْلُوقٍ عِنْدَ انْقِطَاعِ الرَّجَاءِ مِنْ كُلِّ مَنْ هُوَ دُونَهُ، وَتَقَطُّعِ الْأَسْبَابِ مِنْ جَمِيعِ مَا سِوَاه» [الصدوق، التوحيد، ص 4].

4 ـ برهان الصدّيقين

الصدّيق: هو الّذي لم يدع شيئًا ممّا أظهره باللسان إلّا حقّقه بقلبه و عمله [الجرجانيّ، التعريفات، ص 58] والصدّيقون اصطلاحٌ استخدمه صدر المتألّهين في حكمته المتعالية، وعنى به أولٰئك المتعمّقين الّذين لا يستندون في الاستدلال على ذاته ـ تعالى ـ إلّا به، وقال عن برهان الصدّيقين: «وهو سبيل الصدّيقين الّذين يستشهدون به ـ تعالى ـ عليه، ثمّ يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله واحدًا بعد واحدٍ، وغير هٰؤلاء كالمتكلّمين والطبيعيّين وغيرهم يتوسّلون إلى معرفته ـ تعالى ـ وصفاته بواسطة اعتبار أمرٍ آخر غيره، كالإمكان للماهيّة، والحدوث للخلق، والحركة للجسم، أو غير ذٰلك، وهي أيضًا دلائل على ذاته، وشواهد على صفاته، لٰكنّ هٰذا المنهج أحكم وأشرف» [صدر الدين الشيرازيّ، الحكمة العقليّة في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 6، ص 13 و14].

وقد اختلف صدر الدين الشيرازيّ مع البرهان الّذي اخترعه ابن سينا بعد أن أشار إليه الفارابيّ كما ستأتي الإشارة إلى ذٰلك بعد قليل، وفيما يلي بعض الآيات الّتي أشارت إلى هٰذا البرهان:

قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [سورة فصّلت: 53].

وقال أيضًا: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة الحديد: 3].

هٰذه الطائفة من الآيات الكريمة تشير إلى لحنٍ آخر ربّما يختلف عمّا ذُكر في الطوائف الأخرى، والّتي أشارت إلى آثار الذات المقدّسة؛ لأنّنا يمكن أن نفهم أنّ الذات المقدّسة فيها هي الفاعل في الهداية إلى مبدِع الوجود ومخترِع الأشياء، وهو ذاته ـ سبحانه ـ المُظهر لذٰلك من دون توسيط الخلق، والآثار والموجودات كما تقدّم في الآيات الّتي ذُكرت للتدليل على وجود الله.

وقد تقدّم أنّ المتكلّمين استعانوا بالحدوث على إثبات الصانع، وجعلَ قدماء الفلاسفة الحركة دليلًا على وجود علّة العلل، وبعض حكماء المسلمين سخّر الإمكان للبرهنة على وجود الواجب.

إلّا أنّ بعضهم برهن على وجود الصانع من دون توسيط شيءٍ من ذٰلك، بل ذهب إلى الاستدلال بالواجب على الواجب، وبالذات على الذات مستعينًا بهٰذا الطيف من الآيات.

وقد أشار الفارابيّ إلى هٰذه الآيات ملمّحًا إلى استفادة هٰذا البرهان منها بقوله: «لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنّه لا بدّ من وجودٍ بالذات، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الوجود بالذات. فإن اعتبرت عالَم الخلق فأنت صاعدٌ، وإن اعتبرت عالَم الوجود المحض فأنت نازلٌ؛ تعرف بالنزول أن ليس هٰذا ذاك، وتعرف بالصعود أنّ هٰذا هٰذا، ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾» [الفارابيّ، فصوص الحكم، فص 18، ص 62 و63].

واستعان الشيخ ابن سينا أيضًا بهٰذه الآيات مبيّنًا صياغته في برهان الصدّيقين بعدما اعتمد على عنصر الموجود نفسه لإثبات الواجب بهٰذا البرهان. قال ابن

سينا: «تنبيهٌ [في بيان ترجيح طريقة الإلٰهيّين على طريقة المتكلّمين والحكماء في إثبات واجب الوجود]: تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل ووحدانيّته وبراءته عن الصمات، إلى تأمّلٍ لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبارٍ من خلقه وفعله، وإن كان ذٰلك دليلًا عليه؛ لٰكنّ هٰذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجودٌ وهو يشهد بعد ذٰلك على سائر ما بعده في الواجب. إلى مثل هٰذا أُشير في الكتاب الإلٰهيّ: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ. أقول إنّ هٰذا حكمٌ لقومٍ. ثمّ يقول: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾. أقول: إنّ هٰذا حكمٌ للصدّيقين الّذين يستشهدون به لا عليه» [ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات، ص 102؛ انظر ابن سينا، كتاب النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 547].

وقال الفاضل المقداد (ت 826): «وتقريره أنّ هنا موجودًا بالضرورة، فإن كان واجبًا فهو المطلوب، وإن كان ممكنًا افتقر إلى مؤثّرٍ، فإن كان واجبًا فالمطلوب، وإن كان ممكنًا دار وتسلسل، وكلاهما محالٌ كما تقدّم، وقالوا: وهٰذه طريقةٌ شريفةٌ أُشير إليها في الكتاب العزيز بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾. (وتقريره: ألم يكف بربّك أنّه دليلٌ على كلّ شيءٍ) وهو برهانٌ لمّيٌّ؛ لأنّه استدلالٌ به تعالى على غيره [الفاضل المقداد، اللوامع الإلٰهيّة في المباحث الكلاميّة، ص 152 و153].

كذٰلك اعتبر صدر الدين الشيرازيّ أنّ هٰذا البرهان هو أكمل وأسدّ البراهين، بناءً على ما تبنّاه من قواعد وحدة الوجود وبساطته وأصالته، فقال: «وأسدّ البراهين وأشرفها إليه هو الّذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود، وهو سبيل الصدّيقين الّذين يستشهدون به ـ تعالى ـ عليه، ثمّ يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله واحدًا بعد واحدٍ، وغير هٰؤلاء كالمتكلّمين والطبيعيّين

وغيرهم يتوسّلون إلى معرفته ـ تعالى ـ وصفاته بواسطة اعتبار أمرٍ آخر غيره، كالإمكان للماهيّة، والحدوث للخلق، والحركة للجسم، أو غير ذٰلك، وهي أيضًا دلائل على ذاته، وشواهد على صفاته، لٰكنّ هٰذا المنهج أحكم وأشرف. وقد أُشير في الكتاب الإلٰهيّ إلى تلك الطرق بقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾» [صدر الدين الشيرازيّ، الحكمة العقليّة في الأسفار العقليّة الأربعة: ج 6، ص 13 و14]. والتقرير الّذي أورده الشيرازيّ لهٰذا البرهان بحاجةٍ إلى تأمّلٍ ودقّةٍ لفهمه، لا سيّما بعد الاختلاف في تفسيره على أكثر من صياغةٍ وعرضٍ. إلّا أنّ التفصيل في ذٰلك يخرجنا عن حدود هٰذه الدراسة.

وإلى جانب النصوص المتقدّمة هناك نصوصٌ روائيّةٌ أكدّت هي الأخرى على ظهور الخالق وحضوره في تفاصيل الكون؛ الأمر الّذي لا يحتاج إلى الاستدلال على إثباته سوى التأمّل في ذاته، ومن دون الحاجة إلى جعل وسائط بين الخالق وبين من يروم لقاءه والتعرّف عليه، وهٰذه النصوص عديدةٌ نذكر منها روايتين:

قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ: «اعْرِفُوا اللهَ بِاللهِ وَالرَّسُولَ بِالرِّسَالَةِ وَأُولِي الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» [الصدوق، التوحيد، ص 286].

وجاء في بعض فقرات دعاء عرفة المنسوب للإمام الحسين عليه السلام: «إِلٰهِي تَرَدُّدِي فِي الْآثارِ يُوجِبُ بُعْدَ الْمَزارِ، فَاجْمَعْنِي عَلَيْكَ بِخِدْمَةٍ تُوصِلُني إِلَيْكَ، كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِما هُوَ في وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ، أَيَكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ ما لَيْسَ لَكَ، حَتّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَكَ، مَتَى غِبْتَ حَتَّى تَحْتاجَ إلى دَليلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ، وَمَتى بَعُدْتَ حَتَّى تَكُونَ الْآثارُ هِيَ الّتي تُوصِلُ إِلَيْكَ» [القمّيّ، مفاتيح الجنان، دعاء عرفة، ص 425].

هويّة الأدلّة العقليّة الّتي أوردتها النصوص

يبدو أنّ توظيف النصوص الدينيّة للعقل في الاستدلال على إثبات الصانع ـ سواءٌ كان بشكلٍ مباشرٍ أو بغيره ـ أمرٌ لا محيد عنه، بل لا يمكن أن يرشد النصّ إلى أمرٍ دون الاستعانة بالعقل، كيف لا وهدف النصّ هو مخاطبة العقول ومحاكاة الألباب وإرشاد الأذهان؟ ولٰكن ما ينبغي أن يُسأل هنا هو: عن طبيعة هٰذا التوظيف وعن طريقة الاستخدام وماهيّة الاستدلال العقليّ الّذي وظّفته النصوص، وقد أشرنا في هٰذا البحث إلى أنّ الاستدلال العقليّ الّذي ذُكر فيها ليس على سبيل البرهان المنطقيّ والدليل الفلسفيّ، ونقصد بهٰذه الإشارة أنّ القرآن الكريم كتاب هدايةٍ وإرشادٍ، فهو غير معنيٍّ باستعراض ما يقصد على الطريقة والسبيل الّذي ذكره بعض من استنبط وبيّن وشرح بعض النصوص على هيئة القياسات المنطقيّة الصرفة، وإنّما احترزنا عن ذٰلك لأنّنا نرى في بعضها على الأقلّ لونًا من التكلّف في استعراض المعطيات العقليّة الّتي أوردتها النصوص للدلالة على إثبات الصانع.

وهٰذا واضحٌ لا سيّما في النصوص القرآنيّة والروايات السابقة الّتي تعرّضت لموضوعة إثبات الصانع، ويسوغ لنا القول هنا إنّ أقصى ما يمكن نعت تلك الاستدلالات بأنّها طرقٌ خاصّةٌ استخدمها النصّ بحسب مقتضيات المناسبة والزمان؛ للإرشاد إلى مراده، وهو هنا إثبات وجود الله اعتمادًا على مسلّماتٍ ذهنيّةٍ ودعائم عقليّةٍ راسخةٍ. أجل، حاول الحكماء والمتكلّمون والمفسّرون وضع تلك الدلالات النصوصيّة في قوالب تحاكي قناعاتهم وفهمهم ومنهجهم للبرهنة على إثبات الصانع، يقول ابن سينا في تعداد أقسام الحكمة النظريّة: «وحكمةٌ تتعلّق بما وجوده مستغنٍ عن مخالطة التغيّر، فلا يخالطه أصلًا، وإن خالطه فبالعرض، لا أنّ ذاته مفتقرةٌ في تحقيق الوجود إليه، وهي الفلسفة الأوّليّة، والفلسفة الإلٰهيّة جزءٌ منها، وهي معرفة الربوبيّة، ومبادئ هٰذه

الأقسام الّتي للفلسفة النظريّة مستفادةٌ من أرباب الملّة الإلٰهيّة على سبيل التنبيه، ومتصرّفٌ على تحصيلها بالكمال بالقوّة العقليّة على سبيل الحجّة» [ابن سينا، عيون الحكمة، ص 17].

وتبقى كلّ المحاولات الّتي تعاطت مع النصّ الدينيّ لإثبات وجود الإلٰه عقليًّا محاولاتٍ جديرةً بالاهتمام والمذاكرة، وقابلةً للتساؤل والاستدراك.

إلّا أنّنا نتساءل عن هٰذه الصياغة الخاصّة الّتي استخدمتها النصوص، هل يمكن لنا أن ننعتها بنعتٍ أو نَصِفها باصطلاحٍ يمكن من خلاله وضع طبيعة البرهنة على إثبات وجوده في النصّ الدينيّ في قالبٍ معيّنٍ ومفهومٍ خاصٍّ نستطيع تداوله في ميدان البحث والمناقشة؟

وفي جواب ذٰلك يمكننا القول: وبناءً على القاعدة العامّة للاستدلال، لا بدّ أن يكون لكلّ برهانٍ حدٌّ وسطٌ لإثبات مطلوبه، فقد استدلّ المتكلّمون لإثبات وجود الله عن طريق حدوث العالم، واتّخذوه واسطةً للوصول إلى ذٰلك؛ على اعتبار أنّ الله ـ تعالى ـ هو محدِث الأشياء، في حين استعان الأرسطيّون بالحركة بناءً على أنّ كلّ حركةٍ تتطلّب محرّكًا، وكلّ المحرّكين يجب أن ينتهوا إلى محرّكٍ واحدٍ غير متحرّكٍ، وبذٰلك أثبتوا وجود الله، وفي كلّ هٰذه الاستدلالات وما شابهها اتّخذ عالم المخلوقات واسطةً في الاستدلال يتمّ الانتقال فيه من الشاهد إلى الغائب ومن العيان إلى الخفاء. [انظر: الطباطبائيّ، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج 2، ص 648 و649]

أجل ما يبدو من النصوص المتقدّمة أنّها استعانت لتبرهن على المقصود بشهودٍ عيانيّةٍ تدلّل على أمورٍ مخفيّةٍ خارج إدراك الحواسّ وتوظيف الوسائط المشتركة بين الشاهد والغائب؛ لتبرهن على ما للأخير من خصوصيّةٍ، فموضوع النظم مثلًا وتكامل الخلقة وجمال الطبيعة أمرٌ مشهودٌ بيّنٌ وظّفته النصوص للوصول إلى وجود الخالق وجماله وبهائه استعانةً بالعقل الّذي يحكم بالملازمة بين النظم والناظم.

الخاتمة

هناك فئتـــان من المفسّرين لاحظتا الدليل العقليّ على وجود الله في القرآن الكريم، لٰكنّهما اختلفتا في توظيفه حسب ما تفهمانه من النصّ القرآنيّ:

الأولى: وهي الفئة الّتي كانت مهتمّةً بالجانب الكلاميّ العقديّ، اعتبرت أنّ هناك آياتٍ قرآنيّةً عديدةً تهدف إلى إثبات وجود الله، وصاغوها على شكل براهـــين عقليّةٍ قد تتفرّع إلى براهين مختلفـــةٍ ومتنوّعةٍ وقد تعود إلى براهين عقليّةٍ محدودةٍ كعودة بعض البراهين إلى برهان النظم.

الثانية: اعتبرت النـــصّ القرآنيّ خاليًا من القصديّـــة والغرضيّة لإثبات الصانع، بل حســـب هٰذا النصّ فإنّ أمر وجود الله أمرٌ مفروغٌ عنه مسلّمٌ به لا حاجة للخوض في إثباته والبرهنة عليه. وأرجعت كلّ البراهين الّتي زعمتها الفئة الأولى إمّا إلى قصديّة إثبات التوحيد وتنزيهه من الشرك، وإمّا أنّها ليست معروضةً في النصّ القرآنيّ بشـــكل براهين، فالمفسّرون هم من قام بليّ عنقها وتقعيدها على شـــكل براهين عقليّةٍ فلســـفيّةٍ أو كلاميّةٍ عَقَديّةٍ عبر ضميمة بعض المقدّمات المنطقيّة. [انظر: مصباح يزدي، معارف القرآن، ص 26]

وربّما يكون الوصـــول إلى نتائج أكثر جدوىً في تحديـــد موقفٍ كلّيٍّ إزاء توظيـــف النصّ القرآنيّ والنصوص الروائيّة للاســـتدلال العقليّ للتدليل على وجود الله واستيضاح رؤيته بعد ملاحظة أمرين:

الأوّل: ينبغي دراسة الأبعاد والقيود والمرحلة الّتي أحاطت بالنصوص المراد توظيفهـــا لهٰذا الغرض والفئة المخاطبة الّتي اســـتهدفتها، وليس ملاحظتها بنحوٍ تجريديٍّ مقفلٍ حتّى يتســـنّى للباحث معرفة طبيعة القصديّة القرآنيّة بشكلٍ أكثر وأوضح.

الثاني: أنّ قـــراءة الآيات والروايات الّتي اســـتُدِلّ بها على إثبات ونفي ما نحن فيه من دون قراءة وتفسير الآيات الأخرى أو الغفلة عن مقاصد النصّ

القــرآنيّ العامّة، قد يخلّ في الوصول إلى نتائج واضحةٍ في مثل هٰذه البحوث، ومن الملاحــظ أنّ الآراء الّتي تناولت النصّ للبرهنة على اســتخدام العقل في إثبــات وجود الله قد أخذت أكثر الآيــات القرآنيّة بطابعٍ تجزيئيٍّ منفردٍ، وليــس بطريقةٍ موضوعيّةٍ توحيديّةٍ، فقد يكون تناول الآيات المتعرّضة لهٰذا الموضوع وربط مدلولات بعضها ببعضٍ أجدى في خلق تفســيرٍ وبيانٍ قرآنيٍّ موحّدٍ إزاءه. [انظر: الصدر، المدرسة القرآنيّة، ص 10 ـ 12]

ومن الواضح أنّ التفصيل أكثر في كلا الأمرين وما يتعلّق بهما من القولين السابقين يخرجنا عن محلّ البحث في هٰذه الدراسة؛ لأنّ بعض ما ذُكرَ مرتبطٌ بعلوم القرآن وفلسفة التأويل، فيمكن بسط الحديث عن ذٰلك هناك.

ولٰكنّ ما لا يمكن إنكاره هنا أنّ النصّ بوصفه مصدرًا معرفيًّا أرشد العقل بشــكلٍ جليٍّ في التدليل على الخالق وآثاره ونعمه، وربّما يكون من السذاجة التشــكيك في أصل ذٰلك، فإنّــه حثّ العقول على التدبّــر في أسرار الخلق وألغازها، وإن اختلفت الســبل والطرق في بيان ذٰلك، وهي طرق اختصّ بها القرآن للتدليل على قضاياه ومقاصده.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن حزمٍ الأندلسيّ، أبو محمّدعلي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، 1416 هـ.
2. ابن رشد، محمّد بن أحمد، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، تقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى: 1998 م.
3. ابن رشد، محمّد بن أحمد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال، دار المشرق، بيروت ـ لبنان، 2001م.
4. ابن رشد، محمّد بن أحمد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة: 2002 م.
5. ابن رشد، محمّد بن أحمد، تهافت التهافت، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى: 1993 م.
6. ابن سينا، أبو عليٍّ حسين بن عبد الله، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، منشورات جامعة طهران، م1378ش.
7. ابن سينا، أبو عليٍّ حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، نشر بلاغة، 1377ش.
8. ابن سينا، أبو عليٍّ حسين بن عبد الله، الشفاء (الإلهيّات) مكتبة آية الله المرعشيّ، 1373ش.
9. أبو ريدة، محمّد عبد الهادي، رسائل الكندي الفلسفيّة، القسم الأوّل، دار الفكر العربيّ، القاهرة ـ مصر، الطبعة الثانية: 1978 م.

10. الأحسائيّ، محمّد بن أبي جمهورٍ، كشف البراهين في شرح رسالة زاد المسافرين، مؤسّسة أمّ القرى (دار الهدي)، الطبعة الأولى: 2001 م.

11. البحرانيّ، يوسف، الحدائق الناظرة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قمّ، 1374ش.

12. بهشــتى، د. محمد، خدا از ديدگاه قرآن، بنياد نشر آثار و انديشههاى آيت الله شهيد دكتر بهشتى ـ تهران، 1387 ش.

13. جوادي آملي، عبد الله، نظريّة المعرفة في القرآن، ترجمة دار الإسراء للتحقيق والنشر، دار الصفوة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى: 1996 م.

14. حسين زاده، محمد، معرفت دينى، عقلانيت و منابع، مؤسّسهى امام خمينى، الطبعة الأولى: 1389.

15. الحلّيّ، الحســن بن يوسف، كشف المراد، تحقيق: حســن زاده آملي، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم ـ إيران، الطبعة الرابعة: 1413 هـ.

16. خرميان، جــواد، قواعد عقلى در قلمرو روايات، دار الســهروردي للبحوث والنشر، الطبعة الأولى: 1388 ش.

17. الداماد، محمدباقــر، التعليقة على كتاب الكافي، تحقيق: مهدي رجائي، مطبعة الخيّام، 1387ش.

18. الرازيّ، أبو بكرٍ ، محمّد بن زكريّا، الرســائل الفلسفيّة، دار الآفاق الجديدة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الخامسة: 1982.

19. الرازيّ، محمّد فخر الدين، تفسير مفاتيح الغيب، دار الكتب العلميّة بيروت، الطبعة الأولى: 1421هـ ـ 2000 م.

20. الرازيّ، محمّد فخر الدين، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة: 1420 هـ.

21. الــرازيّ، محمّد فخر الديــن، المطالب العالية من العلــم الإلٰهيّ، دار الكتاب العربيّ، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى: 1407 هـ.

22. الرازيّ، محمّد فخر الدين، شرح الإشــارات والتنبيهات، تقديم الدكتور نجف

زاده، منتدى الآثار والمفاخر الثقافيّة، طهران ـ إيران، الطبعة الأولى: 1426 هـ

23. رباني گلپايگاني، علي، الإلٰهيّات في مدرسة أهل البيت، لوح محفوظ، قم ـ إيران، الطبعة الأولى: 2000 م.

24. زينة، حسني، العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، بيروت ـ لبنان، الطعبة الأولى: 1978 م.

25. الصدر، محمدباقر، الرسول ـ المرسل ـ الرسالة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، 1992 م.

26. الصدر، محمدباقر، المدرسة القرآنيّة، دار الكتاب الإسلاميّ، الطبعة الثانية: 2013.

27. صدر الدين الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، دار إحياء التراث، 1998م.

28. الصدوق، أبو جعفرٍ محمّد بن عليّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قمّ ـ إيران، الطبعة الأولى: 1398 هـ

29. الطباطبائيّ، محمدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، تعليق وتقديم: مرتضى مطهّري، ترجمة: عمّار أبو رغيف، المؤسّسة العراقيّة للنشر والتوزيع، 2003م.

30. الطباطبائيّ، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، اسماعيليان، قم ـ إيران، الطبعة الثانية: 1413 هـ

31. الطبرسيّ، أحمد بن عليّ، الاحتجاج، نشر المرتضى، مشهد ـ إيران، الطبعة الأولى: 1403 هـ

32. العريفي، سعود بن عبد العزيز، الأدلّة العقليّة النقليّة على أصول الاعتقاد، دار علم الفوائد، مكّة المكرّمة ـ السعوديّة، الطبعة الأولى: 1419 هـ

33. الغزاليّ، أبو حامد محمّد بن محمد، القسطاس المستقيم، الموازين الخمسة

للمعرفة في القرآن، قراءة وتعليق: محمود بيجو، المطبعة العلميّة، دمشق ـ سوريا، 1993 هـ

34. الفارابيّ، أبو النصر بن محمّد بن طرخان، كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق: بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية: 1986 م.

35. الفارابيّ، أبو نصر محمّد بن طرخان، فصوص الحكم وشرحه، منتدى الآثار والمفاخر الثقافيّة.

36. الفاضل المقداد، جمال الدين، اللوامع الإلهيّة في المباحث الكلاميّة، مكتب النشر الإسلاميّ، قم ـ إيران، الطبعة الثانية: 1422 هـ

37. الفيّاض اللاهيجيّ، عبد الرزّاق علي بن الحسين، شوارق الإلهام، منشورات المهدوي، أصفهان ـ إيران، 1372ش.

38. القاضي عبد الجبّار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الدار المصريّة، القاهرة، تحقيق جورج قنواتي، 1965 م.

39. كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، عويدات للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان: 1978م.

40. المجلسيّ، محمدباقر، مؤسّسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية المصحّحة 1403 هـ

41. مجموعةٌ من الباحثين، درآمدى بر تاريخ فلسفهى اسلامى، سمت ومؤسسهى امام خمينى، قمّ ـ إيران، الطبعة الثالثة: 1395 ش.

42. مصباح يزدي، محمدتقي، معارف القرآن، تعريب، عبد المنعم الخاقانيّ، الدار الإسلاميّة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية: 1988.

43. مصباح يزدي، محمدتقي، أصول المعارف الإنسانيّة، جمعيّة المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، الطعبة الأولى: 2001 م.

44. مطهّرى، مرتضى، مقدمه بر جهانبينى اسلامى، انشارات صدرا، قم ـ ايران، 1384ش.

45.مطهّرى، مرتضى، مجموعه آثار شهيد مطهرى، صدرا، تهران - ايران، چاپ هشتم: 1377 ش.

46.المظفّر، محمّدرضا، المنطق، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم - إيران، الطبعة الثالثة: 1424 هـ.

47.مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزّل، مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام، الطبعة الأولى، التصحيح الثالث: 1426 هـ.

دراسة نقديّة للآراء النافية لدور العقل في معرفة الإله.. كانط نموذجًا

د. محمدعلي اردكان

الخلاصة

يعدّ كانط من العلماء الّذين ركّزوا على مســألة المعرفة ونقدوا من خلالها العقــل، وقد عَدّ كانط العقل النظريّ غير مجدٍ ولا فعّالٍ في معرفة الإلٰه. ولمّا كانــت رؤيته هٰذه، نتيجة منطقيّة لنظريّته المعرفيّة، فقد ســلّط كاتب هٰذه الســطور الضوء على آراء كانط المعرفيّة بالمنهج الوصفيّ ـ التحليليّ، ثمّ تطرّق في المرحلة التالية إلى دور العقل في معرفة الإلٰه عند كانط. لقد سلك الكاتب في هٰذا البحث الّذي بين أيديكم منهجًا ينتقد فيه آراء كانط المعرفيّة في مجال دور العقل النظريّ في معرفة الإلٰه، مع غضّ النظر عن برهان كانط الأخلاقيّ على وجود الإلٰه، ورؤاه في فلســفة الأخلاق. وأمّا العقلانيّة العلمانيّة لكانط فقد بُحثت ونوقشت في مجالين:

النقد العامّ، أي النقد الّذي وُجّه إلى النظام المَعرفيّ لكانط.

النقد الخاصّ، أي النقد الّذي وُجّه إلى قراءة كانط الخاصّة لبراهين وجود الإله.

المفردات الدلاليّة: *كانط، نظريّة المعرفة، نقد العقل المحض، معرفة الإله، البرهان الوجوديّ، برهان الإمكان، البرهان الطبيعيّ ـ الكلاميّ.*

مقدّمةٌ

إنّ أحد الأسئلة الأساسيّة الّتي يطرحها الإنسان ـ منذ بداية خلقه ـ هو سؤالُه عن المبدإ، ومع أنّ عقل الإنسان لا يستطيع إدراك كنه ذات الباري تعالى بسبب محدوديّته، بيد أنّه يستطيع باستخدام نعمة العقل إدراك بعض صفات الله ـ جلّ في علاه ـ ككونه واجب الوجود، وأنّه كاملٌ مطلقٌ، وأنّه الخالق والناظم والمحرّك غير المتحرّك وغير ذٰلك. ومن خلال نافذة العقل ومراجعة المتون الدينيّة يمكن تطبيق تلك الصفات عليه سبحانه. ولقد بُحثت هٰذه القابليّة في الفلسفة الإسلاميّة وعلم الكلام والعرفان الإسلاميّ وكذٰلك في الفلسفة الغربيّة.

ويعدّ كانط (1724_1804) من أهمّ الفلاسفة الغربيّين في القرون الثلاثة الأخيرة، ومن خلال آرائه المعرفيّة يتّضح لنا أنّه يرى العقل المحض عاجزًا عن إثبات وجود الخالق، فلجأ إلى العقل العمليّ؛ ومن هنا يمكن أن نعدّ كانط من الوجوه البارزة والمؤثّرة في موضوع معرفة الإلٰه في الفلسفة الغربيّة. ومع أنّ المدارس النافية لدور العقل في معرفة الإلٰه بيّنت آراءها استنادًا إلى مبانيها وأصولها الخاصّة، بيد أنّه بالنظر إلى التأثير الواضح لكانط في تاريخ الفلسفة الجديدة للغرب من ناحيةٍ [Copleston, A history of philosophy, v.4, p.54]، وإلى الأهمّيّة الّتي تحظى بها فلسفة كانط على صعيد نظريّة المعرفة، خصوصًا في موضوع دور العقل في معرفة

الإله، ركّز هذا البحث الّذي بين أيديكم على تبيين ومناقشة أفكار كانط فيما يتعلّق بدور العقل في معرفة الإله مستخدماً المنهج الوصفيّ ـ التحليليّ.

وقد بدت لكانط ضرورة المسـألة الّتي نحن بصددها حين رأى نفسه في مواجهة الأزمة المعرفيّة في الفلسـفة الأوربيّـة؛ إذ كانت في عصره نحلتان من العقلانيّين ـ مع اتّجاهات فلسفيّةٍ مختلفةٍ للفلاسفة كغوتفريد لايبنتس (Gottfried Wilhelm Leibniz / 1646-1716) وبـاروخ سـبينوزا (Baruch Spinoza / 1632-1677) ونيقولا مالبرانش (Nicolas Malebranche / 1638-1715) ـ والتجربيّـين كديفيد هيوم (David Hume / 1711-1776)؛ وكانت هذه الأزمة متجسّدةً في مسـائل مثل العلاقة بين الذهن والعين (الخارج)، وفي مسائل ماوراء الطبيعة (ميتافيزيقا) بصورةٍ كلّيّةٍ؛ إذ وصلت الأمور فيها إلى تعارضٍ واضحٍ بين الفلاسفة، وقد وَصف كانط وضعيّة البحث في ما وراء الطبيعة في عصره قائلًا:

«مـرّ عصرٌ كانت [علوم] ما وراء الطبيعة تُلقّـب بملكة العلوم... أمّا الآن فقد تغيّرت الأحوال، فأذلّهـا الزمان وصارت كعجوزٍ تنتظر أجلها كهيكوبا[*] (Ἑκάβη / Hecuba) الّتي كانت تصرخ [وتعاتب الزمن] قائلةً: وا حسرتاه على أيّام المجد! لقد كنتُ مع بنين وبناتٍ كثرٍ كنت أعوّل عليهم، وها أنا ذي مشرّدةٌ مسكينةٌ غريبةٌ!» [Kant, Critique of Pure Reason, A IX؛ كانط، تمهيدات، ص 9].

ومن أجل أن يتهرّب كانط من التحدّي بين العقلانيّة والتجربة من جهةٍ وبين ما وراء الطبيعة في عصره من جهةٍ أخرى، أكّد على الدور الأسـاسيّ الّذي تلعبه البنية الذهنيّة في اكتساب المعرفة، مع أنّه عدّ التجربة أوّل المعرفة، واعتَقد أنّه «لا شكّ في أنّ كلّ المعرفة تبدأ مع التجربة الحسّيّة ... بيد أنّه لا يلزم أن تكون المعرفة في كلّ مراحلها ناشئةً عن التجربة» [Kant, Critique of Pure Reason, B 1].

(*) زوجة أفريام، فقدت زوجها وأبناءها في حرب طروادة.

ورأى كانط أنّ المذهب التجريبيّ لهيـــوم ونقده لأمورٍ كالعلّيّة والضرورة والكلّيّة أيقظه من "سباتٍ عميقٍ" (Dogmatic Slumber)، واضطرّه إلى الولوج في بحث إمكان العلم الطبيعيّ. [كانط، تمهيدات، ص89]

وكان كانط يتصوّر أنّه قد خدم علم الكلام من خلال فلســـفته النقديّة، وأنّه حفظه من الاعتراضات الناشـــئة عن القطعيّة في الفكر [المصدر الســـابق، ص 9]. إنّ المســـألة الرئيســـة في فلســـفة كانط النقديّة (Criticism) هي: ما إمكانيّة الذهن البشريّ في الوصول إلى المعرفة؟ وما مدى نجاحه في ذٰلك؟ وما هو دوره وتأثيره في المعرفة؟

لقد ســـعى كانط في كتابه "نقد العقل المحـــض" (Kritik der reinen Vernunft) أن يُسقط الشكّ المعرفيّ في النظام التجريبيّ لهيوم [المصدرالسابق، ص 153]، ويقبل اعتبار المعرفة، ويُثبت عدم إمكانيّة ما وراء الطبيعة.

وكان كانط من خلال مشـــاهدته للتقدّم الحاصـــل في العلوم التجريبيّة بصدد إيجاد إجابةٍ عن الســـؤال التالي: هل يمكن أن يكون ما وراء الطبيعة علمًـــا كالطبيعيّات والرياضيّات؟ وهل يمكن لـمـــا وراء الطبيعة أن يرتقي إلى مرتبة (العلم) أساسًا؟ [Kant, Critique of Pure Reason, B XVI؛ Copleston, A history of philosophy, v.6, p.224]

ولقد فهم كانط بشـــكلٍ صحيحٍ أنّ الســـير وفق المذهب التجريبيّ لهيوم سيؤدّي إلى إنكار المعرفة. ومع التمسّـــك برؤيته المبتنية على حصر الحصول على المعرفـــة بالتجربة، وإلى جانـــب [إقرار كانط] بالقضايـــا التحليليّة(*)

(*) على أســـاس ما بيّنه كانط في كتابه (نقد العقل المحض) تكون العلاقة بين الموضوع والمحمول بطريقتين: إمّـــا أن يندرج المحمول في الموضوع أو يقع المحمول خارج مفهوم الموضوع تمامًا على الرغم من ارتباطه به. وقد أســـمى كانط الحكمَ في الحالة الأولى تحليليًّا وفي الحالة الثانية تأليفيًّا ويصف الأحكام من النوع الأوّل بأنّها أحكامٌ شـــارحةٌ لا يضيف المحمولُ فيها شـــيئًا إلى مفهوم الموضوع، على العكس من الأحكام الثانية، فهي موسِّـــعةٌ ولا يمكن اســـتخلاص المحمول من الموضوع عن طريق التحليل. [Kant, Critique of Pure Reason, A 7 =B 11].

القَبليّة(*) (مثل «جميع الأجسام ممتدةٌ») والقضايا التأليفيّة البعديّة (مثل «جميع الأجسام ثقيلةٌ)؛ أقرّ كانط بنوعٍ ثالثٍ من القضايا أسماها «القضايا التأليفيّة القبليّة» مثل (12=5+7)، وهو ما أنكره الوضعيّون المنطقيّون وعدّوه عديم المعنى. وقد عدّ كانط قضيّة وجود الإلٰه قضيّةً من النوع الثالث؛ لأنّها قضيّـةٌ تتعلّق بعالم الواقع، ومن هنا فإنّها قضيّـةٌ تأليفيّةٌ، ولأنّ إثباتها غير مشروطٍ بتأييد التجربة، فإنّها قضيّةٌ ضروريّةٌ، ومن هنا فإنّها قضيّةٌ قبليّةٌ.

وكان كانط قد طـرح بحث (الجدل المُجـاوز. Transzendental) بهدف الإجابة عن كيفيّة كون هٰذا الحكم التأليفيّ القبليّ ممكنًا في ما وراء الطبيعة، وكيف يمكن أن نعدّه صحيحًا ومعتبرًا؟ [هارتناك، نظريّه معرفت در فلسفه فلسفة كانط، ص 23_37]

وكان كانط قد طرح قبل هٰذا موضوع المفاهيم المحضة للفاهمة، أي المفاهيم العارية عن المحتوى التجريبيّ، بوصفها استنتاجًا مُجاوزًا، وسعى إلى تبيين ابتناء المعرفة على المقولات (Categories) الاثنتي عشرة، وحاول توجيه استخدامها بوصفها شرطًا لازمًا للحصول على المعرفة. [المصدر السابق، ص 73 و74]

وقد قام كانط بتنظيم مقولاته الاثنتي عشرة على أساس صور الأحكام المصنّفة في أقسامها الأربعة وهي الكمّيّة والكيفيّة والإضافة والجهة، واعتقد كانط أنّ مقولات الوحدة والكثرة والإجمال مستقاةٌ بالترتيب من الأحكام الكلّيّة والجزئيّة والمفردة؛ وأنّ مقولات الواقعيّة والسلب والحصر مستقاةٌ بالترتيب من الأحكام الإيجابيّة والسلبيّة والعدوليّة. وكذٰلك يمكن الوصول من خلال الأحكام الحمليّة والشرطيّة الاتّصاليّة والانفصاليّة إلى مقولات الجوهر والعلّيّة والمشاركة (التبادل)، ومن خلال الأحكام الاحتماليّة والإخباريّة والقطعيّة إلى مقولات (الإمكان والامتناع) و(الوجود والعدم)

(*) يعني ليست حكمًا يعود إلى التجربة.

و(الضرورة والإمكان الخـــاصّ)(*) [المصدر الســـابق، ص 55 ـ 86]، وأمّا الكيفيّة الّتي اســـتُخرجت وفقها المقولات الاثنتي عـــشرة فيتطلّب بحثها مجالًا آخر. ولٰكن إذا أردنا نموذجًا عن مقولة العلّيّـــة فيمكننا القول إنّ صدور الحكم الـــشرطيّ في قضية "إذا هطل المطر ابتلّـــت الأرض" غير ممكنٍ بدون مفهوم العلّيّة، ولو لم يكن مفهوم العلّيّة فإنّ الشيء الوحيد الّذي يمكن إدراكه هو تعاقب الزمان، وليس شيئًا أكثر من ذٰلك؛ ولهٰذا فإنّ النظام المنطقيّ للقضايا الشرطيّة وصورتها مبيّنان لمقولة العلّيّة. [المصدر السابق، ص 68]

والمسألة المهمّة الّتي صرّح بها كانط مرارًا هي أنّ المقولات المذكورة صالحةٌ للاســـتخدام في نطاق الزمان والمكان؛ فإذا كان ثمّة شيءٌ خارج نطاق الزمان والمـــكان فلا يمكن أن نحصل على معرفةٍ حوله [من خلال المقولات المشـــار إليها آنفًا]. [المصدر السابق، ص 120] وبعبارةٍ أخرى فإنّ الزمان والمكان في فلسفة

(*) جدول مقولات كانط:

من حيث...	الأحكام	المقولات	المثال (ليس من كانط بالضرورة)
الكمّيّة	الكلّيّة	الوحدة	كلّ الناس يموتون
	الجزئيّة	الكثرة	بعض الكتب مفيدةٌ
	المفردة (الشخصيّة)	الإجمال	كانط فيلسوفٌ
الكيفيّة	الإيجابيّة	الواقعيّة	الإنسان يموت
	السلبيّة	السلب	ليس الجوّ باردًا
	العدوليّة	الحصر	النفس لا مادّيّة
الإضافة	الحمليّة	الجوهر	رئيس المؤسسة أو نائب رئيس المؤسسة يعلن موعد الجلسة
	الشرطيّة الاتّصاليّة	العلّيّة	إذا هطل المطر ابتلّت الأرض
	الشرطيّة الانفصاليّة	المشاركة (التبادل)	النجّار أو البنّاء يعمل غدًا في هذا المحل.
الجهة	الاحتماليّة	الإمكان	عمري قد يتجاوز مئة سنة
	الإخباريّة	الوجود	وُلد كانط سنة 1724
	القطعيّة	الضرورة	"أ" "ب" بالضرورة

كانط يمثّلان الأساس في المعرفة؛ ولذٰلك فإنّ الأشياء الّتي تعلق في شبكة ذهن المُدرِك هي الأشياء المحدودة بالزمان والمكان.

وعلى هٰذا الأساس فإنّه لا يمكن إصدار أيّ حكمٍ دون استعمال هٰذه المفاهيم، فالمقولات بوصفها شرطًا لازمًا للمعرفة لها دورٌ أساسٌ في نظريّة كانط المعرفيّة، وجديرٌ بالذكر أنّ هٰذه المفاهيم لم تأت عن طريق التجربة، بل إنّها شرطٌ وفرضٌ مسبقٌ لفهم التجربة، وتطلق هٰذه المقولات في النظام المعرفيّ لكانط على المعطيات الزمانيّة والمكانيّة. ولا يمكن حصول أيّ معرفةٍ دون العيان (الحدس)(*) والفاهمة الّتي تعمل على استعمال المفاهيم (المقولات الاثنتي عشرة) وإطلاقها على المشهود لإصدار الحكم. وباعتقاد كانط، إنّ المفاهيم بدون المحتوى فارغةٌ، وإنّ العيان بدون المفاهيم أعمى. [Kant, Critique of Pure Reason, A 51 =B 75]

ومن الجدير بالذكر أنّ كانط في نظريّة المعرفة ـ وبحسب ادّعائه ـ لم يكن مثاليًّا محضًا، بل إنّه تطرّق إلى ردّ هٰذه الرؤية ونفيها في كتابه (نقد العقل المحض). ويرى كانط أنّ مادّة المعرفة تؤمّن من الخارج ثمّ تأخذ طريقها نحو النظام الذهنيّ للشخص؛ ولذٰلك فإنّ كلّ المعرفة لا تتمحور على الشخص، كما أنّها لا توجد في الواقع بكاملها؛ بل لا يمكن معرفة الواقع كما هو بسبب وجود البنى الذهنيّة المختلفة، ومثال ذٰلك الشخص الّذي يضع نظّارةً ملوّنةً على عينيه؛ إذ يرى الأشياء باللون الّذي تعكسه النظّارة لعينيه، وليس له رؤية الأشياء كما هي، وستوضّح هٰذه المسألة فيما سيأتي من بحوثٍ.

(*) intuition = Anschauung. يبدو أنّ المقصود من هٰذا المصطلح في عبارات كانط هو الإدراك المباشر بدون الاستدلال، وتُرجم بأشكالٍ مختلفةٍ كالعيان والشهود والحدس والمشاهدة والبداهة و..

الانقلاب الكوبرنيكوسيّ لكانط

وكما أنّ كوبرنيكوس (Mikołaj Kopernik) انقلب على نظريّة مركزيّة الأرض بطرحه لنظريّة مركزيّة الشمس، فإنّ فيلسوف كونيغسبرغ (Königsberg) ـ أي كانط ـ انقلب على نظريّة مطابقة المعرفة للخارج بطرحه نظريّة فهم الأشياء على أساس النظام الذهنيّ للإنسان [Kant, Critique of Pure Reason, B XVI؛ كانط، تمهيدات، ص 133 و134]، إذ وضع كانط «الواقعيّة الّتي تصنعها القوى الإدراكيّة للإنسان» محلّ «الواقعيّة المستقلّة عن الإدراك» في المعرفة الإنسانيّة. والمسألة الملفتة للنظر هنا هي أنّ كانط ـ وعلى أساس رؤيته الخاصّة في المعرفة الإنسانيّة لنفس الأمر والظواهر المختلفة ـ يعدّ (عالم العين) العالم الّذي يصنعه الذهن والقوى الإدراكيّة للإنسان؛ إذ يعتقد أنّ الشيء في نفسه (Noumena) لا يُتصوّر، بل ولا يمكن معرفته [Kant, Critique of Pure Reason, A 30]. إذن كانت نتيجة الانقلاب الكوبرنيكوسيّ عدم إمكان إدراك الواقع كما هو.

وبدل أن يعدّ كانط الأخلاق مبتنيةً على الدين وعلى ما وراء الطبيعة، اعتقد أنّ الدين ابتني على الأخلاق، وحاول أن يصل إلى نتائج كخلود النفس والاختيار والإله من خلال الأحكام الأخلاقيّة. [كانط، دين طبيعي، ص 299 و300]

كان كانط يعتقد بوجوب ترك (المعرفة الجزميّة الميتافيزيقيّة)؛ ليمكن فسح المجال للإيمان [Kant, Critique of Pure Reason, B XXX]، وقد شرح بشكلٍ مفصّلٍ ابتناء ما وراء الطبيعة على الأخلاق ـ وليس العكس ـ في كتابه نقد العقل العمليّ (Critique of practical reason). وقد ألقت هٰذه الرؤية بظلالها على آراء سورين كيركغور (Søren Kierkegaard / 1855ـ 1813) الفيلسوف الوجوديّ المعروف، الّذي يقولها صراحةً: «إنّ فيلسوفي المفضّل هو كانط» [Mircea Eliade, The Encyclopedia of Religion, v.11, p.299]. ولا يخفى هٰذا التأثير على المطّلعين على أفكار كيركغور.

ويــرى كانط أنّ القضايــا الرياضيّة قضايا تأليفيّةٌ قبليّــةٌ، وكذا أصول الطبيعيّات قضايا تأليفيّةٌ قبليّةٌ لأنّ مقولات الفاهمة هي الفروض المســبقة لــكلّ إدراكٍ. وأمّا ما بعد الطبيعة فلا يمكن لنــا أن نصدر أيّ حكمٍ تأليفيٍّ قبليٍّ فيها. ويعتقد كانط أنّ العقل أحيانًا لا يستخدم المقولات المستخدَمة في الأمور الزمانيّة والمكانيّة في حلّه للمسائل الميتافيزيقيّة، فلا يصل إلى نتيجةٍ ســوى الوقوع في التوهّم المُجاوز؛ لأنّ العقل في هٰذه الموارد ســيتقبّل أشياء خارج الأطر المعيّنة له. [هارتناك، نظريه معرفت در فلسفة كانط، ص 133 و134]

التوهّم المُجاوز في معرفة الإله

لقد أطلق كانط على التصوّرات الثلاثة المرتبطة بـ (النفس والعالَم والإله) اصطلاح (التصوّرات المُجاوزة)، واعتقــد أنّ الفاهمة لا تحمل أيّ تصورٍ عنها؛ إذ إنّها لا تحمل أيّ مدلولٍ تجريبيٍّ.

وعلاوةً على ذٰلك فإنّ النظام المعرفيّ للإنســان عند كانط يستطيع إدراك الفينومينــون(*) (Phänomen) فقط؛ لأنّ لها وجــودًا فينا (in_Us)(**) فيمكن التعرّف عليها، بخلاف الأشياء في نفسها؛ إذ إنّ لها وجودًا في نفسها (in_themselves)؛ فلا تقع متعلّقًا للمعرفــة. [Kant, Critique of Pure Reason, A 30؛ ibid, A 44= B 62] يقــول كانط: «إذا كان المراد من الطبيعة هو حقائق الأشــياء في ذواتها، فليس لنا أن نعرفها مقدّمةً على التجربة ولا مؤخّرةً عنها» [كانط، تمهيدات، ص 133 و134].

(*) والمقصود منه هو ظواهر الأشــياء وما يستقبله الحسّ ويقابله الشيء في ذاته، وكما هو موجودٌ خارج الذهن مع قطع النظر عمّا يتراءى للإنسان. وكانط يفرّق بين حقيقة الشيء (النومينون) وظاهره (الفينومينون)، ويعتقد أنّه لا يمكن معرفة النومينون أو الشيء في نفسه، بل إنّ ما نعرفه من الواقع هو ما يتركّب مع المعطيات الحسّــيّة في مرحلتي الحسّاســيّة والفاهمة، وإنّنا نعرف ما يظهر لنا لا ما هو واقع.

(**) الظواهر تصدم بالحواسّ فيحصل بعد ذٰلك الحدس الّذي يشكّل التجربة.

وعلى هٰذا الأســـاس لا يمكن معرفة الإلٰه ـ حتّى إذا كان له وجودٌ خارجيٌّ ـ في إطار العقل النظري؛ لأنّه من جنس النومينون لا من جنس الفينومينون. وإذا قبلنا هٰذا التفسير للتمايز الموجود بين الظواهر (الفينومينون) و(الأشياء في نفســـها) وفي حالة القول بعدم إمكان إثبات وجود الإلٰه أو نفي وجوده من خلال العقل النظريّ، فلن تكون هناك إمكانيّة لطرح سائر المسائل المرتبطة بمعرفة الإلٰه والمعاد.

إنّ تأثير هٰـــذا التمايز في التفكيك بين (الدين) و(فهم الإنســـان للدين) واضحٌ للعيان، فالدين أمرٌ من قبيل (الأشياء في نفسها)، وهو ليس في متناول يد المعرفة فـــلا يمكن الحصول عليه، وإنّ فهم الإنســـان للدين كظاهرةٍ لا يمكن تقديسها وإضفاء الصبغة الإلٰهيّة عليها بأيّ شكلٍ من الأشكال. ويبدو أنّ نظريّاتٍ مثل القبض والبســـط في الشريعة وقعت تحت تأثير فكر كانط أو أشـــباهه. ويمكن عدُّ الأفكار المناوئة للعقل أو تلك الّتي تقلّل من شأنه في تبيين التعاليم الدينيّة، وكذا النظرة الســـطحيّة الّتي تصوّر الدين بأنّه قضايا فقهيّةٌ وعباديّةٌ صرفةٌ نظرةً ناجمـــةً عن إهمال العقل النظريّ وتحجيم دوره، وهي بالتالي متأثّرةٌ بأفكار كانط وأمثاله.

ويعتقد كانط أنّ المفاهيم الثلاثة المذكـــورة وهي "النفس والعالَم والإلٰه" لها دورٌ في توحيد المعارف الإنسانيّة، بيد أنّه لا يمكن عدّها تصوراتٍ لها ما بإزاء في الخارج، وبتعبيرٍ آخر في ضوء المفاهيم التي اســـتخدمها كانط، فإنّ العقل يستخدم هٰذه المفاهيم اســـتخدامًا تنظيميًّا (Regulative) لا تأسيسيًّا (Constitutive). [Kant, Critique of Pure Reason, A 644 =B 672 ؛ibid, A 703= B 731]

وقد عدّ كانط فكرة (العقل المحض) استنتاجًا مغلوطًا يمكن على أساسه أن نتصـــوّر وجودًا خارجيًّا للإلٰه، وبعبارةٍ أخرى فـــإنّ تصوّر وجود الإلٰه بوصفه الموجـــود الأكمل والأكثر حقيقةً تصـــوّرٌ ناجمٌ عن تحليقـــاتٍ عاليةٍ للعقل الإنسانيّ. [ibid, A 321- A 332 =B 378- B 389]

وفي فلســفة كانط تختلف قضيّة "الإلٰه موجودٌ" عن قضيّة "للمثلّث ثلاث زوايــا" اختلافًا جوهريًّا؛ إذ إنّ للقضيّة الثانية ضرورةً منطقيّةً، وإنّ ســلب محمول هٰــذه القضيّة عن موضوعها يؤدّي إلى التناقــض. والحال أنّ منكري وجود الخالق تصوّروا وجوده ولا يشــعرون بالتناقض إذا نفوا وجوده. وعلاوةً على ذٰلــك فإنّه يمكن أن نتصوّر أنّنا حــتّى إذا قبلنا الضرورة المنطقيّة لوجود الإلٰه، فإنّ هٰذا لا يُثبت الوجود الخارجيّ للإلٰه، كما هو الحال في ضرورة كون المثلّث ذا ثلاث زوايا، فهي لا تعني وجود المثلّث في الخارج [Kant, Critique of Pure Reason, A 594- A 595 =B 622- B 623]؛ فقضيّــة "الإلٰه موجودٌ" لا تدلّ على ضرورة وجود الإلٰه في الخارج، بل ولا تبيّن للإلٰه وجودًا خارجيًّا.

ويعتقد كانط أنّه إذا عُدَّ مفهــوم (الإلٰه) مفهومًا ذا تحقّقٍ عينيٍّ وواقعيٍّ في الخــارج، فإنّ العقل قد توهّم؛ لأنّه لا يمكــن في عالم التجربة فرض مفهومٍ يحوي كلّ الكمالات الإيجابيّة. ويوضّح كانط المسألة بأنّنا نستعمل المحمولات الإثباتيّة أو الســلبيّة في مقام توصيــف كلّ شيءٍ موجودٍ؛ لأنّ أيّ شيءٍ إمّا أن يتّصف بوصفٍ معيّنٍ أو أن يكون نقيض ذٰلك الوصف قابلًا للحمل عليه. ومن هنا فإنّه يمكن أن نعرف (لا أ) إذا كان (أ) معروفًا، ويعتقد كانط أنّه لو اعتُبر تصوّر كلّ المحمــولات الإثباتيّة القابلة للتعقّل بوصفها الوجود الأعلى والأرفع حقيقــةً [ibid, A 576 =B 604] ـ لا تصوّرًا فحســب ـ فإنّ العقل قد وقع في الوهم بلا شكٍّ [ibid, A 580 =B 608]؛ لأنّ متعلّق العيان محدودٌ وتجربيٌّ دائمًا، وليس مثالًا مُجاوزًا. وقد سعى كانط إلى إثبات خطإ العقل في البراهين العقليّة الثلاثة على وجود الإلٰه (البرهان الوجوديّ، والبرهان الطبيعيّ ـ الكلاميّ، وبرهان الإمكان) [هارتناك، نظريه معرفت در فلسفة كانط، ص 171 ـ 183].

مــع ذٰلك لا يمكن عدُّ كانــط ملحدًا حاول أن يضعّف أســس ما وراء الطبيعة عمدًا. فلعلّه كان يســعى لإيضاح دور الإيمــان ـ كما يدّعي ـ من

خلال انتقاد العقل المحض وتشـــخيص حدود فهم العقل البشريّ. وبحسب عقيدة كانط فعلى الرغم من أنّ براهين إثبـــات وجود الإلٰه تقف عاجزةً عن إثبات مثل هٰذا الموجود، لٰكنّ نتيجة عجز العقل عن إثبات وجود الإلٰه ليس هو إنكار وجوده، وباللحاظ المنطــقيّ فإنّ العقل النظريّ كما هو عاجزٌ عن إثبات وجود الإلٰه فهو عاجزٌ أيضًا عن نفي هٰذا الموجود [المصدر نفســـه، ص181]. وانطلاقًا من هٰذه الرؤية نفسها يذعن بوجود الإلٰه في نقد العقل العمليّ. ويبدو أنّـــه حتّى لو عجز كانط عن إثبات وجود الإلٰه عن طريق العقل العمليّ أيضًا، فسوف يبقى شكّاكًا ولن يدخل في زمرة الملحدين.

استعراض براهين إثبات وجود الإلٰه في رؤية كانط

وفيما يلي نستعرض أهمّ براهين إثبات وجود الإلٰه في رؤية كانط وهي:

أ- البرهان الوجودي (Ontological argument)

كلّما ذُكِر البرهان الوجوديّ يخطر في الأذهان اســـم آنسلم (St. Anselm / 1033- 1109) - رائد الفلسفة المدرســـيّة - رغم أنّه لم يستعمل هٰذا الاصطلاح في صياغتـــه لهٰذا البرهان. وفي الصياغات المختلفة المقدّمة للبرهان الوجوديّ يتمّ السعي عن طريق مفهوم الإلٰه الكامل المطلق - أو بعضٍ آخر من المفاهيم المشـــابهة - لإثبات الوجـــود الخارجي للإلٰه، أو في بعـــض الصياغات إثبات ضرورة وجوده ووحدانيّته.

وعلى أساس صياغة كانط للبرهان الوجوديّ، فإنّ الموجود الّذي يمتلك جميع أوصافه الثبوتيّة يجب أن يكون له صفة الوجود أيضًا، ومن هنا يكون واجب الوجود، وإنكار مثل هٰذا الموجود يستلزم التناقض؛ لأنّه موجودٌ بما أنّه يمتلك جميع الكمالات والأوصاف الثبوتيّة وغير موجودٍ فيما لو أنكرنا وجوده. وحينما تصدّى كانط لنفي هٰذا الدليل لجأ إلى مســـألةٍ تأليفيّةٍ (Synthetic) والهلّيّات

البســـيطة؛ وتوضيح ذٰلك أنّه يرى أنّ إنكار وجود موضوعٍ مثل هٰذه القضايا (كقضية «الإلٰه موجود») لا يستلزم التناقض، وأنّ الوجود لا يمكنه أن يكون داخلًا في مفهوم موضوع الهلّيّات البسيطة؛ لأنّه حتّى إذا لم يتحقّق الموضوع، لا يتّجه أيّ ضررٍ لمفهوم الموضوع، وبعبارةٍ أخرى يصحّ فيه السلب. ومن هنا فإنّ قضيّة «الإلٰه ليس موجودًا» لا تستلزم التناقض. [راجع: المصدر السابق، ص 173 ـ 174] وبعبارةٍ أخرى يعتقد كانط أنّه إذا كان واجب الوجود متحقّقًا فإنّ إنكاره ينتهي إلى التناقض، لٰكن إذا قيل إنّ الموجود الّذي وجوده واجبٌ ليس متحقّقًا فلا يوجد تناقضٌ في البين؛ لأنّه تمّ رفـــع الموضوع مع المحمول دفعةً واحدةً. ولذا، كما أنّ إنكار وجود المثلث لا يستلزم التناقض [بخلاف إنكار كونه ذا ثلاث زوايا] فكذٰلك إنكار وجود الواجب لا يستلزم التناقض [kant, Critique of Pure Reason, A 595- A 596 =B 623-B 624].

يعتقـــد كانط أنّه في البرهـــان الوجوديّ ليـــس الوجود مقوّمًـــا مفهوميًّا للموضوع، وبالنتيجة فإنّ قضيّة "الإلٰه موجودٌ" ليســـت تحليليّةً (Analytic). وبناءً عليه فإنّ كانط مثل راسل لم يرَ أنّ الوجود صفةٌ ومحمولٌ حقيقيٌّ، وإنّما يـــرى أنّه محمولٌ منطقيٌّ [رابط /Copula] وبهـــدف وضع الموضوع (وبتعبير بعض الفلاسفة الإسلاميّين: الحمل الأوّليّ) [ibid, A 599 =B 627]، وبحسب رؤيته فإنّ المحمـــول الّذي يمكن أن يكون حقيقيًّا هو الّذي يضيف شـــيئًا إلى الموضوع، ويشـــتمل على معلوماتٍ جديدةٍ. ومثل هٰذه القضايا يمكن أن تُسمّى قضيّةً تأليفيّةً أو توســـيعيّةً (Ampliative) [كانط، تمهيدات، ص 96 ـ 104]. يعتقد كانط أنّـــه في حالة كون الوجود جزءًا مـــن الموضوع لا يمكنه حينما يصبح محمولًا أن يضيف خاصّيّةً إلى الموضوع. ومن هنا فهو يرى أنّ مثل هٰذه القضايا توتولوجيّةٌ (tautology) [تكرارٌ] وبلا فائدةٍ [kant, Critique of Pure Reason, A 598 =B 626]. ولا ننـــسى أنّ ادّعاء تأليفيّة القضايا الوجوديّة لا

ينسجم مع القول بأنّ الوجود لا يُعدُّ محمولًا حقيقيًّا، والتحقيق في رأي كانط حول هٰذه المسألة في ضوء مؤلّفاته يتطلّب مجالًا آخر.

إنّ شرط تحقّق المعرفة الحقيقيّة في نظــام كانط المعرفيّ هو تطابق [تماثل] المفهوم وما بإزائه الخــارجيّ، وإنّما يمكن العلم بــشيءٍ فيما لو كانت صورة أو مفهوم ذاك الشيء نفســه عند الإنســان. فإذا كان الوجود يضيف شيئًا إلى الموضوع، وبعبارةٍ أخرى، كان المحمــول محمولًا حقيقيًّا، فموضوع الهلّيّات البسيطة لن يكون الشيء المتحقّق نفسه في الخارج؛ لأنّ هٰذا المفهوم غيرُ ذٰلك الشيء الّذي يكون في الخارج مصاحبًا للوجود. وكذٰلك بحمل الوجود على شيءٍ يتّصف بكلّ الكمالات سوى واحدٍ، لا يرفع ذٰلك النقص، ويبقى نفس ذٰلك الشيء «الموجود» الناقص. وعليه لا يمكن للوجود أن يكون ذٰلك الكمال المفقود للشيء المذكور؛ ولذٰلك فإنّ الوجود ليس صفةً وكمالًا حقيقيًّا وبالنتيجة ليس محمولًا حقيقيًّا، ولا يحقّق إضافةً للشيء [Kant, Critique of Pure Reason, A 600 =B 628]. وعلى هٰذا الأســاس، لا يمكن لكانط تصديق مقدّمةٍ للبرهان الوجوديّ، وهي أنّ الموجود المتّصف بكلّ الكمالات يلزم أن يتّصف بـ«الوجود» أيضًا ويتحقّق في الخارج. [هارتناك، نظريه معرفت در فلسفة كانت، ص 173ـ176؛ Kant, Critique of Pure Reason, A 602 =B 630]؛ ولهٰذا السبب بالضبط فإنّه وفقًا لرؤية كانط ما يزال هٰذا السؤال باقيًا: هل الإلٰه موجودٌ؟

ب - برهان الإمكان [Cosmological Argument]

في ضوء برهان الإمــكان بما أنّه يصدق «أنا» موجودٌ، فيجب كذٰلك وجود الواجب المطلق [ibid, A 604- A 606 =B 632-B 634]؛ لأنّه في عالم التجربة كلّ حــادثٍ - وهو ممكنٌ طبعًا - معلولٌ لحادثٍ متقدّمٍ عليه، وهٰذه السلســلة بالضرورة تســتلزم أكثر وجودٍ حقيقيٍّ، وتســتلزم تحقّق موجودٍ يمتلك جميع

الكمالات ومنهـا الوجود. وكما يبدو من هٰذه الصياغـة فإنّ برهان الإمكان يستلزم البرهان الوجوديّ، وكانط بإنكاره البرهان الوجوديّ لم يبق أمامه طريقٌ لقبول برهان الإمكان [ibid, A 607 =B 635]. وبالإضافة إلى المناقشة في وجود الأمر غير المشروط والعلّـة الأولى ـ الإلٰه ـ فإنّ كانط في بحث الجدل المُجاوز يرى أنّه ليس ثمّة معنًى للقبول بعلّةٍ فوق الزمان والمكان، ويسـعى إلى إيضاح امتناع ما وراء الطبيعة [هارتناك، نظريه معرفت در فلسفة كانت، ص 176 ـ 178].

جـ - البرهان الطبيعيّ - الكلاميّ [برهان النظم/ Physico – Theological proof]

رغم أنّ كانط يـصرّح بأفضليّة هٰذا البرهـان على البراهين الأخرى من بعض الجهـات، ويصرُّ على قوّتـه [Kant, Critique of Pure Reason, A 624 =B 652]، لٰكـنّ عدم منطقيّـة القبول بالأمر غير المـشروط والمطلق في رؤيته شـكّل عقبةً كبيرةً أمام قبوله بالبرهـان الطبيعيّ الكلاميّ، فهو يعتقد أنّه رغم أنّ مشـاهدة نظم الطبيعة بالتجربة الإنسـانيّة المحدودة شاهدٌ على المعمار القادر الحكيم، لٰكن لن يُسـتنتج منه وجود الإلٰه الخالق الّذي يمتلك الحكمة والقدرة المطلقتين، ولا يمكن من خلال البرهان أعلاه إثبات أكثر من الوجود الحقيـقيّ والوجود الكامل المطلق [ibid, A 627 =B 655]، وكذٰلك بناء هٰذا البرهان أيضًا على البرهان الوجوديّ يضاعف الإشكال [هارتناك، نظريه معرفت در فلسفة كانت، ص 178 و179].

وكما تقدّمت الإشارة إليه فإنّ عدم قدرة العقل النظريّ على إثبات وجود الإلٰه لا يعني إنكار وجوده، بل في فلسفة كانط هناك أصولٌ من قبيل الحرّيّة، وإنّ وجـود الإلٰه وخلود النفس يلازم القبـول بالأحكام الأخلاقيّة، وأحكام العقل العمليّ تشمل هٰذه الأصول بالدلالة التضمّنيّة. وبناءً على هٰذا فإنّ كانط

يقبـــل وجود الإلٰه بحكم العقل العمليّ، وفي ضـــوء هٰذه الرؤية فهو يعتقد بأنّ القبول بوجود الإلٰه أمرٌ باطنيٌّ قائمٌ على أســـاس الـــضرورة الأخلاقيّة؛ ولهٰذا السبب يرى أنّ الإنسان لا يحتاج إلى الدين من أجل تنظيم سلوكيّاته كما أنّ الأخلاق أيضًا ليست مبتنيةً على الدين [Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, P.3]. إنّ إسناد الدين الطبيعيّ إلى كانط أقرب إلى الواقع، ولهٰذا السـبب لم يكن في تديّنه أيّ مكانٍ للآداب الدينيّـة الظاهريّة ولم يعطِ أيّ أهمّيّةٍ خاصّةٍ للعبادة والدعاء، وبحسب قول أحد شرّاح كتبه «يرى كانط أنّ العبادات الظاهريّة كلّها عبثٌ... لقد كان كانط معتقدًا بأنّه يمكن للشخص أن يكون متديّنًا حقًّا دون أن يكون شريكًا في عقائد أتباع أيّ دينٍ منتظَمٍ، وقد قضى هو نفسه عمرًا على هٰذا المنوال» [Korner, Kant, p.170]. يرى كانط أنّ الحكم الأخلاقيّ الّذي يدعو الإنسان إلى الحركة نحو الخير الأسمى يستلزم وجود الإلٰه؛ إذ يكون التكليـــف و«الإلزام» مبرّرًا فيما لو كانت هناك إمكانيّةٌ لأداء متعلّـــق التكليف والإلـــزام. وإذا لم يكن الإلٰه ـ أســـمى مراتب الخير ـ موجودًا فليس هناك معنىً للإلزام الأخلاقيّ بالحركة نحوه.

يمكن أن يُقال لكانط إنّه فيما لـــو كان تحقّق النومينون أو معرفته يواجه محذورًا عقليًّا كالتناقض، فإنّ وجود الإلٰه ليس عدم إمكان إثباته على أساس العقل النظريّ فحسب، بل لن يمكن إثباته والقبول به في نطاق العقل العمليّ أيضًا. لٰكنّه لا يعتقد بوجود مفاهيم من قبيل الإلٰه وجودًا خارجيًّا ومحسوسًا؛ لكي يكون وجودها في نفســـها غير الوجود في نفســـه ويلـــزم منه التناقض، وبعبارةٍ أخرى يحـــدث انقلاب الخارج إلى الذهـــن. وفي الوقت ذاته يمكن طرح هٰذه الأحجية للفلسفة النقديّة مرّةً أخرى، وهي: كيف يمكن إثبات الإلٰه بالعقل العمليّ، والحال أنّه لم يكـــن ممكنًا إثباته بالعقل النظريّ؟ وهل حقًّا تتّســـع معرفة الإنسان عن طريق العقل العمليّ؟ في رؤية كانط، الجواب

هو النفي، مع أنّه ـ كما يبدو ـ يستعمل مقولة الوجود في مورد الإلٰه، ومن المستبعد أن يمكنه إرادة مفهومٍ آخر من الوجود، وأنّه بصدد الإثبات العمليّ للإلٰه على أساس العقل العمليّ. ويبدو أنّ هٰذه الأحجية ـ رغم جهود كانط لحلّها ـ لم تجد لها حلًّا في فلسفة كانط لحدّ الآن. طبيعيٌّ أنّنا في هٰذه المقالة لسنا في صدد بيان الانتقادات الموجّهة للبرهان الأخلاقيّ الّذي أقامه كانط، وإنّما نبحث حول آراء كانط السلبيّة في نطاق العقل المحض بما تقتضيه مقالتنا.

النقد

نسعى في هٰذا الجزء من المقالة إلى تقسيم الانتقادات إلى فئتين:

أ ـ الانتقادات العامّة، أي الانتقادات الّتي ترد على نظام كانط المعرفيّ.

ب ـ الانتقادات الخاصّة، أي الانتقادات الّتي ترد على قراءة كانط الخاصّة لبراهين إثبات وجود الإلٰه. ويجب الالتفات إلى ملاحظةٍ وهي أنّ الكثير من المفاهيم المستعملة في فلسفة كانط، وإن كانت مشتركةً مع المفاهيم المستعملة في الفلسفة التقليديّة الإسلاميّة، لٰكن هٰذا الاشتراك مجرّد اشتراكٍ لفظيٍّ، ويبدو أنّ فهم كانط للوجود، مثل بقيّة المعقولات الثانية الفلسفيّة والمنطقيّة، يختلف عن فهم الفلاسفة الإسلاميّين. ومن هنا فإنّ تبيين آراء كانط في مجال المفاهيم ودراستها، وذكر الانتقادات البنيويّة، خارجٌ عمّا تحتمله مقالتنا هٰذه، وسنقتصر في بحثنا على فئةٍ من آرائه، وهي الّتي أشير إليها في نصّ المقالة، وعلى صلةٍ وثيقةٍ بموضوع بحثنا.

وبنظرةٍ عامّةٍ، يبدو أنّه على الرغم من أنّ كانط كان يسعى للتغلّب على شكوكيّة ديفيد هيوم [كانط، تمهيدات، ص91، 153]، لٰكن كما يقول الشهيد مطهّري: «إنّ مسلك كانط هو مسلك الشكّ» [مطهّري، مجموعه آثار، ج 6، ص 191 و 192] يقول كانط في إحدى فقرات كتابه (نقد العقل المحض):

«في مجال ارتباط الإدراك الحسّيّ بعلّته، يبقى هٰذا الأمر مشكوكًا باستمرارٍ وهو: هل هٰــذه العلّة داخليّةٌ أو خارجيّةٌ، يعــني: ألا تعدو جميع المتلقيّات الحسّــيّة الخارجيّة عن كونها مجرّد لعبةٍ لإحساسنا الداخليّ؟» [Kant, Critique of Pure Reason, A 368]

ورغم أنّ كانط كان ناجحًا في معرفة الآفات الّتي أصابت ما وراء الطبيعة في عــصره إلى حدٍّ ما، لٰكنّه لم يســتطع وضع مــا وراء الطبيعة في موضعه الأصــليّ، ولا أداء حقّ العقل النظريّ. حتّى أنّ كانط نفســه لم يكن يتصوّر أنّ رؤاه ســوف تُدرس وتُناقش في المحافل العلميّة على هٰذا النطاق الواسع؛ لأنّــه كان يعتقد أنّ قبول آرائه كان غير ممكنٍ في بداية الأمر، لٰكنّ مثل هٰذه النتيجة يمكن أن تتحقّق في نهاية المطاف [كانــط، تمهيدات، ص 90]. وعلى أيّ حــالٍ فإنّ بعض الإبهامات أو الانتقادات الــواردة على رؤية كانط حول دور العقل في معرفة الإلٰه يمكن تلخيصها بما يلي:

أ- الانتقادات العامّة

لا شكّ أنّ رؤية كانط حول إنكار دور العقل النظريّ في معرفة الإلٰه نشأت من نظريّتــه (المعرفة العامّة)، وهٰذه الرؤية حصيلة ذاك النظام المعرفيّ العام والواسع. فلا يمكن نقد رؤيته هٰذه بدون ملاحظة ما أدّى إليها من مقدّماتٍ وأصولٍ. فالمناقشــة في مبادئ هٰذه النظرية تُعدّ الخطوة الأولى في دراسة دور العقــل في معرفة الإلٰه عند كانط، وقد بيّنّــا في طيّات بحثنا هٰذا الدورَ الّذي تلعبه كلٌّ من الأســس الفكريّة والمعرفيّة لكانط. فلنبدأ بدراسة هٰذه الأسس والمبادئ في نقاطٍ وهي:

1. لقد انطلق كانط في فلســفته من المنطق بــدلًا من المعرفة، في حين أنّه ما لم تتحقّق المعرفة أو المعارف لا يمكن صبّها في قوالب منطقيّةٍ، وتصنيفها ضمن الكميّة، والكيفيّة، والنســبة، والجهة، والقيام باســتخراج المقولات

الاثنتي عشرة. وبناءً على هٰذا فإنّ استخراج مفاهيم من قبيل العلّيّة من الحكم الشرطي ليس في محلّه [راجع: أحمدى، بن لايه هاى شناخت، ص 2 و 3]. وكما بيّن بعض الفلاسفة الإسلاميّين فإنّ مفاهيم من قبيل العلّيّة يمكن الحصول عليها عن طريق العلم الحضوريّ [مطهرى، مجموعه ى آثار، ج 6، ص 304 و 305؛ مصباح يزدى، آموزش فلسفه، ج 1، ص 227 ـ 230 و ص 311 ـ 313]. وحتّى لو لم يُقبل هٰذا المنحى في ظهور مفهوم العلّيّة، فلا يمكن القبول بتأثّر الذهن بالخارج دون القبول بمبدإ العلّيّة ومسبوقيّته، وفي الواقع لم يكن كانط من أجل الوصول إلى العليّة بحاجةٍ إلى القيام بعمليّةٍ معقّدةٍ لاستخراج العلّيّة من القضايا الشرطيّة.

2. يمكن النقاش في الرؤية الكانطيّة الّتي تدّعي أنّ القضايا الوجوديّة أو الهلّيّات البسيطة، وبعبارةٍ ثالثةٍ «كان التامّة»، ليست مفيدةً للمعرفة، فقضيّة «الإلٰه موجودٌ» تعني أنّ الإلٰه له ما بإزاء في الخارج وليس مجرّد تصوّرٍ محضٍ. ومن هنا فإنّ مثل هٰذه القضيّة تعادل قضيّة «عليٌّ عالمٌ» من جهة التأثير المعرفيّ لمحمول القضيّة [راجع: أحمدى، بن لايه هاى شناخت، ص 187 و 188]. وبنظرةٍ أشمل إلى عقائد كانط فإنّ الوجود المحموليّ لا يوسّع الموضوع، ولا يضيف إليه شيئًا، بينما تكون زيادةُ المعرفة تجاه الموضوع، والتغايرُ المفهوميّ بين الموضوع والمحمول، وتحقّقُ آثارٍ وواقعيّةٍ جديدةٍ في الخارج كاشفٌ عن أنّ الوجود المحموليّ واقعيٌّ ومفيدٌ للمعرفة. نعم، فيما لو كان مقصود كانط هو الحمل الانضماميّ للوجود في الخارج، فالوجود لا يمكن أن يُعدَّ محمولًا حقيقيًّا. لٰكنّ المدافعين عن البرهان الوجوديّ لم يدّعوا مثل هٰذا الكلام. [أفضلى، نقد و بررسى ديدگاه كانت درباره برهان وجودى، ص 103 ـ 109].

3. كانت توتولوجيّة (Tautologie) قضايا من قبيل «الإلٰه موجودٌ» موردًا للنقد من منظارٍ آخر؛ لأنّه لم يؤخذ الوجود في الموضوع مطلقًا، وبعبارةٍ أخرى لا يُلحظ جزءً من الموضوع، كما أنّ كون مجموع زوايا المثلث 180

درجةً، أو أنّ مجموع الزوايا الداخليّة للمثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين هو من لوازم المثلّث وليس جزءًا منه، والّذي نصل إليه بالاستدلال، فكذٰلك التحقّق الخارجيّ (كون الشيء موجودًا) لم يكن جزءًا من الموضوع ولا يؤخذ في تعريف الإلٰه، بل هو لازمٌ لكونه واجب الوجود أو كونه كاملًا مطلقًا ويثبت بالبرهان. وبهٰذا البيان يرتفع إشـكال المصادرة عن البرهان الوجوديّ. وبناءً عليه فإنّ قضيّة «الإلٰه موجودٌ» تشبه قضيّة «مجموع زوايا المثلث الداخليّة 180 درجةً»، أو قضيّة « مجموع زوايا المثلّث الداخليّة تساوي زاويتين قائمتين» وليست قضيّةً توتولوجيّةً ولا فائدة فيها.

4. على أساس نظام كانط المعرفيّ فإنّ المعطيات الزمانيّة والمكانيّة، وفي الحقيقة المعطيات الحسّيّة، هي فقط الّتي يمكن التعرّف عليها بواسطة الذهن، وبهٰذا فإنّ نتيجة المعرفة مهما كانت يجب أن تمرّ عبر بوّابة الحسّ. ومن هنا يمكن أن ننسب إلى كانط حصر المعرفة بالحسّيّة، وهٰذا لا ينسجم مع قبوله القضايا القبليّة وهي ليست حسّيّةً. وعلى هٰذا الأساس وعلى فرض القبول بأنّ بداية معرفة الإنسان تكون عن طريق الحسّ، ومع أنّ كانط قَبِل بالمعرفة القبليّة بالنسبة للرياضيّات، ولٰكن لا يمكن القبول بادّعائه الضمنيّ القائل بحصر المعرفة في المعرفة الحسّيّة؛ لأنّ هٰذا الادّعاء على الأقلّ ليس حسّيًّا، وطبيعيٌّ أنّ قبولنا لانحصار المعرفة بالحسّ لا يكون دليلًا على الحصر الواقعيّ للمعرفة بالحسّ.

5. على أساس كون العلم بالعالَم الخارجيّ حضوريًّا، فإنّ فلسفة كانط والمشاكل الناشئة عنها تزول نهائيًّا، وسوف لا تبقى أيّ مشكلةٍ في علمنا بالعالم الخارجيّ. مثلًا مع العلم الحضوريّ بالنار الحارقة، لن يبقى مجالٌ لكلام كانط القائل بأنّ التجربة لا يمكنها إيجاد الضرورة؛ إذ مع عدم إمكانيّة تطرّق الخطإ للعلم الحضوريّ، فليس من الممكن أن تكون تلك النار العينيّة المتعلّقة بتجربتي غير حارقةٍ [راجع: أحمدى، بن لايه هاى شناخت، ص 49].

6. بالاستفادة من العلم الحضوريّ يمكن إبطال ادّعاء مجهوليّة النومينون وعدم إمكان معرفته بشكلٍ تامٍّ، وعلى أساس هٰذا الجواب الحلّيّ في الفلسفة الإسلاميّة فإنّ العلم الحضوريّ الّذي هو معرفةٌ بدون توسّط الصور والمفاهيم الذهنيّة يتعلّق بالمعلوم نفسه، والمعلوم يحضر عند العالم دون واسطةٍ، فلا مجال للخطإ في مثل هٰذا النوع من العلم. ولذا، حتّى لو كان الإدراك في ميدانَي الحسّاسيّة [الإحساس] والفاهمة قائمًا على البنى الذهنيّة القبليّة، فإنّ مثل هٰذا التبيين يُمكن أن يُطرح في العلم الحصوليّ فقط. وطبيعيٌّ أنّه بملاحظة الانتقادات المتقدّمة، فإنّ تبيين كانط لدور الذهن في المعرفة غير مقبولٍ حتّى في العلم الحصوليّ. فعلى أساس المعارف العقليّة السامية المطروحة في الفلسفة الإسلاميّة، فإنّه لا شيء من المعقولات (المفاهيم الكلّيّة) معلوماتٌ مسبقةٌ للذهن. وبالإضافة إلى ذٰلك فمن خلال إرجاع القضايا النظريّة إلى القضايا البدهيّة (من قبيل البدهيّات الأوّليّة والوجدانيّات) وتبيين كيفيّة حكاية البدهيّات عن الواقعيّة يمكن الخلاص من مستنقع فلسفة كانط المعرفيّ في مجال واقعيّة القضايا. وتفصيل الكلام في التأسيسيّة (Foundationalism) المذكورة يتطلّب مجالًا آخر.

7. لا يمكن القبول بالفينومينون دون القبول بإمكان حمل الوجود على النومينون وتحقّقه خارجًا، ولا يمكن القبول بالموصوف أو الموضوع عبر التوسّل بأصل الموضوع. فإذا كان الفينومينون ناشئًا عن النومينون (بمعنى الواقعيّة المستقلّة عن الإنسان) فلا معنى حينئذٍ لادّعاء عدم إمكان معرفة متعلّق أو ما بإزاء الفينومينون [Kant, Critique of Pure Reason, A 387] وهٰذا الادّعاء يبدو متناقضًا. وأساسًا كيف يمكن، مع الحفاظ على ادّعاء عدم إمكانية معرفة الأشياء في نفسها، القول بالاختلاف بين الفينومينون والنومينون؟ وبالإضافة إلى ذٰلك مع فرض النومينون وبالنتيجة عدم إمكان معرفته فلا يمكن الخلاص من فخ المثاليّة، وجهود كانط للإجابة عن ذٰلك

ما تزال بلا نتيجةٍ كما يبدو، رغم أنّه سعى إلى رفض المثاليّة. ينقل ويل ديورانت كلامًا عن بول ري (Paul Ree) يشير فيه إلى عدم الانسجام الداخليّ في رؤى كانط، فيقول فيه:

«إذا قرأتم مؤلّفات كانط فإنّكم تتصوّرن أنفسكم في سوق الهرج [سوق الجمعة]، تجد فيه كلّ ما تريد: ففيه الجبر وفيه الاختيار، وفيه المثاليّة وفيه نفيها، وفيه إنكار وجود الإله وكذٰلك الاعتقاد به. وكانط شبيهٌ بالساحر الّذي يقف على المسرح ويحيّر المشاهدين فيُخرج من قبّعة التكليف مفاهيم الإله والاختيار وبقاء الروح» [Will Durant, The story of philosophy: the lives and opinions of the great philosophers of the Western world, p.219].

وكانط في رأي فيشته (Johann Gottlieb Fichte) أيضًا هو فيلسوفٌ يسعى في كلّ شيءٍ إلى الحفاظ على الطرفين المتعارضين، و«لهٰذا السبب فقد أوقع [كانط] نفسه في تناقضاتٍ مؤسفةٍ» [Copleston, A history of philosophy, v.6, p.431].

8. الحقيقة هي أنّه بغضّ النظر عن الإشكال المذكور، فإنّ مُراد كانط من التمايز بين النومينون والفينومينون مازال حتّى يومنا هٰذا محلّ نقاشٍ بين الفلاسفة، وأحيانًا تُذكر تفاسير مختلفةٌ تمامًا لهٰذه الرؤية [هارتناك، نظريه معرفت در فلسفة كانت، ص 49_54]. وعلى أساس بعض التفاسير فإنّ القبول بنظريّات كانط المعرفيّة لا ينسجم مع القبول بالنومينون كموجودٍ وعلّةٍ للفينومينون، وعلى أساس بعضٍ آخر من التفاسير فإنّ المثاليّة هي أوضح نتائج التمايز المذكور.

9. أخذ الزمان في مفاهيم من قبيل العلّية [Kant, Critique of Pure Reason, A 189] من الإشكالات الأساسيّة في فلسفة كانط. كما هو مبيّنٌ في الفلسفة الإسلامية، العلّيّة هي من المعقولات الثانية الفلسفيّة، وحتّى أنّ بعض الفلاسفة بيّن كيفيّة انتزاعها ـ كسائر المفاهيم الفلسفيّة ـ من العلوم الحضوريّة [مطهرى، مجموعه ى آثار، ج 6، ص 304 و 305؛ مصباح يزدى، آموزش فلسفه، ج 1، ص 227 _ 230 و ص 311 _ 313].

10. إطلاق المعرفة على الظواهر (الفينومينون) لا يخلو من إشكال؛ لأنّ الصدق بمعنى مطابقة الواقع من مقوّمات وأركان المعرفة. لٰكنّ البحث في مسألة تعريف الصدق وارتباطه بالمعرفة يتطلّب مجالًا آخر.

11. نظريّة كانط القائلة بأنّ أصل العلّيّة إنّما يجري في العالم المحسوس وعالم التجربة فقط، خاطئةٌ. وفي حالة أنّ كانط كان مؤمنًا حقًّا بهٰذه الرؤية، ويرى أنّ مقولة العلّيّة من البنى الذهنيّة، فلن يستطيع بحالٍ من الأحوال إثبات العالم الخارجيّ [العالم خارجًا عنه] وسيسقط في مستنقع الذاتويّة [الأنا وحدي] (msispilos). واللطيف هو أنّه نفسه صرّح في كلامه بتأثير (Affecting) الأعيان في حواسّ الإنسان، وقبِل لا شعوريًّا بنوعٍ من العلّيّة الخارجيّة خلافًا لمبناه [Copleston, A؛Kant, Critique of Pure Reason, B 1 history of philosophy, v.6, p217 & p.430-431]، وقد ألقى بنفسه في فخ «الذاتويّة» وليس ذٰلك ناشئًا من رؤيته حول العلّيّة فحسب، بل بسبب نظامه الفلسفيّ بشكلٍ عامٍّ. وبحسب قوله: «الأشياء الّتي نتعامل معها، ليست أشياء بنفسها، بل هي ظواهر فقط، يعني تمثّلاتٍ... المكان نفسه مع جميع مظاهره، كتمثّلاتٍ يوجد فقط فيَّ أنا» [Kant, Critique of Pure Reason, A 375] وقد بَيّن بشكلٍ واضح الاعتقاد بكون الأجسام وحركتها ما هي إلّا تصورٌ محضٌ، حسب قوله في هٰذه العبارة:

«الأجسام والحركة ليست أمورًا موجودةً خارجنا، بل هي مجرّد تصوّراتٍ وتمثّلاتٍ فينا. وعلى هٰذا الأساس فإنّ حركة المادّة ليست علّةً للتصوّرات فينا، بل نفس الحركة (وبالنتيجة، المادّة أيضًا الّتي تجعل نفسها معلومةً بواسطة الحركة) ما هي الا تمثّلٌ» [ibid, A 387].

12. تقسيم القضايا بلحاظ الكمّ، والكيف، والإضافة، والجهة ثمّ التقسيم الثلاثيّ لكلٍّ منها فيه تكلّفٌ، وبحاجةٍ إلى تفسيرٍ منطقيٍّ.

13. ربّما يمكن المناقشة في تفسير كانط للقضايا (التحليليّة القبليّة، والتأليفيّة القبليّة، والتأليفيّة البعديّة) وكذٰلك الأمثلة الّتي ذكرها كانط لها،

ورعايـــةً للاختصار نكتفي بذكر نموذجٍ واحـــدٍ. كما تقدّم فإنّ كانط يرى أنّ القضايا الرياضيّة والهندســيّة من قبيل (12=7+5) تأليفيّـــةٌ قبليّةٌ؛ إذ أوّلًا: المحمـــول ليس مندرجًا وكامنًـــا في 5+7 ويمكن أن يحصـــل من 6+6 و4+8 وغيرها، ومن هنا هي تأليفيّـــةٌ، وثانيًا: أنّ هٰذه القضيّة لم تأتِ من التجربة ومن هنا فهي قبليّةٌ. لٰكن يبدو أنّ المحمول [يساوي 12 أو 12] حاصلٌ من تحليل «مجموع 5+7» ومن هنا فهي قضيّةٌ تحليليّـــةٌ لا تركيبيّةٌ. وأمّا كون العدد 12 يحصل أيضًا من جموعٍ أخرى فلا يضرُّ بكون القضيّة المبحوث فيها تحليليّةً، وملاك التحليليّة في مثل هٰذه القضايا تامٌّ.

14. يبدو أنّ نظام كانط المعرفيّ قبل أن يكون برهانيًّا ويمكن الدفاع عنه، فهـــو مجموعةٌ من الادّعاءات الإبداعيّة والمبتكرة الّتي بدلًا من أن تقوم ببناء المعرفة على أســسٍ قويّةٍ كالعلم الحضوريّ والبدهيّات الواقعيّة، تتحرّك نحو الوراء مؤكّدةً على عجز العقل النظريّ في معرفة بعض الأمور. ومن أجل نقد جزئيّات نظريّة كانط المعرفيّة يجب طرحها بشكلٍ مفصّلٍ، والقيام بمقارنتها مع آراء الفلاسفة الإسلاميّين؛ لكي تتّضح نقاط ضعف آراء كانط ونقاط قوّة الفلسفة الإسلاميّة.

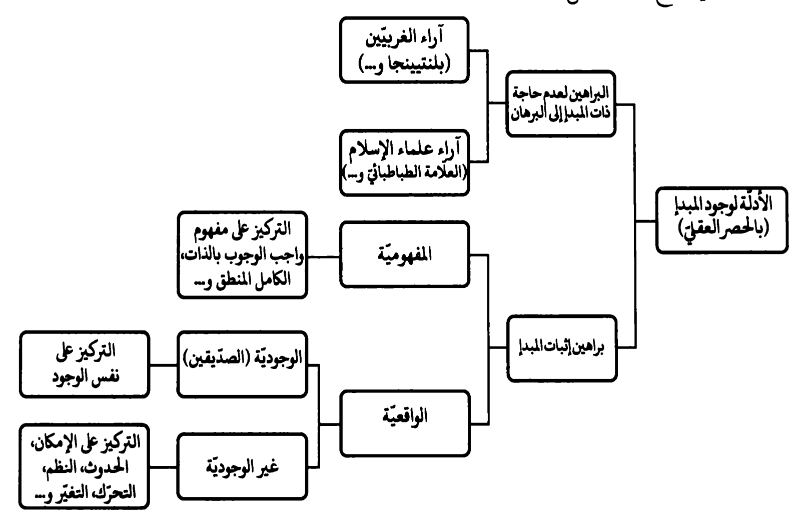
ب ـ الانتقادات الخاصّة

15. يعتقد كانط أنّه استعرض جميع طُرُق إثبات وجود الإلٰه وحصرها بثلاثة براهين وهي: برهان الطبيعيّ الكلاميّ [Physikotheologischer Beweis / برهان النظم]، وبرهان الإمـــكان (Kosmologischer Beweis)، والبرهان الوجوديّ (Ontologischer Beweis). وبحســـب قوله: «لا يوجد براهين أكثر من ذٰلك، بل لا يمكن وجودها» [ibid, A 591 =B 619]. يسعى كانط، من خلال إرجاعه بُرهانَي النظم والإمكان إلى البرهان الوجوديّ والكشـــف عن ضعف البرهان الوجوديّ، إلى القول بأنّ جميـــع البراهين لا فائدة فيها، وهو بذٰلك ينفي دور العقل في معرفـــة الإلٰه. بينما أوّلًا: هناك عدّة صيـــاغاتٍ للبرهان الوجوديّ

لإثبات وجود الإلٰه(*)، ولا يتأتّـــى الحكم حول اعتبارها إلاّ بعد استقصائها جميعًا، وبعبارةٍ أخرى براهين إثبات وجود الإلٰه لا تنحصر بالبراهين الثلاثة أعلاه، كما أنّها لا تنحصر بصياغات كانط لهٰذه البراهين.

16. نتيجة عدم الضرورة المنطقيّة لقضايا من قبيل "الإلٰه موجودٌ" ليس هو نفي وجود الواجب؛ لأنّه على أساس برهان الإمكان والوجوب بمجرّد الخروج من السفسطة والشكّ، يثبت واجب الوجود في الخارج. ومن هنا فإنّ الوجود المحقّق في الخارج محقّقٌ بالضرورة. ضرورة الأحكام الّتي تُثبَت لله ـ سـبحانه ـ هي من نوع الضرورة الأزليّة. وعلى أســاس برهان الصدّيقين الّذي طُرح في الفلســفة الإسلاميّة فإنّ ضرورة وجود الله ـ سبحانه ـ هي ضرورةٌ أزليّةٌ(**).

(*) . للتفصيل أكثر حول تبويب أدلّة وجود الإلٰه انظر: عبوديت، النظام الفلسفيّ لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 3، الفصل 11.



(**) «وهــو كون المحمول ضروريًّا للموضــوع لذاته ـ من دون أيّ قيــدٍ و شرطٍ حتّى الوجود ـ وتختصّ بما إذا كان ذات الموضوع ـ وجودًا قائمًا بنفســه بحتًا لا يشوبه عدمٌ و لا تحدّه ماهيّةٌ ـ و هــو الوجود الواجبيّ تعــالى و تقدّس ـ فيما يوصف به من صفاتــه الّتي هي عين ذاته ـ» [الطباطبائيّ، نهاية الحكمة، ص 46].

مضافًـــا إلى أنّ نقطة بدايـــة برهان الصدّيقين هي الوجـــود والواقعيّة العينيّة لا مفهوم الوجود(*).

وعلى أساس صياغة برهان الصدّيقين فإنّ قضيّة «الواقعيّة حقٌّ»، صادقةٌ في الفروض جميعًا دون أيّ شرطٍ، يعني أنّها تتّصف بالضرورة الأزليّة بحيث يكون حتّى إنكار الواقعيّة أو الشـــكّ فيها، بمعنى صـــدق أو قطعيّة قضيّة «الواقعيّة ليســـت حقًّا» أو «كون الواقعيّة حقًّا مشكوكًا فيه» وهو مستلزمٌ لقبول واقعيةٍ لا تتطابق هٰذه القضيّة معها، أو على الأقلّ يُشكّ في التطابق. وأمّا هٰذه الواقعيّة لا يمكنها أن تكون هي الممكنات المحدودة، أو مجموعها؛ لأنّه من جهة إنكار الممكنات المحدودة لا يؤدّي إلى السفســـطة، وهي أمرٌ ممكنٌ بل ومحقّقٌ، ومن جهـــةٍ أخرى فإنّ مجموعها لا يعدو كونه أمرًا ذهنيًّـــا. وتلك الواقعيّة هي ذٰلك الواحد الّذي ترتبط به جميع الممكنات [صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعـــة، ج 6، ص 14، تعليقة 3؛ جوادي آملي، عـــين نضّاخ، ج 3، ص323 ـ 329؛ مطهرى، مجموعه ى آثار، ج 6، ص 982 ـ 994].

ينبـــغي أن يُقال: بناءً على ما ذُكر فـــإنّ الاعتقاد بوجود الإلٰه لا يحتاج إلى اســـتدلال، لٰكن نؤكّد على إمكان ـ بل ضرورة ـ إقامـــة البرهان على وجود الله ســـبحانه؛ لأنّه مع هٰذا الكمّ الهائل من الشبهات الّتي يلقيها الملحدون خاصّةً في عصرنا الراهن، وبعد انتشار الشبهات في العالم الافتراضيّ وقنوات التواصل الاجتماعيّ؛ يجب القيام بخطواتٍ راسخةٍ في سبيل إقامة البرهان على إثبات وجود الإلٰه أيضًا؛ لكي تُوضع في متناول المشكّكين بوجود الإلٰه أو الّذين يمتلكون مستوًى منخفضًا من المعرفة بالإلٰه.

(*) هناك صياغاتٌ مختلفةٌ من برهان الصدّيقين، وقد ذكرنا صياغةً واحدةً في نصّ المقالة، ويمكن الرجـــوع أيضًا إلى ما ذكره ابن ســـينا في إثبات واجب الوجود عـــن طريق برهان الصدّيقين، ثمّ تبيـــين أنّ حيثيّة ثبوت ذات الشيء وذاتيّاته ولوازمه مـــن الحيثيّة الإطلاقيّة. وفي الحقيقة يبدو أنّ كانط يجهل بالحيثيّـــات الثلاثة، أعني الحيثيّة الإطلاقيّة والحيثيّة التعليليّة والحيثيّة التقييديّة، وبالتالي فإنّه لا يعلـــم أنّ «الإلٰه موجودٌ» حيثيّةٌ إطلاقيّةٌ. ثمّ إنّه أخذ الوجود بالمعنى الاعتباريّ. تفصيل هٰذه النقطة بحاجةٍ إلى مجالٍ أوسع.

17. وكما بيّنّا، يستدلّ كانط على أنّه بحمل الوجود على الشيء المشتمل على الكمالات جميعًا باستثناء الوجود لا يزيل نقصه، ويبقى «الموجود» ذٰلك الشيء الناقص نفسه. وعليه فإنّ الوجود لا يمكنه أن يكون ذاك الكمال المفقود للشيء المذكور؛ ولذا فإنّ الوجود ليس صفةً وكمالًا حقيقيًّا، ومن هنا لا يكون محمولًا حقيقيًّا ولا يضيف أمرًا إلى الشيء [Kant, Critique of Pure Reason, A 600 =B 628] وبالتدقيق في هٰذا الاستدلال يتّضح أنّ كانط، في تبيين نفي كون الوجود كمالًا، استند إلى عدم كماليّة الوجود، وبعبارةٍ أخرى، إنّ استدلاله فيه مصادرةٌ على المطلوب؛ لأنّه طبيعيٌّ أن يكون مقصوده من الكمال المفقود ليس الوجود، وإلّا فإنّه، بحمل الوجود على ذٰلك الشيء، يزول نقصه. وعليه فإنّ مقصوده من ذٰلك هو الكمال الّذي يفقده ذٰلك الشيء غير الوجود؛ لأنّ الوجود ـ بحسب رأيه ـ ليس كمالًا أساسًا. يسعى كانط من هٰذا البيان إلى إثبات عدم كون الوجود كمالًا! [افضلى، نقد و بررسى ديدگاه كانت درباره ى برهان وجودى، ص 96].

18. في مقام تقويم براهين إثبات وجود الإلٰه يجب الالتفات إلى هٰذه النقطة وهي أنّ كلّ برهانٍ له رسالةٌ خاصّةٌ، ويُثبت صفاتٍ خاصّةً لله ـ سبحانه ـ بما ينسجم مع مقدّماته، وعليه فلا ينبغي توقُّع إثبات وجود الإلٰه وجميع صفاته ببرهانٍ واحدٍ كبرهان النظم. فالشخص الّذي يستدلّ ببرهان النظم لإثبات وجود الإلٰه يصل إلى مبدإٍ للعالم يمتلك العلم والحكمة [والقدرة]، وهدفه من إقامة هٰذا البرهان هو نفي نشوء هٰذا العالم المنظّم عن المادّة عديمة الشعور. ومثل هٰذا الشخص المستدلّ لا يسعى إلى إثبات وجود الإلٰه وجميع صفاته بهٰذا البرهان، وليس ذٰلك فحسب بل ربّما لا يسعى به إلى إثبات الحكمة والعلم المطلقين واللامتناهيين لله سبحانه. وبهٰذا البيان يتّضح أنّ كانط لم يُدرك مورد استعمال برهان النظم بشكلٍ صحيحٍ.

النتيجة

نظرًا لأهمّيّة فلســفة كانط وتأثيرها على نمط رؤية الإنسان تجاه التعاليم الدينيّة، فإنّ دراسة آراء كانط المعرفيّة حتّى في عصرنا الراهن جذبت اهتمام الكثير من المفكّرين المســلمين والغربيّين. وكما لوحظ فهو من خلال تقديم نظامه المعرفيّ يســعى إلى تعيين حدود العقل النظــريّ، وإذا أردنا أن نكون أكثر دقّةً في حكمنا، فينبغي القول: إنّه أراد تقييده والحجر عليه.

بالرغم مــن أنّ كانط ـ كما هو الحال مع هيــوم ـ كان يرى أنّ كلّ المعرفة تبدأ مع التجربة، لٰكنّه بطرحه الزمان والمكان بعنوان صور العيان القبليّة، واشتراطه توظيف المفاهيم الأساسيّة للفاهمة [المقولات الاثنتي عشرة] يؤكّد على دور بنية الذهــن في المعرفة. وبعبارةٍ أخرى، حســب اعتقاد كانط فإنّ الإدراك في كلتا مرحلتيــه مرتبطٌ بالمفاهيم أو بالصــور القبليّة، في مرحلة الحساسيّة [الإحساس] الزمان والمكان، وفي مرحلة الفاهمة تكون المقولات الاثنتي عشرة قالبًا لبــنى الذهن القبليّة، ومن هنا لا يمكن الإدراك بدونها. وعلى أســاس الثورة الكوبرنيكوســيّة لدى كانط فــإنّ النومينون لا يمكن معرفته، والأشــياء تقع في مجــال المعرفة وفقًا لبنية الذهــن وتكون بصورة الظاهرة (الفينومينون).

لقد فشــل كانط في الجدل المجاوز في مجال السعي لدراسة إمكانيّة الحكم التأليفيّ القبليّ «الإلٰه موجودٌ»، وبملاحظة عدم استعمال المقولات في الأمور غير الزمانيّــة والمكانيّة فهو يرى قصور يد العقــل المحض عن إثبات وجود الإلٰه. وعليه فإنّ ذهن الإنسان لا يمتلك أداةً أو وسيلةً لمعرفة الحقائق العينيّة المجرّدة، ومن هنا سيمتنع معرفة ما وراء الطبيعة بمعنى معرفة أمورٍ من قبيل الإلٰه والنفس والاختيار. وفي رأي كانط فإنّ مفهوم «الإلٰه» لا يمكن أن يُلحظ كتصورٍ له ما بإزاءٍ عينيٍّ وخارجيٍّ، وســلب المحمول في قضيّة «الإلٰه موجودٌ» ـ بخلاف ســلب الثلاثة أضلاع من المثلث ـ لا يستلزم التناقض. وقد سعى

مستندًا إلى نظريّته المعرفيّة التجريبيّة إلى إثبات وهم العقل في إثبات الوجود العيني للإله باعتباره أعلى الوجودات وأكثرها حقيقيّةً، وتبعًا لذلك يرى خطأ العقل في ثلاث فئاتٍ من البراهين لإثبات وجود الإله «البرهان الوجوديّ، وبرهان الإمكان، وبرهان النظم».

وبما أنّ كانط في أهمّ مدّعياته يرى أنّ الوجود ليس كمالًا ولا محمولًا حقيقيًّا، فلا يمكنه التصديق بمقدّمة البرهان الوجوديّ القائلة بأنّ الموجود الّذي يمتلك جميع الكمالات يجب أن يتّصف بالوجود أيضًا، وأن يكون موجودًا خارجًا. وبناءُ براهين إثبات وجود الإله الأخرى على البرهان الوجوديّ وعجز برهان النظم عن إثبات أكثر وجوديٍّ حقيقيٍّ هي من ضمن العوامل الّتي دفعت كانط إلى يأسه من قدرة العقل النظريّ على إثبات وجود الإله، ومن ثمّ كان العقل العمليّ هو الوحيد القادر على الحفاظ على بصيص النور في شُعلة الدين والميتافيزيقيا.

من أهمّ الانتقادات الواردة على رؤية كانط في مجال اللاهوت الفلسفيّ هي: بقاء الشكوكيّة، وهبوط مقام العقل النظريّ، وعدم القدرة على التبيين الصحيح لمفاهيم من قبيل العلّيّة، والخطأ في فهم حقيقة الهلّيّات البسيطة وحكايتها عن الواقع، والاستقراء الناقص لمصادر المعرفة، والخطأ في تعيين حدود المعرفة الحسّيّة، وعدم إدراك حقيقة العلم الحضوريّ، والوقوع في فخّ المثاليّة، وعدم النجاح في التفسير المنطقيّ للعلاقة المعرفيّة بين النومينون والفينومينون، والفهم الناقص غير الصحيح لبراهين إثبات وجود الإله - بخاصّةٍ البرهان الوجوديّ - وعدم ملاحظة الرسالة الخاصّة لكلّ برهانٍ. بينما نجد في الفلسفة الإسلاميّة - بل وحتّى في الفلسفة الغربيّة - أنّ الأمر لم يقتصر على القبول بالبراهين العديدة على إثبات وجود الإله، بل أقام بعض المفكّرين برهانًا يُثبت بداهة وجود الإله وعدم احتياج وجوده إلى إثباتٍ.

قائمة المصادر

المصادر العربية

1. احمدی، احمد، بن لایه های شناخت، طهران، انتشارات سمت، ط3، 1392هـ ش.
2. افضـــلی، علی موسی، نقد و بررسی دیدگاه کانت دربـــاره ی برهان وجودی [نقد رؤية كانط حول البرهان الوجوديّ ودراســتها]، مجلّه ی فلســفه، دانشــگاه تهران، بهار و تابستان 1384هـ ش.
3. جوادی آملی، عبـــدالله، عين نضّاخ (تحرير تمهيد القواعـــد)، تحقيق و تنظيم حميد پارسانيا، قم، اسراء، 1387 هـ ش.
4. صدر المتألّهـــين، الحكمة المتعالية فى الأســـفار العقليّة الأربعة، بـــيروت، دار إحياء التراث، ط 3، 1981 م.
5. الطباطبائيّ، محمّدحســـين، نهاية الحكمة، قمّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقمٍّ، بلا تأريخٍ.
6. عبوديّت، عبد الرسول، النظام الفلسفيّ لمدرسة الحكمة المتعالية، تعريب علي الموسوي، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، 2010 م.
7. كانط، عمانويل، تمهيدات: مقدمه ای برای هر مابعدالطبیعة آینده که به عنوان یک علم عرضه شـــود [التمهيدات: مقدّمةٌ لكلّ ما وراء الطبيعة في المستقبل يُعرض على أنّه علمٌ]، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1370 هـ ش.
8. كانط، عمانويل، دین طبیعی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، فصلنامه ی ارغنون، ش5 و 6، بهار و تابستان 1374 هـ ش.
9. مصباح يزدي، آموزش فلسفه، تهران، ســـازمان تبلیغات اسلامی، چاپ و نشر بین الملل، 1378 هـ ش.
10. مطهری، مرتضی، مجموعه ی آثار اســـتاد شـــهید مطهری، تهـــران، صدرا، ط 8، 1377 هـ ش.
11. هارتناك، یوســـتوس، نظریه ی معرفت در فلسفه ی کانت، ترجمه ی غلامعلی حداد عادل، طهران، فکر روز، 1378 هـ ش.

المصادر الأجنبية

1. Copleston, Frederick C, A history of philosophy, New York: Doubleday, 1985.
2. Durant, Will, The story of philosophy: the lives and opinions of the great philosophers of the Western world, New York: Simon and Schuster, 1961.
3. Eliade, Mircea, The encyclopedia of religion, Edited by Mircea Eliade...[et al.]; editors, Charles J. Adams... [et al.]; associate editor, Lawrence E. Sullivan; William K. Mahony, assistant editor, New York: Macmillan Publishing Company, 1993.
4. Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, translated by Werner S. Pluhar; introduction by Patricia Kitcher, Unified edition (with all variants from the 1781 and 1787 editions), Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996.
5. Kant, Immanuel, Religion within the Limits of Reason Alone, (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft), contributor: Hudson, Hoyt H // Greene, Theodore M // Silber, John R, New York: HARPER TORCHBOOKS, 1960.
6. Korner, S, Kant, New York: Penguin Books, 1955.

دليل النظم بين البداهة وإشكالات الملحدين

د. عادل لغريب

الخلاصة

يحظى برهــان النظم باهتمامٍ كبيرٍ من قبل الفلاســفة وعلماء اللاهوت ـ خصوصًــا الغربيّين ـ منذ زمنٍ قديمٍ وإلى اليــوم؛ إذ لم تزل الإجابة عن المعضــلات الّتي تُثار حوله محلّ اهتمام من قبــل العلماء والباحثين في مجال فلســفة الدين والكلام الجديد، كالاســتفهام حول ماهيّــة مفهوم النظم، وأقسامه، وكيف يدلّ النظم على وجود الله تبارك وتعالى؟

تحاول هٰذه المقالة ـ بعد عرض بعض الآراء المختلفة حول تحليل مفهوم النظم وذكر أقســامه وبعض التقريرات عن برهانه ومميّزاته ـ دراسة وجهات النظر المختلفة لبعض المفكّرين الغربيّين حول برهان النظم ومناقشتها.

المفردات الدلالية: النظــم، دليل النظم، النظم الغــائيّ، النظم الجماليّ، إثبات وجود الله.

المقدّمة

إنّ دليل النظم هــو أحد البراهين المتقنة والمهمّـــة في إثبات وجود الله ـ تعـــالى ـ لدى الكثير من الناس، وهو يضرب بجذوره أعماق التاريخ لينافس عمر الإنســـان ويوازيه، فالبشرية ما فتئت مذ شـــاهدت مختلف الظواهر المنظّمة والمتناســـقة تبحث عن سرّ النظم والتجانس الكائن، وتتساءل: هل أنّ الأجزاء نفسها هي الّتي تآلفت فيما بينها وأفرزت هٰذا النظم؟ أو أنّ هناك ناظمًا عالمـًا قام بهندسة هٰذه الأجزاء وتنظيمها بتدبيره؟

وقبل التطرّق إلى مختلف تقارير دليل النظم الّتي سعى الفلاسفة والمفكّرون اللاهوتيّون إلى عرضها، يجدر بنا في مســـتهلّ البحث تقديم صورةٍ مفهوميّةٍ عن النظم نفسه.

تعريف النظم

قبل التعرّض إلى رســـم صورةٍ مفهوميّة عن النظم تجدر الإشـــارة إلى هٰذه المقدّمة:

عندما يدخل شخص إلى قسمٍ دراسيٍّ ويرى أنّ كلّ شيءٍ مُرتّبٌ في مكانه يقول: هٰذا الصفّ منظّمٌ، والآن إذا طلب أحدٌ منه أن يذكر الأشياء الموجودة في هٰذا الصف، بماذا يجيب؟ هل يجيب بأنّ هناك منضدةً وكراسيّ وســـبّورةً وطباشـــير و... ونظمًا؟! لا شكّ أنّ الشخص يدرك بأنّ النظم لا يكون بجانب أشـــياء هٰذا المدرس ولا يســـانخها ،بمعنى أنّ النظم ليس له ما بإزاء خاصٍّ به مثل المنضدة والكراسيّ و...، فالنظم لا يُشـــار إليه بالبنان ولا يُدرك بآلة الحسّ البتّة، بخلاف المنضدة الّتي يُشـــار إليها بالبنان وهي حسّيّةٌ؛ لأنّ لها ماهيّةً ولها ما بإزاءٍ في الخارج، ويُقال إنّ هٰذا الشيء الخارجيّ المحســـوس هو المنضدة، ولٰكنّ لا يوجد شيءٌ خارجيٌّ محسوسٌ يقال إنّه نظمٌ؛ لأنّ النظم لا

ماهيّة له، ولٰكنّ مع ذٰلك توصف الأشـياء الموجودة في هٰذا القسـم الدراسيّ بأنّها منتظمةٌ فيُقال إنّ النظم حيثيّةٌ في مقابل تلك الأشـياء الّتي لها ماهيّةٌ. وعلى هٰذا فإنّنـا نرى النظم موجودٌ في الخارج لأنّنا نصف الأشـياء الموجودة في الخارج بأنّها منتظمةٌ، فمفهوم النظم ننتزعه من الخارج فنقول إنّ منشـأ انتزاعـه الخارج بخلاف المفاهيم الّتي نصف بها الأشـياء الذهنيّة، ويكون منشـأ انتزاعها الذهن، فالنتيجة أنّ النظم أمـرٌ خارجيٌّ ينتزع من الخارج، وليس له ما بإزاء في الخارج وهٰذا ما نسمّيه بالمعقول الثانويّ الفلسفيّ.

وعلى هٰذا الأسـاس يُعدّ النظم من سنخ المعقولات الثانويّة الفلسفيّة الّتي ليس لها ما بإزاءٍ مستقلّ خارج الذهن بيد أنّ لها منشأ انتزاعٍ، وحتّى نتمكن مـن انتزاع مفهوم النظم يتوجّب أن تتوضّع عناصر مجموعةٍ معينةٍ إلى جانب بعضها البعض وترمي بمجموعها بلوغ هـدفٍ معيّنٍ. وبهٰذا يتّضح أنّ النظم هو مفهومٌ ومعقولٌ ثانٍ فلسفيٌّ، يرتكز على ثلاثة عناصر أساسيّةٍ وهي: كونه مشتملًا على عدّة أجزاءٍ، وكونه متناسقًا، وكونه هادفًا. وهٰذه الشروط الثلاثة شروطٌ ضروريّةٌ لتحقيق هٰذا المفهوم وليست كافيةً.

من هنا عُرِّف النظم بأنّه عبارةٌ عن التناسق والترابط الموجود بين عدّة أشياء؛ مـن أجل الوصول إلى هدفٍ معيّنٍ، على أن تكون لكلّ واحدٍ من تلك الأشـياء دخالةٌ في الوصول إلى ذٰلك الهدف المنشود، بحيث لا يمكن حصول ذٰلك الهدف وتحقّقه بافتقاد وتخلّف أحد تلك الأشياء. [الهادي، الله خالق الكون، ص 157]

ينقسم النظم إلى ثلاثة أقسامٍ:

أ. النظم الجماليّ: هـو توضّع مجموعةٍ من العنـاصر والأجزاء إلى جانب بعضهـا البعض بطريقةٍ خاصّـةٍ، بحيث يؤدّي إدراكهـا أو التأمّل فيها إلى الشعور باللذّة، كنظم اللوحة الزيتيّة أو النجوم في الليلة المقمرة.

ب. النظم العلّيّ: ويمكن الحديث عن هٰـذا النظم في حالةٍ ما إذا حدث تقارنٌ زمانيٌّ ومكانيٌّ بين عناصر خاصّةٍ.

ج. النظم الغائيّ: هو التراكيب المنسـجمة الّتي ترمي بلوغ هدفٍ وغايةٍ مهمّةٍ، وأفضل نموذجٍ له الكائنات الحيّة.

يكمن الفرق بين النظـم العلّيّ والنظم الغـائيّ في أنّ الأخير لديه هدفٌ وقيمـةٌ متوخّاةٌ، بينما لا يُلحظ هٰذا الأمر في النظام العلّيّ. وإذا لم يؤخذ هٰذا الفرق بعين الاعتبار فسـتكون كلّ علاقة علّةٍ ومعلـولٍ صورةً عن النظم الغائيّ. فالقول إنّ حركة الريح تُثير الغبار في الهواء مثلًا، وقولنا تركيبة العين ونظامها تؤدّي إلى الرؤيـة، هما على نفس المرتبة من الصحّة، غير أنّ المورد الثاني يُعدّ نموذجًا عـن النظم الغائيّ، في حين أنّ المثال الأوّل ليس كذٰلك، فللرؤية عندنا أهمّيّةٌ خاصّةٌ لا نجدهـا عند حركة الغبار في الهواء. وبعبارةٍ أخرى إذا نظـرتَ إلى العين على أنّها جهازٌ يتركّب من أجـزاءٍ داخليّةٍ فهي علّيّـةٌ، أمّا إذا نظرتَ إليها بلحاظ الإبصـار الّذي هو أمرٌ زائدٌ على الجهاز، وليس من أجزائها فهي غائيةٌ. [مجموعةٌ من المؤلّفين، دراساتٌ في الكلام الجديد، ص 2]

إنّ نسيج العلاقات بين مختلف الأشياء لازمٌ وشرطٌ لظهور مفهوم النظم، وعلى هٰذا الأساس يمكن تقسيم النَظم إلى ثلاثة أقسامٍ:

1 ـ النظم الاعتبـاريّ: يخضع هٰذا النوع من النظـم إلى اعتبار الجاعل والمعتبر، وتختلف حالاته في كثـيرٍ من الأحيان، كنظم الكتب في المكتبة، حيث تُصنّف وتُبوّب وفق أنماطٍ معيّنةٍ، وللمنظّم الحرّيّة المطلقة في التغيير.

2 ـ النظم الصناعيّ: يُصـاغ هٰذا النظم وفق قواعد علميّةٍ لبلوغ هدفٍ معيّنٍ، كالنظم المهيمن على الساعة والحاسوب والطائرة.

3 ـ النظـــم الطبيــعيّ والتكويــنيّ: كالنظـــم الكائن في بدن الإنســـان، والحيوانات والنباتات والكائنات الحيّة. وهٰــذا النظم نتيجة ارتباطٍ وترتيبٍ طبيعيٍّ وتكوينيٍّ مهيمنٍ على ظاهرةٍ طبيعيّةٍ معيّنةٍ، وليس ناشئًا عن تصنيفٍ اعتباريٍّ أو تنظيمٍ صناعيٍّ وأجزائيٍّ. [جوادي، تبيين براهين إثبات الله، ص 228]

وبملاحظة أنواع النظم وأقســامه يمكن القول إنّ جميعها يمثّل نموذجًا يصدُق على كلٍّ منها عنوان النظم. أي أنّ النظم هو أمرٌ مشكّكٌ وذو مراتب، ولديه مصاديق متعــدّدةٌ بعضها كثيرة التعقيد، فيمـــا يتميّز البعض الآخر بالبســـاطة. ثمّ إننا لو دقّقنا فيها بوصفها وحدةً واحدةً، فسيظهر لنا أنّ هناك عنصرين لا يمكن الاستغناء عنهما في أيّ قسمٍ من الأقسام وهما:

أ. التخطيط والهندسة الدقيقة.

ب. الهدفيّة.

ولو أنّ أيّ قســمٍ أو مجموعةٍ خلت من أحد هٰذين العنصرين، فلا يمكن أن تكون مجموعةً منظّمةً.

يُقســم النظم أحيانًا باعتبار ارتباط الأشياء المختلفة بصورةٍ أخرى، على النحو التالي:

أ. النظم الطبعيّ: أيّ النظم القائم على طبائع الأشــياء الّتي يكون تأليف أجزائها في مجموعةٍ منتظمةٍ راجعًا إلى خصائصها الطبعيّة، ففي النظم الطبعيّ لا يكون الانتظام راجعًا إلى أمرٍ خارجٍ واكتسابيٍّ.

ب. النظم القسريّ: وهو أن يكون تأليــف الأجزاء في هٰذا النظم نتيجة إرادةٍ وتدبــيرٍ بشريٍّ، وليس راجعًا إلى الخاصّيّة الطبعيّة لها. فالقوّة الخارجيّة

هي الّتي عملت على وضع الأجزاء مرتّبةً ومتناسقةً فيما بينها، وفي هٰذه الحالة يكون الانتظام صفةً ثانويّةً وزائدةً.

صحيحٌ أنّ كلا النظمين نتج عن تدبيرٍ، إلّا أنّ التدبير على صنفين: التدبير الّذي يتوافق ويتواءم مع الخلقة المودعة في طبائع الأشياء، والتدبير الّذي يكون بعد الخلقة وبواسطة مدبّرٍ يقوم بتأليف الموجودات.

في هٰذا التقسيم للنظم، يكون النظم الطبعيّ متناسبًا مع برهان النظم، فلو أمكن إثبات أنّ العالم له نظمٌ طبعيٌّ لتمّ إثبات الناظم، بل يتمّ إثبات الخالق أيضًا. [مطهّري، علل النزوع إلى المادّيّة، ج 7، ص 191]

وعلى أيّ حالٍ، يمكن عرض دليل النظم - أو كما يحلو للبعض تسميته دليل التصميم - في صورةٍ مبسّطةٍ على النحو التالي:

المقدّمة الأولى: أنّ عالَم الطبيعة ظاهرةٌ منظّمة، أو هناك ظواهر منظّمةٌ في عالم الطبيعة.

المقدّمة الثانية: كلّ نظمٍ بالبداهة العقليّة هو لناظمٍ حيٍّ وحكيمٍ وعالمٍ، صمّم أجزاء هٰذه الظاهرة المنظّمة بشكلٍ متناسقٍ ومتجانسٍ بغرض بلوغ هدفٍ معيّنٍ حسب علمه وحكمته؛ وعليه فإنّ عالَم الطبيعة قد نتج عن تصميمٍ وتدبيرٍ لناظمٍ عالمٍ حيٍّ. [راجع: الگلبايگاني ، محاضرات في الإلٰهيّات، ص 22]

وبعد أن تعرّفنا على مفهوم النظم وأنواعه، نرى من الضرورة التطرّق إلى بيان خصائص دليل النظم وحيثيّاته.

خصائص دليل النظم

1. إحدى مقدّمات دليل النظم قريبةٌ إلى الحسّ والمقدّمة الأخرى عقليّةٌ، فالقريبة إلى الحسّ بهٰذا المعنى، وهو أنّ الإنسان يشاهد الظواهر - الّتي تُعدّ

منشـــأ انتزاع النظم ـ بواسطة حواسّه. أمّا العقليّة فهي بمعنى أنّ الإنسان على أســاس قاعدة الســنخيّة بين العلّة والمعلول يُدرك أنّ الظاهرة المنظّمة لديها هدفٌ ـ بمعونة الحسّ يكتشف العقل ترتّب الأجزاء لأجل الوصول إلى هدفٍ معيّنٍ، فينتزع وجود النظم بين تلك الأجزاء، ثمّ تكمل بمقدّمةٍ عقليّةٍ بحتةٍ هي صدور النظام عن ناظمٍ لديه شعورٌ وحكيمٌ بحسب ضرورة وجود سنخيّة العلّة والمعلول ـ ويتوجّب أن تصدر عن ناظمٍ حكيمٍ وعالمٍ.

2. دليل النظم ليس بحاجةٍ إلى إثبات وجود نظمٍ بين كلّ أجزاء العالم، بل إنّ بعض الموجودات إذا أدركت النظم في ذاتها على الأقل أو فيما حولها، فهٰذا كافٍ للوصول إلى النتيجة المتوخّاة.

3. دليل النظم عبـــارةٌ عن دليلٍ حيويٍّ، فكلّمـــا تحرّكت عجلة التقدّم العلـــميّ والتطـــوّر التكنولوجيّ بوتيرةٍ أكبر كلّما انكشـــفت أسرار تناســـق الكائنات، وأبهرت البشريّة أمام هٰذه التركيبات المنظّمة والمعقّدة.

4. اهتمّت الأديان الإلٰهيّة وخاصّةً القرآن الكريم والروايات بهٰذا الدليل، ومن بين الآيـــات الواردة في هٰذا الصدد قوله تعالى في الآية الثانية من ســـورة الفرقان: ﴿خَلَـــقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي السَّـــمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ * وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ* وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ * تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة الجاثية 3 ـ 6].

يقول أمير المؤمنين عليه السلام في إحدى خطبه: «أَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى صَغِيرِ مَا خَلَقَ، كَيْفَ أَحْكَمَ خَلْقَهُ، وَأَتْقَنَ تَرْكِيبَهُ، وَفَلَقَ لَهُ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ، وَسَوَّى له الْعَظْمَ

وَالْبَشَرَ! انْظُرُوا إِلَى النَّمْلَةِ فِي صِغَرِ جُثَّتِهَا وَلَطَافَةِ هَيْئَتِهَا... وَلَوْ فَكَّرْتَ فِي مَجَارِي أَكْلِهَا فِي عُلْوِهَا وَسُفْلِهَا وَمَا فِي الْجَوْفِ مِنَ شَرَاسِيفِ بَطْنِهَا وَمَا فِي الرَّأْسِ مِنْ عَيْنِهَا وَأُذُنِهَا ـ لَقَضَيْتَ مِنْ خَلْقِهَا عَجَبًا... فَانْظُرْ إِلَى الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالنَّبَاتِ وَالشَّجَرِ وَالْمَاءِ وَالْحَجَرِ وَاخْتِلاَفِ هٰذَا اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَتَفَجُّرِ هٰذِهِ الْبِحَارِ، وَكَثْرَةِ هٰذِهِ الْجِبَالِ، وَطُولِ هٰذِهِ الْقِلاَلِ وَتَفَرُّقِ هٰذِهِ اللُّغَاتِ، وَالْأَلسُنِ الْمُخْتَلِفَاتِ» [نهج البلاغة، الخطبة 227].

من خلال الآيات والروايات المذكورة يتجلّى بوضوحٍ تامٍّ أنّ البشريّة إن استخدمت قوّتها الذهنيّة، وشاهدت من خلالها مختلف الظواهر والكائنات المنتظمة، فستدرك بلا ريبٍ يد القدرة خلف هٰذه الموجودات، فتراه ناظمًا حكيمًا مدبّرًا، فتطلق عليه اسم الله.

ولا شكّ أنّ رؤى المفكّرين المسلمين تختلف حول براهين إثبات وجود الله تعالى بصفةٍ عامّةٍ، وحول دليل النظم بصفةٍ خاصّةٍ.

آراء المفكّرين حول دليل النظم

بعد هٰذه المقدّمات يأتي الدور لعرض مختلف التفاسير الّتي قدّمها الفلاسفة الغربيّون لدليل النظم؛ مع أنّ الفلاسفة المسلمين لم يولوه اهتمامًا كبيرًا.

نعم، استخدم الفلاسفة المسلمون دليل النظم في إثبات العلم والوحدانيّة والأوصاف الإلٰهيّة الأخرى، وليس في إثبات وجود الله. فالخواجة نصير الدين الطوسيّ سعى من خلال هٰذا الدليل إلى إثبات علم الله تعالى، إذ يقول: «والإحكام والتجرّد واستناد كلّ شيءٍ إليه دلائل العلم» [نصير الدين الطوسيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 19]. إنّ رؤية الفلاسفة المسلمين هٰذه إنّما ترجع إلى المحدوديّة الّتي رأوها في هٰذا الدليل، فأقصى ما يثبته دليل النظم حسبهم هو

أنّ هناك ناظمًا للعالــم، وليس أنّ له خالقًا وموجدًا للأجزاء المنتظمة (الله). وثمّة فرقٌ بين الناظم لأجزاء العالم والموجد له. فالناظم هو بحد نفســه بحاجةٍ إلى موجدٍ يوجده لا إلى ناظمٍ آخر. وبهٰذا لا يتكفّل دليل النظم بنفســه إثبات الله، بل لا بدّ من ضمّ براهين أخرى إليه منعًا للدور والتسلسل.

لٰكنّ الفلاســفة الغربيّــين اعتبروا هٰــذا الدليل واحدًا مــن البراهين الكلاســيكيّة الثلاثة في إثبات وجود الله، والدليــلان الآخران هما: دليل معرفة العالم ودليل معرفة الوجود.

لدليل النظم تفاسير مختلفةٌ في الغرب، كما أُطلقت عليه أسماءٌ عديدةٌ، ولمّا كان بعض الفلاسفة يعتقدون أنّ هٰذه الأسماء المتعدّدة هي تعابير مختلفةٌ لدليلٍ واحدٍ، يرى البعض الآخــر أنّها مختلفةٌ فيما بينها، حتّى وإن كان هٰذا التفاوت قليلًا.

تقريرات دليل النظم

تتمثّل أسماء براهين النظم في:

1. دليل الهدفيّة أو الهادف.
2. دليل النظم أو التصميم والتدبير.
3. دليل الغاية.
4. الدليل الطبيعيّ الكلاميّ.

نستعرض أوّلًا هٰذه البراهين، ثمّ نذكر مختلف الإشكالات الواردة عليها، وفي نهاية المطاف نحاول تحليلها ونقدها:

دليل الهدفيّة

ذكر الفيلسوف واللاهوتي المسيحيّ الكبير توما الأكوينيّ (1225 ـ 1274)(*) في كتاب (الخلاصة اللاهوتيّة) خمسة طرقٍ لإثبات وجود الله، مستقاةٍ من الفلسفة الأرسطيّة والثقافات الأفلاطونيّة المحدّثة، والمسيحيّة، والإسلاميّة، وهي: برهان الحركة أو التغيير [The Argument From Change] ، وبرهان العلّيّة [The Argument From Causition] ، وبرهان الإمكان [The Argument From Contingency] ، وبرهان درجات الكمال [The Argument From Degrees of Excellence] ، والخامس منها أطلق عليه اسم (الطريق الهادف) [The Argument From Harmony] أو (برهان النظم) وشرحه كالتالي:

«المنهج الخامس من جهة تدبير الأشياء، فإنّنا نرى أنّ بعض الموجودات الخالية من المعرفة ـ وهي الأجرام الطبيعيّة ـ تفعل لغايةٍ، وهٰذا ظاهرٌ من أنّها تفعل دائمًا أو في الأكثر على نهجٍ واحدٍ إلى أن تدرك النهاية في ذٰلك، وبهٰذا يتّضح أنّها لا تدرك الغاية اتّفاقًا بل قصدًا. على أنّ ما يخلو من المعرفة

(*) إنّ الإحكام هو كون المصنوع بحيث يترتّب عليه ما أراده الصانع أن يترتّب عليه من دون زيادةٍ ونقيصةٍ، وكان على الحدّ الّذي ينبغي أن يكون عليه، وإذا تأمّلنا في كلّ مصنوعٍ في العالم وجدناه كذٰلك. فالله ـ تعالى ـ فعل الأفعال المحكمة، وكلّ من كان كذٰلك فهو عالمٌ. كما أنّه ـ تعالى ـ مجرّدٌ، وكل مجرّدٍ عالمٌ بذاته وبغيره. والأشياء باعتبارها ممكنةً لا بدّ أن تستند إلى الواجب، وكلّ مستندٍ إليه لا بدّ أن يكون عالمًا به؛ لأنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، والله ـ تعالى ـ عالمٌ بذاته فهو عالمٌ بغيره.

ـ توما الأكوينيّ (1225) (Tommaso d'Aquino ـ 1274) قسّيسٌ وقدّيسٌ كاثوليكيٌّ إيطاليٌّ من الرهبانيّة الدومينيكانيّة، وهو فيلسوفٌ ولاهوتيٌّ مؤثّرٌ ضمن تقليد الفلسفة المدرسيّة. أحد معلّمي الكنيسة الثلاثة والثلاثين، ويُعرف بالعالِم الملائكيّ والعالِم المحيط. عادةً ما يُشار إليه باسم توما، والأكوينيّ نسبته إلى محلّ إقامته في أكوين. كان أحد الشخصيّات المؤثّرة في مذهب اللاهوت الطبيعيّ، وهو أبو المدرسة التوماويّة في الفلسفة واللاهوت. تأثيره واسعٌ على الفلسفة الغربيّة، وكثيرٌ من أفكار الفلسفة الغربيّة الحديثة إمّا ثورةٌ ضدّ أفكاره أو اتّفاقٌ معها، خصوصًا في مسائل الأخلاق والقانون الطبيعيّ ونظريّة السياسة.

ليس يتّجه إلى غايةٍ ما لم يُسدَّد إليها من موجودٍ عارفٍ وعاقلٍ كما يُسدَّد السهم من الرامي. فإذن يوجد موجودٌ عاقلٌ يسدِّد جميع الأشياء الطبيعيّة إلى الغاية وهٰذا الّذي نسميه الله» [توما الأكوينيّ، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 34؛ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربّيّة في العصر الوسيط، ص 158 (بتصرف)].

يشير الأكويني في قوله إلى: أنّ الموجودات الطبيعيّة تفعل دائمًا أو في أكثر الأحيان على نهجٍ واحدٍ، إلّا أنّ الاستثناءات الّتي تحدث صدفةً لا تلحق ضررًا في النظم. [إتيان جيلسون، أسس الفلسفة المسيحيّة، ص 127]

تتميّز فرضيّات هٰذه المسألة ومعطياتها بالبساطة، فنحن في عالمٍ مليءٍ بالحوادث والفعاليّات الدالّة على النظم، بحيث لا يمكن أن تكون وليدة الصدفة. ومن جهةٍ أخرى نرى أنّ الكثير من الحوادث والفعاليّات تنشأ من موجوداتٍ تفتقد العلم والوعي. ولا يمكن أن تكون علّة هٰذا النظم وغائيّته الموجودة في العالم كامنةً داخل موجوداتٍ نفسها. إذن لا مناص من أن يكون خارج دائرة هٰذه الموجودات موجودٌ آخر يمتلك العلم، ويهدي به بقيّة الكائنات الّتي تفتقد الوعي نحو غايتها، نظير السهم الّذي يهتدي إلى الهدف بفضل الرامي. [إتيان جيلسون، أسس الفلسفة المسيحيّة، ص 128]

دليل النظم والتدبير أو التصميم

يرى ديفيد بايلين (Pailin David) (1936-) (*) أنّ دليل النظم غير دليل الغاية؛ ولذا ذكر لهما عنوانين مختلفين، وسنتطرّق إلى كليهما ونشرع بدليل النظم:

يهدينا التأمّل في حوادث عالَم الطبيعة وموجوداتها إلى أنّها آياتٌ وعلاماتٌ

(*) ديفيد بايلن (David Arthur Pailin) فيلسوفٌ ولاهوتيٌّ يحاضر الآن في فلسفة الدين في جامعة مانشستر.

واقعــةٌ تحت هيمنة نظمٍ دقيقٍ، وهٰذا النظم لا يمكن أن يحصل بذاته. وعليه تكشــف هٰذه الحيثيّة الّتي يتميّز بها الكون على وجــود عالِمٍ متعالٍ هو علّة إيجاد أجزاء هٰذا العالم، حيث يُعرف هٰذا الموجود المتعالي باسم الله، والّذين يدعمون هٰذا الدليل يستدلّون عليه بمختلف الاكتشافات العلميّة الحديثة، ويرون أنّها مصداقٌ بارزٌ للنظم.

لقد وقــع دليل النظم موضع قبــول الجميع في الحقبــة الأولى من العلم الجديد، فالانبهار الّذي أحدثته الاكتشافات العلميّة الجديدة أخذت ألباب الناس، فاعتبروا أنّها دلائل وآياتٌ جليّةٌ عن الحكمة والقدرة الإلٰهيّة. [مجموعةٌ من المؤلّفين، دراساتٌ في الكلام الجديد، ص 9]

فبعضهم - كجون ري - رأى دليل حكمة الخالق في هيكل نقّار الخشــب وقدميه ومنقاره، فهي منسجمةٌ مع صعوده الشجرة وحطّه على جذوعها.

يعتقد ويليام درهام (Durham William) (1873-1912) أنّ مدار السيّارات والكواكب والنجوم المتعاقبة يُثبت أنّ المنظومة الشمســيّة قائمةٌ على أســاس هندســةٍ وتدبيرٍ، وليست وليدة ضرورة الطبيعة أو الصدفة. كما اعتبر خلقة المعدة وعملها آيةً عجيبةً ومرآةً ليد الخالق المبدع. [المصدر السابق]

وبحث ويليام بيلي(*) (1805 - 1743) (William Paley) أشــياء من قبيل آليّة عمل العين، والعضلات والغدد الصفراويّة، وجمال الأشــياء الطبيعيّة، وتركيــب النور، وتنوّع الحيوانات، واســتنتج بأنّها دليلٌ متينٌ على النظم لا يمكن غضّ الطرف عنه.

(*) ويليام بيلي كان تبريريًّا مسيحيًّا إنجليزيًّا، فيلسوفًا يؤمن بمذهب النفعيّة. وهو معروفٌ لتقديمه حجّة وجود خالقٍ للكون عبر مفهوم العلّة الغائيّة؛ وذٰلك في عمله العلّة الغائيّة الطبيعيّة، الّتي استعملت في المثال المشهور لحجّة النظام في الوجود، أو حجّة صانع الساعة الّتي طوّرها بعد ذٰلك دعاة التصميم الذكيّ إلى مفهوم التعقيد غير القابل للاختزال.

فقد أكّـد على تركيبة العين بصورةٍ خاصّةٍ؛ إذ تحـدث فيها مجموعةٌ من الفعاليّات المعقّدة بين مختلف الأجزاء حتّى تتمّ الرؤية، واسـتدلّ بأنّ تبيين ذٰلك لا يتحقّق إلّا في حالة فرض ناظمٍ ومدبّرٍ خلف الطبيعة نسّق بين الأجزاء لأجل هدف الرؤية. وهٰذا الادّعاء بأنّ التناسـق يمكن أن يقع فقط في حالة احتمال وجود ناظمٍ، هو صميم وروح دليل النظم.

يقارن بيلي العين بالسـاعة ويسـتدلّ بأنّه لو كان هناك شخصٌ يعيش في جزيرةٍ لوحده، وإذا بساعة يدٍ تسـقط أمامه، فإنّه سيذعن بفرضيّة أنّ هٰذه السـاعة مصنوعةٌ من قبل عالمٍ ذكيٍّ. والشيء نفسه يُقال عن العالَم الطبيعيّ، فمثلما أنّ أجزاء الساعة متناسقةٌ فيما بينها لتحديد الوقت، ونحن نفهم من ذٰلك أنّ هٰذا التناسـق إنّما هو وليد صانعٍ ومخترعٍ، كذٰلك العالم الطبيعيّ، غير أنّنا في الأخير لا نشـاهد أيّ ناظمٍ أو مهندسٍ؛ ولهٰذا افترضنا أن يكون هنـاك ناظمٌ ومهندسٌ متخفٍّ وراء هٰذا العالم. [مجموعةٌ من المؤلّفين، دراسـاتٌ في الكلام الجديـد، ص 10]. وهٰكذا يقول إنّه لا بدّ للنظـم من ناظمٍ، وهٰذا الناظم يتوجّب أن يكون شخصًا، وذٰلك الشخص هو الله.

وينبّه بيلي إلى أنّه لا يجب علينا فهم كيفيّة عمل كلّ جزءٍ من الأجزاء على حدتـه، أو إدراك كيفيّة عمل الهيكل ككلٍّ حتّى نرى أنّه وليد النظم، فقدرة الموجود على صنع نفسـه مجدّدًا هو علامةٌ على نظمٍ خلّاقٍ ودقيقٍ، حتّى وإن برزت بعض موارد النقص أو اللانظـم في البناء، فإنّ ذٰلك أيضًا لا يدلّ على أنّها من دون ناظمٍ. [المصدر السابق]

دليل الغاية

يقرّر ديفيد بايلين هٰذا الدليل بهٰذه الصورة:

يذكر الكثير دليل الغاية على أنّه شـكلٌ من أشكال دليل النظم، لٰكن من

الأفضل أن نجعله دليلًا مســـتقلًّا بذاته، فدليل النظم يرتكز على العلامات الظاهريّة الّتي تبدو من خلال الموجودات الطبيعيّة، بينما لا يهتمّ دليل الغاية بالنظر والتأمّل في البناء وواقعيّته، بل يروم الهدف والغاية بالأساس.

يقوم دليل الغاية على ركيزتين:

الأولى: النظم والنسيج العامّ للكون يرمي تحقيق هدفٍ وغايةٍ مناسبةٍ.

الثانية: من الصعب جدًّا الاعتقاد بأنّ هٰذا العالم بهٰذا البناء العجيب هو وليد قوًى عمياء وأحداثٍ عشوائيّةٍ.

فالميزة الأساسيّة للعالم تشير بدقّةٍ إلى أنّه وليد إرادةٍ عالمةٍ تسوقه نحو هدفٍ وغايةٍ قيّمةٍ، وهٰذا الأمر يقبله العقل الســـليم. [مجموعةٌ من المؤلّفين، دراســـاتٌ في الكلام الجديد، ص 12]

قدم فردريـــك تِنِنـــت (Frederick Robert Tennant)(*) (1866ـ 1957) عرضًا قويًّا لدليل الغاية في كتابه (الفلسفة الإلٰهيّة).

فقد أذعـــن فيه بأنّ الموارد الجزئيّة الّتي تُســـتخدم دليلًا في برهان النظم يمكن أن توضّح بإرجاع كلّ واحدةٍ منهـــا إلى العلل القريبة الحالّة في النظم الطبيـــعيّ. إنّ قوّة دليل الغاية تكمن أكثر في ذٰلـــك الّذي جعله تِنِنت تعاون العلل الّتي لا تُعدّ والّتي تعمل بشـــكلٍ مترابطٍ ومتضادٍّ، حيث تنتج وتحفظ النظم العامّ للطبيعة. وقد ذكر تننت خمسة عوامل تنتهي في الأخير إلى نتيجةٍ مهمّةٍ مفادهـــا: الميل إلى التوحيد الإلٰهيّ، هو أكـــثر الفرضيّات الّتي يمكن تبنّيها لفهم العالم باعتباره إفراز عقلٍ وتصميمٍ وهدفٍ إلٰهيٍّ، وهي:

1. التكيّف الدقيق بين الفكر (الذهن) والأشياء (العالم الخارجيّ)، بحيث إنّ الطبيعة هي عبارةٌ عن بناءٍ معقولٍ قابلٍ للفهم.

(*) فيلسوف دينٍ ولاهوتيٌّ بريطانيٌّ من كتبه: (اللاهوت الفلسفيّ).

2. السعي نحو التطوّر والتكامل والرقيّ لمختلف الحوادث وهدايتها جميعًا.

3. الاستعداد الظاهريّ للعالم غير الآليّ، فهو مرآةٌ ومظهرٌ لبروز الحياة وبقائها، ومن البعيد جدًّا أن يكون قد نتج عن الصدفة والاتّفاق.

4. عامل البعد الجماليّ: يتميّز العالم في نظر تننت بمظاهر جماليّةٍ عاليةٍ، ويحمل الكثير من القيم، وليس معنى هٰذا الكلام أنّه يفرز أشياء ذات قيمةٍ «كالتراب الّذي يمكن أن يتحوّل إلى العقيق والحجر الكريم» فحسب، بل إنّه يمثّل بنفسه مظهرًا جماليًّا راقيًا. وهٰذا العالم الجميل لا ينبع إلّا من خلال الترابط مع موجوداتٍ تحمل هٰذا الحسّ الجماليّ، ففي حين يمكن الإشارة إلى أنّ بناء العالم قائمٌ على قوّةٍ عاقلةٍ هائلةٍ يكفي النظر إلى القيم الذاتيّة للعالم فقط؛ كي تسوقنا نحو معنى العالم.

5. بما أنّ الطبيعة توجِد موجوداتٍ أخلاقيّةً، فهي مؤثّرةٌ في الحياة الأخلاقيّة كذٰلك... وبوسيلة الفواعل الأخلاقيّة الّتي تسير نحو المثل فهي قابلة للتغيّر. وبعبارةٍ أخرى: يساعد هٰذا العالم الحياة الأخلاقيّة الإنسانيّة، أو يمكن اعتبار كلّ عمليّةٍ طبيعيّةٍ بصورةٍ عقلانيّةٍ على أنّها آلةٌ لتغيّر الموجودات الأخلاقيّة والعاقلة وتطوّرها.

ويستنتج في الأخير أنّ هٰذه العوامل الخمسة إذا أخذناها وحدةً واحدةً، سنخلص لا محالة إلى أنّ هٰذا العالَم وليد النظم الإلٰهيّ، وبما أنّ هٰذا النظم ممزوجٌ بالغرض الإلٰهيّ فسيكون ذا قيمةٍ مُرضيّةٍ. أي أنّ هٰذه العوامل الخمسة تشير إلى التكاتف والتلاحم والتناغم في العالم، بحيث يقودنا هٰذا التكاتف إلى أنّ هناك مدبّرًا وناظمًا وقادرًا يختفي وراء هٰذا العالم.

من هنا يظهر الفرق بين دليل النظم ودليل الغاية، إذ إنّ الأخير لا يركّز على أنواع الأحداث الفرديّة، بل ينظر إلى العالم على أنّه وحدةٌ كلّيّةٌ واحدةٌ. [المصدر السابق، ص 13]

يطرح بــول إدواردز (1923 - 2004)(*) (Paul Edwards) دليل الغاية تحت عنوان "الدليل الناظر إلى العالم بنظرةٍ كلّيّةٍ" فيقول: «بدلًا من دراســة الموارد الجزئيّة للنظم الكائــن في العالم، يمكننا التعاطي معه على أنّه وحدةٌ واحدةٌ، فيسهل طرح الادّعاءات المخالفة. وهناك طرقٌ مختلفةٌ للقيام بهٰذا العمل، إذ يمكننا النظر إلى كلّ العالم على أنّه وســيلةٌ لأجل هدفٍ متعالٍ، وفي مقدورنا أيضًا ملاحظة العالم كنســيجٍ من البناءات المتراصّة بنمطٍ واحدٍ وبشــكلٍ متماسكٍ، ممّا يؤدّي إلى الحفاظ على نظمها.

تقودنا رؤية العالم على أنّه وسيلةٌ لهدفٍ سامٍ إلى أتقن البراهين، فمصنوعاتٌ من قبيل الساعة والبيت والسفينة أُنتجت لأجل تحقيق أغراضٍ خارجةٍ عن نظامها الداخــليّ، كما أنّ لكلٍّ منها هدفًا خاصًّا ترومه، أمّا إذا أخذنا العالم بنظرةٍ كلّيّةٍ كوحدةٍ واحدةٍ يروم هدفًا عامًّا يناسبه، فسنجد أنّ هٰذا التشبيه هو دليلٌ متينٌ ومتقنٌ، ولو حمل هٰذا الهدف أسمى وأرقى القيم، فسيكون لدينا مبدأٌ ننسب من خلاله الخير المطلق إلى ناظم العالم» [كانط، نقد العقل المحض، ص 685].

ولٰكن كيف يمكننا ردّ الأطروحات العلميّة المخالفة والمنافســة؟ يجيب بول إدواردز قائلًا:

«إذا فرضنــا بناء العالم على أنّه وحدةٌ واحدةٌ، فلا يمكن للعلوم التجريبيّة أن تُبدي رأيًا في هٰذا المورد؛ ذٰلــك لأنّ مجال العلوم التجريبيّة محدودٌ بأجزاءٍ من النظم الداخليّ للعالم المادّيّ.

يعجز العلم التجريبيّ عن الإجابة عن الســؤال: لماذا العالم وحدةٌ واحدةٌ؟ ولماذا هو بهٰذا الشكل وليس بشكلٍ آخر؟ لأنّ المجال الوحيد الّذي في استطاعة العلم التجريبيّ الردّ فيه على الأســئلة هو الحقــل الّذي تتأتّى فيه التجربة، أين

(*) بول إدواردز فيلسوفٌ أخلاقيٌّ أمريكيٌّ نمساويٌّ، صاحب مشروع (موسوعة الفلسفة).

يمكن للإنسان أن يلحظ العلاقة الكائنة بين ظاهرتين مختلفتين كدرجة الحرارة والغليان، أمّا أن يلحظ العلاقة بين العالم المادّيّ كوحدةٍ واحدةٍ وبين أمرٍ خارجٍ عنه فهٰذا صعبٌ مستصعبٌ لا يناله البيان العلميّ، وإنّما تتعهّد بذٰلك النظرة التوحيديّة، إذ هي السبيل الوحيد في ذٰلك» [المصدر السابق].

ومجمل القول هو أنّ دليل النظم ينطلق من موارد جزئيّةٍ للنظم، بينما يشرع دليل الغاية من النظام الكلّيّ للعالم ليشقّ كلٌّ منهما طريقه نحو الناظم.

الدليل الطبيعيّ الكلاميّ

يقول الفيلسوف الغربيّ الشهير إيمانويل كانط (Immanuel Kant) (1724 - 1804)(*) : «إذا لم تكن البراهين الوجوديّة ومعرفة العالَم أساسًا كافيًا لتبيين دليل وجود الله، ففي مقدورنا ذٰلك من سبيلٍ واحدٍ، هو نظم أشياء العالم وتركيباتها، ثمّ نبحث: هل يمكننا على أساسه أن نقدّم استدلالًا متينًا؟ وأنّى أُطلق على مثل هٰذا الاستدلال: "الدليل الطبيعيّ ـ الكلاميّ أو معرفة الله"؟ ولو عجز هٰذا الدليل عن ذٰلك، فليس في استطاعة العقل النظريّ إثبات وجود الله».

ويضيف قائلًا: «إذا ذُكر دليل النظم فما على الرؤوس إلّا أن تنحني احترامًا له، فهو أقدم البراهين وأوضحها وهو الدليل المناسب لجميع العقلاء، ويضفي روحانيّةً على مطالعة الطبيعة. فالعالم الحاليّ بما يحتويه من النظم والجمال والهدفيّة ينفتح في وجوهنا، بحيث يبقى المرء أمامه حائرًا عاجزًا لسانه عن وصف الكثير من الأمور العجيبة».

(*) هو فيلسوفٌ ألمانيٌّ من القرن الثامن عشر يُعدّ آخر الفلاسفة المؤثّرين في الثقافة الأوربّيّة الحديثة، وأحد أهمّ الفلاسفة الّذين كتبوا في نظريّة المعرفة الكلاسيكيّة، كما أنّه آخر فلاسفة عصر التنوير. من أهم مؤلّفاته: نقد العقل المحض، ونقد العقل العمليّ، ونقد ملكة الحكم.

أمّا المراحل الأساسيّة لهٰذا الدليل فهي عبارةٌ عن:

1. كلّ نقطةٍ من العالم فيها علامــاتٌ واضحةٌ على النظم، حيث تتضمّن أشياء وأهدافًا وأغراضًا معيّنةً.

2. هٰذه الأشياء المنتظمة (انسجام الأجزاء نحو الغاية) لا يمكن أن تكون بنفســها علّة النظم، وإنّما النظم فيها أمرٌ معطًى وممكنٌ. وبعبارةٍ أخرى: إذا لم تنظّم وترتّب الأشياء بواسطة مبدإٍ عقلائيٍّ أو ناظمٍ قام بذٰلك، فلا يمكن لها أن تحقّق النظم بالتكاتف مع بعضها البعض.

3. إذن هنــاك علّةٌ واحدةٌ (أو أكثر) حكيمــةٌ ومتعاليةٌ هي علّة العالم؛ إذ الطبيعة العميــاء بمفردها عاجزةٌ عن أن تُحدث التطوّر والنموّ، بل يختفي وراءها عالِمٌ ومختارٌ يدير كلّ ذٰلك.

4. قطعًا يمكن استنتاج وحدة هٰذه العلّة عن طريق وحدة العلاقة المتبادلة بين أجزاء العالم، وكأنّها أعضاء بناءٍ مصنوعٍ بين الأشــياء الّتي تقع في مجال رؤيتنا. فهٰذه النتيجة يمكن للجميع ملاحظتها ويعضدها أيّ نوعٍ من مبادئ القياس التمثيليّ. [مجموعةٌ من المؤلّفين، دراساتٌ في الكلام الجديد، ص 14]

يُستنتج من تقريرات دليل النظم أنّ النظم القائم في العالم لا يرجع إلى عالَم المادّة نفسه، بل يعود إلى يد القوّة والقدرة الّتي يطلق عليها الجميع اسم "الله".

لذا يمكن القول أنّ هدف دليل النظم هو نقلنا من ســطح الطبيعة والعالم المادّيّ إلى ما وراءها، إنّه يوصلنا إلى العليم الحكيم، وفي هٰذا المجال يقوم هٰذا الدليل بأداء وظيفته بشكلٍ فعّالٍ، وفي هٰذا الإطار نجد القرآن الكريم يقول:

﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ * فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ﴾ [سورة الغاشية: الآية 17 ـ 21]

فالإنسان إذا ما طالع موارد النظم وتشعّبات الخلقة سيبلغ عالم ما وراء المادّة مباشرةً، ويدرك أنّ العناصر الأساسيّة للطبيعة المادّيّة أعجز من أن توجِد هٰذا النظام وهٰذا النسيج المتقن والرفيع.

هٰذا وقد تعرّض دليل النظم إلى هزّاتٍ عنيفةٍ من قبل بعض الفلاسفة الغربيّين، فاستشكل عليه كلٌّ من الإنجليزيّ ديفيد هيوم (David Hume)(*)، والألمانيّ إيمانويل كانط، وجون هاسبرز، وسنحاول دراسة ذٰلك بالتحليل والنقد.

إشكاليّات دليل النظم

إشكال جون هاسبرز(**) John Hospers (1918 2011)

مفهوم النظم ليس جليًّا وواضحًا لكلّ البشر، فكلّ إنسانٍ ينتزع صورةً معيّنةً عنه تختلف عمّا يستقيه إنسانٌ آخر. فقد يرى أحدهم النظم في ظاهرةٍ معيّنةٍ بينما لا يراه آخر فيها، بل على العكس يشاهدها خلاف ذٰلك. فلوحةٌ فنّيّةٌ معيّنةٌ قد تبدو لمُشاهدٍ معيّنٍ أنّها منظّمةٌ بينما لا تتجلّى لآخر كذٰلك.

[محمد رضائي، الإلٰهيّات الفلسفيّة، ص 305]

ويتّضح الجواب على هٰذا الإشكال من خلال ما عرضناه سابقًا من أنواع النظم الثلاثة (النظم الجماليّ، والعلّيّ، والغائيّ).

أ. النظم الجماليّ: كنظم اللوحة الزيتيّة أو الترغيب في وجود الله عن طريق النجوم في الليلة المقمرة.

ب. النظم العلّيّ: كالتقارن الزمانيّ والمكانيّ بين الأشياء المختلفة.

(*) ديفيد هيوم: فيلسوفٌ إنكليزيٌّ اسكتلنديّ المولد، ولد عام: 1711 للميلاد، وتوفّي عام 1776 للميلاد، وكان يُعدّ من أكبر الفلاسفة المشكّكين.

(**) فيلسوفٌ وسياسيٌّ أمريكيٌّ من مؤلّفاته: (معنى وحقيقة الفنّ) و(مقدّمةٌ للتحليل الفلسفيّ).

ج. النظـم الغائيّ: كالكائنات الحيّة أو الأشـياء الّتي تُركّب فيما بينها من أجل نتيجةٍ أو غايةٍ معيّنةٍ.

فالدقّة في الأقسام المختلفة للنظم تكشف من دون أدنى شكٍّ أنّ هناك موارد منه، تتكاتف فيها الأجزاء فيما بينها بصورةٍ متناغمةٍ ومتجانسةٍ من أجل بلوغ غايةٍ معيّنةٍ، كالكائنات الحيّة مثلًا. فمن دون شكٍّ أنّ هٰذه الموارد تفرق عن الصورة الّتي يراها البعض منظّمةً وجميلةً بينما يراها البعض الآخر مشوّشةً وقبيحةً.

أضف إلى ذٰلك أنّ كافّة اللوحات الفنّيّة ليست جميلةً عند البعض قبيحةً عند البعض الآخر، بل هي على صنفين: صنفٍ يتشاطر فيه الجميع الرأي في كونهـا منظّمةً، وصنفٍ آخر يختلفون فيما بينهم حولها، وقد تكون مصداقًا للاستفهام السـابق، وهنا يُطرح التسـاؤل: أيمكن تعميم الحكم من أحد الأصناف إلى البقيّة؟ إنّ ذٰلك لا يمكن أبدًا.

إشكالات هيوم على دليل النظم:

في كتاب (محاوراتٌ في الدين الطبيعيّ)[*] يورد هيوم العديد من الإشكالات على دليل النظم، أهمّها ما لخّصه الناقد جَي. أل. ماكي[**] (John Leslie Mackie 1917_1981) في كتاب (معجزة الإلٰهيّين) بقـوله: أورد هيوم انتقاداته لدليل النظم مفصّلةً، ونحن نعرض هنا خمس نقاطٍ أساسيّةٍ من هٰذه الإيرادات:

1. من الخطإ تشـبيه الإنجازات الإنسانيّة المنظّمة وتمثيلها مع الموجودات الطبيعيّة؛ لأنّ هٰذا التمثيل ضعيفٌ ونتيجته مبهمةٌ.

(*) مؤلّفٌ على شكل حوارٍ بين شخصين افتراضيّين، أحدهما يُمثّل مُشكّكًا في برهان النظم باسم فيلون، والآخر يمثّل المدافع عن هٰذا البرهان باسم كلثانتس.

(**) فيلسوفٌ أستراليٌّ قدّم إسهاماتٍ كبيرةً في فلسفة الدين وفلسفة اللغة وفلسفة الأخلاق.

2. هناك فرضيّاتٌ أخرى مخالفةٌ لتفسير نظام العالم الطبيعيّ، فقد يكون العالم قد ظهر نتيجة التوالد الحيــوانيّ والنباتيّ، وربما يكون العالم ككلٍّ قد نتج عن شيءٍ شــبيهٍ بالتوالد والتناسل، أو لعلّه نتيجة صدامٍ بين أجزاءٍ من طبيعتها الحركة الدائمة، وقد يكون حصيلة كثرة موجودات ما فوق الطبيعة، أو ثمرة روح العالم، فيكون هٰذا العالم المادّيّ بالنسبة إليه كالبدن والجسد.

3. حــتّى لو رأينا أنّ النظم الإلٰهيّ لا يُفــسّر إلّا من خلال العلم الإلٰهيّ، فيتوجّب الاعتراف بأنّ العلم الإلٰهيّ متشــعّبٌ ومعقّدٌ وتفسيره يحتاج بدوره إلى شــطرٍ من نظام العالم. وإذا قلنا إنّ النظم في العلم الإلٰهيّ ذاتيٌّ ويستغني عن التفسير، فلماذا لا نفرض أنّ النظم ذاتيٌّ في نفس العالم؟

4. مقولة الــشرور: فمن الصعوبة بمكانٍ اســتخلاص الصفات الإلٰهيّة الأخلاقيّة أو الناظم الإلٰهيّ من هٰذا العالم المادّيّ.

5. لا يمكننا بتاتًا الحصول على نتائج أخرى حول العالم الحاليّ، أو تجربتنا المســتقبليّة الّتي تفوق كثيرًا المعطيات والفرضيّــات الّتي نجرّبها. [مجموعةٌ من المؤلّفين، دراساتٌ في الكلام الجديد، ص 17]

ويمكن صياغة هٰذه الإشكالات على النحو التالي:

1. هل التشبيه بين العالم الطبيعيّ والإنجازات البشريّة كافٍ للاعتقاد بأنّه وليد النظرة الإلٰهيّة التوحيديّة؟

2. إذا كان الــردّ بالإيجاب، فهناك فرضيّاتٌ بديلــةٌ تُضعّف من تعضيد وإثبات وجود الله.

3. حتّى لو ســلّمنا بالفرضيّة التوحيديّة في تفسير نظم العالم، فإنّ العلم الإلٰهيّ نفسه يحتاج إلى تفسيرٍ بالمقدار نفسه الّذي يحتاجه نظم العالم.

4. إذا سلّمنا بالشروط الثلاثة السابقة، فكيف نفسّر الصفات الأخلاقيّة الإلٰهيّة مع وجود الشرور المنتشرة عبر العالم، أو على الأقلّ يمتزج الشرّ والخير في هٰذا العالم.

5. حتّى لو قلنا بالشرائط الأربعة السابقة وسلّمنا بالردود الّتي قيلت فيها، فسنواجه معضلةً أخرى، وهي أنّ هٰذه الفرضيّة لا يمكنها تفسير خصوصيّات العالم وحياتنا، مثلًا: التوقّعات حول السير المستقبليّ للطبيعة وتلبية الدعاء وسعادة المتديّنين والحياة بعد الموت.

الردّ على انتقادات هيوم

1. يدّعي هيوم أنّه لا يوجد شبهٌ وتماثلٌ بين الإنجازات البشريّة والآثار الطبيعيّة حتّى نستنتج أنّ كون المصنوعات البشريّة قد تمّ إنجازها على أساس تفكيرٍ مسبقٍ، فالآثار الطبيعيّة قد خُلقت على أساس العلم والفكر.

فنحن عن طريق التجربة أدركنا أنّ الإنجازات البشريّة هي نتيجة التصميم والعلم، لٰكنّنا لم نجرّب ذٰلك على الآثار الطبيعيّة حتّى نعلم كيف جاءت. [محمد رضائي، الإلٰهيّات الفلسفيّة، ص 308]

بالرغم من أنّنا نعتقد أنّ الإنجازات البشريّة في دليل النظم تحتاج إلى مهندسٍ وناظمٍ، وأنّ الكائنات الطبيعيّة هي كذٰلك، بيد أنّ الخلفيّة في هٰذا الشبه ليست صرف التمثيل حتّى يرد إشكال هيوم، بل الدعامة الحقيقيّة في هٰذه الموارد هي السنخيّة بين العلّة والمعلول، يعني أنّ معلولًا معيّنًا يلزم أن ينشأ عن علّةٍ خاصّةٍ وليس عن أيّ علّةٍ كانت، فلا يمكن لشخصٍ أمّيٍّ أو غير متخصّصٍ أن يخطّ كتابًا رياضيًّا معاصرًا. إنّ قاعدة السنخيّة هي قاعدةٌ عقليّةٌ لا يمكن إخضاعها للتجربة، وعلى سبيل المثال في مقدورنا الادّعاء

حسب مبدإ العلّيّة أنّ الموجود الفقير الضعيف لا بدّ أن يستند في تحقّقه إلى موجودٍ آخر، وهٰذه نتيجةٌ عقليّةٌ على أساس مبدإ العلّة والمعلول، فالقاعدة لا تخضع للتجربة، ولا يمكن الخدش في حكمها الكلّيّ، وإن كان إخضاع مصداقها للتجربة مقدورًا.

ونحن عندما نقول إنّ الإنجازات البشريّة هي أحد مصاديق المعلول المنظّم، فبحكم قاعدة السنخيّة؛ لأنّ المعلول المنظّم يتوجّب أن يصدر عن علّةٍ عالمةٍ وحكيمةٍ. ونفس هٰذه القاعدة صادقةٌ وتجري في ما يخصّ الطبيعة وظواهرها. فلأنّ المعلول منظّمٌ يتوجّب طبقًا لقاعدة السنخيّة أن يكون قد صدر عن علّةٍ عالمةٍ وحكيمةٍ، فالإنجازات البشريّة والموجودات الطبيعيّة هي مصاديق لقاعدة السنخيّة، وأمّا التشبيه والتمثيل فليس هو أساس الشبه بينها.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هيوم تجربيّ المشرب؛ ولهٰذا لا يعتقد بالكثير من المبادئ العقليّة الّتي يؤمن بها المفكّرون العقليّون، وهٰذه المسألة تعود إلى المباني والأسس المعرفيّة، ولا بدّ من بحثها في مجالٍ غير هٰذا، ونحن نستنتج أنّ المدافعين عن دليل النظم لم يستخدموا مجرّد التمثيل.

2. يقول هيوم إنّ إنجاز المصنوعات على أساس التصميم الإنسانيّ ليست بالذات أكثر معقوليّةً من إيجاد الموجودات عن طريق التوالد، ويسأل لماذا تقبلون الأوّل وليس الثاني نموذجًا لخلق العالم؟ وحتّى لو قبِلنا بأنّ العالم يحكي النظم، فما هو الدليل على أنّ فرضيّة كون خالق العالم موجودًا عالمًا ومصمّمًا هي أكثر تبريرًا من فرضيّة أنّ العالم هو نتيجة توالدٍ جنسيٍّ بين عالمين آخرين هما بمكانة الأب والأمّ لهٰذا العالم.

يمكن القول في جواب هيوم: لعلّ القول بالخلقة أكثر قناعةً ومتانةً من

الاعتقاد بتوليد النســـل؛ لأنّ توليد النسل هو عبارةٌ عن تكثير الأفراد من نفس النوع. فإذا تساءلنا عن سر امتلاك الأرنب لفروٍ يناسبه، فلعلّنا سمعنا الإجابة في أنّه قد ولد لأرنبٍ آخر يتناســب معه بدنيًا. غير أنّ هٰذا الجواب لا يبــدو مقنعًا؛ لأنّ القول بأنّه ذاتيٌّ وطبيعيٌّ قــد خُلق على تلك الحال، بحيث يوفّر الفرو له ما يناســبه ويرفع عنه حاجيّاته، في مقابل القول بأنّه قد وُجد بهٰذا الشــكل على أساس هندسة تصميم ناظمٍ وحكيمٍ؛ لا يستويان، فالأخير أكثر إقناعًا، وهو الإجابة المناسبة والصائبة.

ويُقال الشيء نفسه عن الفرضيّات الأخرى؛ لأنّ القول بالصدفة والاتّفاق بين العناصر الأوّليّة يخالف الأسس العقليّة.

3. لو يبيّن نظم العالم على أســاس العلم الإلٰهيّ، فالذهن الإلٰهيّ هو أحد مصاديق النظم أيضًا، ويحتاج إلى تفســيرٍ بمقدار ما يحتاجه نظم العالم، ولو ادّعينا أنّ النظم في العلم الإلٰهيّ ذاتيٌّ، فلماذا لا نقول ذٰلك حول نظم العالم؟!

في الردّ على هٰذا الانتقاد يمكن القول:

بالرغم من أنّ هٰذا التفسير تتبعه معضلاتٌ، غير أنّ هٰذه المعضلة ليست كسابقتها، ولو أنّنا نردّ أيّ تفسيرٍ لأنّه يفرز مشكلاتٍ جديدةً فسنضع كافّة العلوم جانبًا. أضف إلى ذٰلك أنّ أصل الإشكال في نفسه محلّ تأمّلٍ، فقد ثبت في محلّه أنّ كلّ صفةٍ أو كمالٍ هي إمّــا ممكنة الوجود وإمّا واجبةٌ. فالموجودات بعبارةٍ أخرى تنقسم إلى قسمين: فإمّا واجبة الوجود ومستقلّةٌ عن أيّ موجودٍ آخر، وإمّا أنّها ممكنة الوجود وتتعلّق في وجودها بموجودٍ آخر. ولكلٍ من هٰذين القســمين خصائص ومميّزاتٌ يتحلّى بها. فلو أخذنا بحثنا الحالي على ســبيل المثال، فإنّ النظم إذا أراد أن يكون ذاتيًا لموجودٍ يتحلّى بخصائص معيّنةٍ بحيث

لا يمكن للعناصر المادّيّة لهٰذا العالم أن تتّصف بها ـ أي أن تكون عالمةً قادرةً حيّةً ـ فيتوجّب علينا لا محالة القول إنّ النظم ليس ذاتيّ هٰذا العالم؛ وعليه فالنظم ذاتيّ موجودٍ آخر لا تعتريه خصوصيّة المادّيّة.

ويمكن الجواب عليه بأنّ نقول حتّى لو كان النظم ذاتيًّا للعالم، فإنّ هٰذا لا يُبطل الدليل؛ لأنّ الذاتيّ هو ما لا يحتاج إلى علّةٍ في ثبوته إلى ذي الذاتيّ لا مطلقًا، فإنّ وجود شيءٍ منظّمٍ يمكن تصوّره على نحوين: أن يكون قد وُجد ثمّ نظّم، أو أن يكون قد وُجد منظّمًا، فثبوت وجود النظام في العالم ومقتضى السنخيّة بين العلّة والمعلول لا يمكن معه أن نقول إنّ العالم وُجد هٰكذا منظّمًا بدون علّةٍ، بل كون النظام ذاتيًّا له يقتضي أن يكون له علّةٌ أوجدته بهٰذا الشكل من النظام.

4. يقول هيوم: في العالم شرٌّ؛ ولذا لا يمكن بواسطة دليل النظم أن ننسب الصفات الأخلاقيّة إلى الناظم الإلٰهيّ.

يقال في الردّ على هٰذا الانتقاد: إنّنا نريد من خلال دليل النظم أن نُثبت العلم والشعور إلى ناظم هٰذا العالم فقط، وأمّا صفاته الأخرى فنبرهن عليها بواسطة طرقٍ واستدلالاتٍ أخرى. ولو ذهبنا إلى أبعد من ذٰلك وقيل إنّ وجود الشرور في العالم يمنعنا عن نسبة العلم المطلق ـ اللا محدود ـ إلى الناظم الإلٰهيّ، لقلنا أوّلًا: إنّ هناك سبلًا عديدةً قد ذُكرت لحلّ مسألة الشرور، كما أنّ ذٰلك لا يُعترف به على أنّه إشكالٌ على براهين إثبات الله. ثمّ إنّنا لسنا بصدد إثبات العلم المطلق لله، بل نُثبت هٰذا المقدار فحسب، وهو أنّ الناظم يحيط بنظمه الّذي أوجده. ومن جهةٍ أخرى كلّ صفةٍ كماليّةٍ ثبتت لله، فهي بنحوٍ بحيث يكون ذٰلك الكمال لها غير متناهٍ مطلقًا ـ وهٰذا يقتضي دليلًا آخر. فإثبات إطلاق العلم لا يكون عن طريق دليل النظم.

وبالرغم من وجود مســـألة الشرّ إلى جانب الموجودات الحيّة والعالم، مع ذٰلك فإنّها لا تزال تحكي عن علمٍ الناظم وشعوره. ولعلّ الاستعانة بالمثال التالي تقرّب إلينا المسألة: لو شاهدنا كتابًا علميًّا دقيقًا يتضمّن عدّة فصولٍ قد خُطّ بعبقريّةٍ بالغةٍ، غير أنّنا لاحظنا بعض العبارات فيه غير مفهومةٍ، فهل يا ترى سنغيّر رأينا في أنّ هٰذا الكتاب قد خطّه مؤلّفٌ بارعٌ؟ هيهات!

فحتّى لو أقررنـــا فرضًا بوجود الشرور في العالـــم إلّا أنّ دليل النظم يبقى محافظًا على وظيفته بشكلٍ جيّدٍ في المجموع.

5. تعـــرّض هيوم في انتقاده الخامس إلى أنّ دليـــل النظم عاجزٌ عن إثبات بعض النتائج الكلاميّة كاســـتشراف مستقبل الطبيعة وسعادة الناس الدنيويّة والأخرويّة، ومســـألة الحياة بعد الموت، ويتوجّب القول في الردّ على ذٰلك: هٰذا الإشـــكال ناتجٌ عن عدم الاطّلاع على مقدار ما يمكن لدليل النظم أن يثبته. فلدليل النظم وظيفةٌ خاصّةٌ يتعهّد بها، وقد أدّاها بشكلٍ مناسبٍ على ما يظهر، وليـــس عليه أن يوغل في إثبات خصوصيّات الحياة بعد الموت، ولماذا لا يثبت هٰذه المسائل؟ يقال إنّه غير فعّالٍ. [محمد رضائي، الإلٰهيّات الفلسفيّة، 311]

تجدر الإشـــارة إلى بعض إشكاليّات هيوم الأخرى غضّ عنها جَي. أل. ماكي الطرف، ونذكرها هنا بشكلٍ مختصرٍ:

ليـــس في مقدورنا إثبات وحدة الله عن طريق دليل النظم؛ لأنّ أقصى ما يمكننـــا بلوغه من خلال هٰذا الدليل هو أنّ كلّ موردٍ من النظم يكون قد نتج عن فعاليّة ناظمٍ ومصمّمٍ عالـــمٍ. ولذا لا يمكن لهٰذا الدليل أن يُثبت أنّ كافة الموارد هي فعل ناظمٍ واحدٍ ليس إلّا.

للردّ على هٰذا الإشكال نقول إنّنا لا نبتغي من دليل النظم أكثر من إثبات قدرة

وعلم الناظم، انطلاقًا من الموجود المنظّم الّذي خلقه. ويمكن إثبات وحدانيّة الناظم من مسالك أخرى، فلو فرضنا أنّنا توصّلنا في إحدى المراتب إلى أنّ هناك ناظمين ومصمّمين كثرًا، ففي المرتبة الّتي تأتي بعدها نثبت هٰذه النقطة وهي أنّ كثرة الناظمين هي بنفسها مصداقٌ عن النظم، وقد نشأت عن ناظم نظمٍ إلٰهيٍّ؛ وعليه لا يمكن اعتبار هٰذا الإشكال نقصًا في دليل النظم، كما أنّنا لا نتوقّع إثبات كافّة خصائص الناظم وحيثيّاته من خلال دليل النظم.

6. عرض هيوم إشكالًا آخر بهٰذه الصورة: لو فرضنا أنّ هٰذا العالم هو نتاجٌ كاملٌ وتامٌّ، فمن غير المعلوم أنّ في مقدورنا نسبة كلّ فضائل ذٰلك النتاج إلى صانعه، وتكون هٰذه النسبة صادقةً بحقٍّ، فلو أخذنا سفينةً كعيّنةٍ ودرسناها، فإنّنا سنقدّر الفكر العبقريّ والعقل الوقّاد لمبدع هٰذه الآليّة المعقّدة والمفيدة والرائعة، بيد أنّنا إذا عرفنا أنّه ميكانيكيٌّ قلّد صناعة غيره، وأنّ إنجازه هٰذا كان نتاج اختباراتٍ واصلاحاتٍ وقياساتٍ وتدقيقاتٍ عميقةٍ أجريت له على مرّ العصور والأزمنة، إلى أن وصل إلى ما هو عليه، فهل سنبقى على الحكم نفسه أم أن شعورنا نحوه سرعان ما يتغيّر؟ لعلّ هٰذا النظام المشاهد اليوم هو من إفراز الكثير من العوالم الّتي خضعت إلى التطوّر والازدهار شيئًا فشيئًا عبر العصور والأزمنة الغابرة إلى أن أنتجت هٰذا العالم. وبالتالي من يجرؤ على تبيين الحقيقة في هٰذه المسائل؟ ومن يمكنه أن يحدس بالفرضيّة الراجحة من بين الكثير من الاحتمالات والاقترحات الموجودة ويكشف لنا عن معيار حدسه هٰذا؟

وللردّ على هٰذا الإشكال يمكن القول إنّ الدور المنوط بدليل النظم هو إثبات قدرة ناظم هٰذا العالم وعلمه، وقد قام بما أُنيط به من دورٍ وأثبت هٰذا المقدار كما يظهر من كلام هيوم. وأمّا من أين العلم والوعي لهٰذا الناظم؟

فهٰذه المســألة يتوجّب فصلها عن دليل النظم وبحثها في محلٍّ آخر. وهل يليق التغيّر والتبدّل بالناظم الإلٰهيّ أو لا؟ هل أنّ الفقر والنقص يسريان إلى ساحته أو لا؟ لا شكّ أنّ هٰذه المســائل خارجةٌ عن محلّ النزاع، ولا بدّ من دراستها في موضعٍ آخر.

لٰكن يمكننا أن نبيّن المســألة بصورةٍ مجملةٍ: هي أنّ ناظم العالم - لكونه غير ماديٍّ ومنزّهًا عن الخصائص المادّيّة - لا يجوز عليه التغيّر والتبدّل، وإذ إنّــه فوق الزمان فلا يصحّ أن يتحلّى بكمــالٍ حدث في طول الزمان. ولو كان ناقصًــا لكان ممكنًا، وهو إذ ذاك يفتقر إلى واجب الوجود، وإن كان ممكنًا كان مخلوقًــا لموجودٍ أعلى وأفضل، فيكون هٰذا الأخــير هو الناظم الحقيقيّ وليس الموجود الناقص المتغيّر.

نظريّة التطوّر الداروينيّة ودليل النظم

تذهب نظريّة داروين(*) إلى أنّ هياكل الكائنات الحيّة المشــاهَدة اليوم هي من إفراز عمليّةٍ طبيعيّةٍ بحتةٍ نشأت عن موجوداتٍ أبسط منها، وقد تضمّنت هٰذه النظريّة عند ظهورها عنصرين هامّين هما:

1. الطفرة.

2. كثرة التوالد.

تحدث الطفرة حالما يكون هناك اختلافٌ بــين الوالدَين والولد، فينتقل هٰــذا التغيّر عبر الأجيال اللاحقة، فالطفــرة هي تغيّرٌ جينيٌّ - في الجينات - يتميّز بالثبات نوعًا ما، ويمكن توضيح آليّة عمل هٰذه العوامل من خلال أحد

(*) تشارلزروبرت داروين (1809-1882) (Charles Robert Darwin) عالم التاريخ والجيولوجيّ البريطانيّ الشهير، وهومن أشهرعلماء الأحياء، مؤسّس نظريّة التطوّرالّتي تتحدّث عن أصل الأنواع.

الموارد المناسبة المذكورة، فلو عدنا إلى الماضي الغابر وشاهدنا السلالة الأولى لفصيلة الـــكلاب، لوجدناها كلابًا أذناها متدليّةٌ وليســت قائمةً، وعليه نحتمل أنّ هناك طفــرةً قد حدثت، بحيث إنّ أحد الكلاب تغيّرت أذناه عن الحدّ المألوف آنذاك واستقامت، وإذا سلّمنا بأنّ الكائنات تتكاثر بوتيرةٍ كبيرةٍ إن كانت تعيش في محيطٍ ملائمٍ، وتتســابق بشــدّةٍ من أجل كسب الغذاء المتوفّــر وادّخاره، فإنّ كلّ فصيلةٍ تكون أقوى من غيرها في توفير الغذاء، أو لا تتمكن بقيّة الكائنات من اصطيادها والتغلّب عليها، فستُكتب لها فرصة النجاة والبقاء حيّةً، وبالتالي تنتقل خصوصيّاته إلى الســلالات اللاحقة من نوعه، وبهذا سنشاهد فيما يأتي من الفصائل كلابًا أذناها قائمةٌ تكون بديلةً عــن الكلاب الأخرى، ويُكتب لها البقاء، وإذ إنّ الطفرات لا تظهر بصورةٍ دوريّةٍ وإنّما تحدث في فتراتٍ زمانيّةٍ متباعدةٍ، ولمّا كان بعضها مؤثّرًا ومفيدًا لأفراد النوع، فســنصل إلى مجموعةٍ من العوامــل الطبيعيّة المحضة، ومن خلال فعاليّتها المختلفة يحدث التغيّر بكثرةٍ في العالم الحيّ إلى أن يوصل إلى التوازن المنشود. [محمد رضائي، الإلهيّات الفلسفيّة، ص 314]

لا يسع نظريّة داروين هذه أن تعطينا تفسيرًا جليًّا عن وجود النظام الغائيّ في العالــم، بل أقصى ما يمكــن أن تمدّنا به هو آليّــة تحقّق بعض الكائنات (كائناتٍ حيّة معقّدة) عن بعضٍ آخر (كائنات حيّة بسيطة)، ولا يمكنها أن تبدي وجهة نظرٍ حول منشإ وأصل أبسط الكائنات، وعلى هذا الأساس ليس في مقدورها أن تحتلّ مكانة التفسير التوحيديّ.

أضف إلى ذلك: هل في إمكان الموضوعات والنظريّات العلميّة تحديد رأيٍ حول نتيجةٍ فلسفيّةٍ معيّنةٍ، أو أنّها أمام ذلك ستبقى على الحياد؟

إنّ عجز العلماء سرعان ما ينكشف عند مواجهة هذه المعضلة، فما بين

أيديهم ليس سوى دراسة العلاقة والتأثير المتبادل بين ظاهرتين تجربيّتين، أمّا وراء ذٰلك فليس في مقدورهم الكلام عنه كلمةً واحدةً، وهٰذا يجري في نظريّة داروين لو أخذناها كعيّنةٍ عن بقيّة الظواهر.

حتّى وإن سلّمنا بصحّة هٰذه النظريّة - مع أنّ هناك قرائن وأدلّةً كثيرةً عكس هٰذه النظريّة، وعلماء الطبيعة في صدد ردّها - فأقصى ما يمكن للعلماء قوله لنا هو أنّهم شاهدوا مجموعةً من الكائنات الحيّة المعقّدة ظهرت من كائناتٍ حيّةٍ بسيطةٍ، ولا يذكرون أنّ قولهم هٰذا هو التفسير والتبرير الوحيد للمسألة.

ولنفرض أنّ أحدهم ادّعى أنّ ذٰلك هو التفسير الوحيد لظهور الكائنات الحيّة المعقّدة، أو أنّ هٰذه الفرضيّة هي أجود الاحتمالات لذٰلك، فبهٰذا القول يكون قد أبدى رأيًا خارج مجال تخصّصه فولج في حقل الرؤى الفلسفيّة وتعدّى نطاق العلوم التجربيّة. وبعبارةٍ أخرى، إنّه يعتقد أنّ الصورة الفريدة الّتي يمكن رسمها للعالم لا تتحقّق إلّا في نطاق التجربة فحسب، من دون تدخّل عوامل خارجيّةٍ أخرى. يبدو أنّه من الصعب جدًّا استنتاج نتيجةٍ كهٰذه من نظريّة داروين، بل من أيّ نظريّةٍ علميّةٍ كانت.

فلا قدرة لنظريّة داروين على أن تمدّنا بتفسيرٍ - إيجابيًّا كان أم سلبيًّا - عن مجالٍ ليس بمجالها، وأمّا مجرى التطوّر وهل يفتقر إلى ناظمٍ أو لا؟ فهٰذه مسألةٌ أخرى لا بدّ من فصلها تمامًا عن ذٰلك.

بل حتّى وإن صحّت نظريّة داروين فذٰلك لا يعني ردّ نظريّة الناظم الإلٰهيّ؛ لأنّ أتباع هٰذا التيّار الأخير إلى الآن لديهم اعتقادٌ أنّ الناظم الإلٰهيّ أخذ في حسبانه نماذج آنيّةً وقصيرة المدى في تصميمه، وفي إمكانهم القول إنّ

الناظم الإلٰهيّ قد انتخب تصميمًا بعيد المدى لخلق العالم فيه الكائنات الحيّة المعقّدة، وليس من الصائب أن يزول أصل الحاجة إلى الناظم بمجرّد قصر أو طول المدّة الزمنيّة.

فعلى سبيل المثال لو أنّ تصميمًا ومشروعًا عمرانيًّا أو دائرة معارفٍ كبرى كُتبت في مدّةٍ زمنيّةٍ قصيرةٍ نحكم بأنّه يحتاج إلى مهندسٍ معماريٍّ وكاتبٍ، أمّا إن طال به الزمان وكتبه في مدّةٍ أطول من المعتاد، فنقول إنّه يستغني عن ذٰلك. إنّ هٰذه الأحكام مجحفةٌ لأنّ قصر المدّة الزمنيّة وطولها لا يقف عائقًا أمام أصل الحاجة إلى وجود الناظم.

ولو ذهبنا إلى أبعد من هٰذه النظريّة، وقلنا بفرضيّة الفيلسوف اليونانيّ أبيقوراس الّتي تذكر أنّ علّة الحوادث والكائنات المنظّمة في هٰذا العالم ليست شيئًا عدا الحركات العمياء والعبثيّة للذرّات المادّيّة الصلبة الّتي تتحرّك في الفضاء، حيث حدثت بينها ارتطاماتٌ وتصادماتٌ من دون أي تخصيص أو توجيهٍ مسبقٍ ما أفضى إلى تبلور مثل هٰذه الظواهر المنتظمة؛ أو قلنا بأيّ نظريّةٍ أخرى تشابهها.

لقلنا في جوابها: نعم، إنّ هٰذه ليست إلّا فرضيّةً، لٰكنّها احتمالٌ لا يقبله أيّ عقلٍ سليمٍ؛ إذ ليس تفسير الظواهر وتوجيهها مجرّد الإدلاء بفرضيّاتٍ فقط، حتّى وإن كانت هشّةً ولا أساس لها، بل لا بدّ أن تتحلّى بشيءٍ من المعقوليّة والقوّة على الأقلّ.

إنّ أجود فرضيّةٍ يمكن استنتاجها لتفسير نظم العالم هي فرضيّة الحاجة إلى ناظمٍ إلٰهيٍّ أوجده بيد الإبداع على هٰذا النحو.

إشكالات كانط على دليل النظم

أورد كانـــط في كتابه (نقد العقل النظريّ)(*) ثلاثة إشـــكالاتٍ على دليل النظم، وهي عبارةٌ عمّا يلي:

أ. لا يســع دليل النظم ســوى إثبات إمكان صورة العالم وحدوثه وليس مادّته؛ إذ يتوجّب لإثبات إمكان هٰذه الأخيرة أن يبرهن على أنّ تمام أشــياء العالــم عاجزةٌ وقاصرةٌ عــن إيجاد هٰذا النظم والتجانــس، أو أن يثبت أنّها معلولةٌ لعلّةٍ أعلى بلحاظ الجوهر. وهو ما يقتضي دليلًا آخر غير هٰذا الدليل، أي الحاجة إلى دليل معرفة العالم.

ب. أقصى ما يمكن لدليل النظــم أن يثبته هو وجود معمار العالم وليس خالقه، فهو نتيجة استعداد الموادّ البنائيّة الّتي أمكنته من منح صورة العالم، في حين أنّنا نودّ أن نثبت موجودًا قائمًا بذاته، وإذا أردنا إثبات مادّة العالم فلا مناص من اللجوء إلى استدلالٍ استعلائيٍّ ـ مبدإ العلّة ـ وهو ما أردنا اجتنابه في هٰذا الدليل.

ج. أنّ تجارب الإنســان محدودةٌ، وعليه فإنّ منتهى مــا يقودنا إليه هٰذا الدليل هو أنّ الله مصوّر هٰذا العالم، لديــه عقلٌ وقّادٌ، وليس عقلًا مطلقًا غير متناهٍ (سنخيّة العلّة والمعلول). [إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ص 189]

مناقشة إشكالات كانط

إنّ العقبــة الّتي لم يتمكــن كانط من تخطّيها هي اعتقــاده أنّ بالإمكان الاستدلال على كلّ الصفات الإلٰهيّة من خلال دليل النظم، في حين أنّنا نتوقّع نتيجــةً معيّنةً من كلّ دليــلٍ، فمن خلال أحد الاســتدلالات ننتظر إثبات الخالقيّــة، وعن دليلٍ آخر نقيمه نتوقّع إثبات إطــلاق العلم الإلٰهيّ، أمّا ما

(*) أو (نقد العقل المحض) كما يحلو للبعض ترجمته.

نتوقّعه من دليل النظم فليس سوى إثبات أنّ أصل العالم ومبدأه ذو شعورٍ وعلمٍ، لا أنّه مادّةٌ عمياء عاريةٌ عن العلم والحكمة، فإنّها ليست قادرةً عن تحقيق هٰذا النظم الأخّاذ وهٰذه التعقيدات العجيبة.

إذن لا نبتغي من هٰذا الدليل أن ندلّل على العقل والحكمة المطلقة لله حتّى يقول قائلٌ إنّ هٰذا الدليل عاجزٌ عن إثبات ذٰلك؛ لأنّ إطلاق العلم بحثٌ آخر يقتضي دليلًا غير هٰذا، وغاية دليل النظم أن يقودنا إلى خارج حدود الطبيعة، ولعلّه في أداء هٰذا الدور متينٌ ومحكمٌ ولا يستعين بأيّ دليلٍ آخر.

نتيجة البحث

نستخلص أنّ الاعتراضات المذكورة خارجةٌ عن محلّ النزاع، وما كان لها أن تخرج من طيّ العدم لو أنّ حدود دليل النظم وقدرته قد اتّضحت بصورةٍ جليّةٍ وشفّافةٍ.

وعليه يمكننا الانتقال عبر دليل النظم وتعقيدات عالم الخلقة إلى علم المبدإ وشعوره، ونقول إنّ وراء عالم المادّة ناظمًا حكيمًا وعالمًا يدبّر النظم الموجود في الإنسان والعالم، ونحن خاضعون أمامه.

إنّ طبيعة النظم وماهيّته في الأشياء الّتي نراها تعكس صورة فاعلٍ شاعرٍ وخالقٍ عاقلٍ، وهٰذا هو ما يجعل العقل يذعن بوجود مثل هٰذا الخالق، ومن دون الالتفات إلى ماهيّة النظم وأقسامه وغايته وخصائص برهانه، فإنّ الغموض والإبهام سيكتنفه، ممّا سيثير الإشكالات الّتي تمّت مناقشتها آنفًا.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. الأكويـــنيّ، توما، الخلاصة اللاهوتيّة، ترجمة الخوري بولس عواد، دار صادر، بيروت، 1998 م.

2. جوادي آملي، عبد الله، تبيين براهين إثبات الله، مركز نشر إسراء، ط 2، قم، 1996 م.

3. جيلســون، إتيان، أسس الفلسفة المســيحيّة، مكتب الإعلام والتبليغ، قم، 1996 م.

4. الربّاني الگلبايگاني، علي، محــاضراتٌ في الإلهيّات، مؤسّســة الإمام الصادق ، ط11، قم، 1428 هـ

5. رضائي، محمد، الإلهيّات الفلسفيّة، بوستان كتاب، ط 1، قم، 2012 م.

6. رضائي، محمد، الكلام الجديد: رؤيةٌ مقارنةٌ، منشــورات المعارف، ط 1، قم، 2011 م.

7. الطوسيّ، نصير الدين، كشــف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، 1381 ش.

8. كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، جامعة شيكاغو، 1992 م.

9. كرم ، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربّيّة في العصر الوسيط، ط 3، مصر، مكتبة الدراسات العلميّة، 1994 م.

10. مجموعةٌ من المؤلّفين، دراساتٌ في الكلام الجديد، سمت، ط 1، قم، 2002م.

11. مطهّري، مرتضى، شرح المنظومة، منشورات الحكمة، طهران، 1373 ش.

12. مطهّري، مرتضى، علل النزوع إلى المادّيّة، صدرا، قم، 1375 ش.

13. الهادي، جعفر، الله خالق الكون، مؤسّسة الإمام الصادق ، ط 2، قم، 1423هـ

قراءةٌ جديدةٌ لبرهان الإمكان والوجوب عند ابن رشدٍ

السيّد إبراهيم الموسوي

الخلاصة

موضوع هٰذه المقالة هو دراســـة تقرير الحكيم ابن رشـــدٍ لبرهان الإمكان والوجوب، وهـــو تقرير صُنّف من قِبل بعض الحكماء ضمن تقريرات برهان الإمكان والوجوب، مع إغفالهم نقد ابن رشدٍ لتقرير ابن سينا للبرهان، وأمّا الباحثون في فلسفة ابن رشدٍ، فهم يصنّفونه ضمن الناقدين لبرهان الإمكان؛ وذٰلك لنقده تقرير ابن سينا، مع إغفالهم تقريره للبرهان.

والمســـألة الغامضة هي كيفيّة الجمع بين هٰذيـــن الأمرين؛ خصوصًا مع ملاحظة أنّ بعض إشكالاته على تقرير ابن سينا للبرهان هي انتقاداتٌ غريبةٌ عن طريقة الحكماء ومبانيهم.

وهــدف هٰذه المقالة إعطاء قراءةٍ جديدةٍ لتقرير ابن رشــدٍ للبرهان، هي قراءةٌ جامعــةٌ بين نقده وبين تقريره الخاصّ له، وممّــا يترتّب عليها إدراج برهانــه ضمن برهان المتكلّمين المعروف ببرهان إمــكان الصفات، لا برهان الحكماء، وفتح آفاق تحقيقاتٍ جديدةٍ في فهم جملةٍ من البراهين المشــابهة له في الفلســفة الغربيّة أمثال برهان توما الأكوينيّ وغيره، وهي قراءةٌ استندنا فيها لدراسة جملةٍ من القرائن والأبحاث الأخرى في فلسفة ابن رشدٍ.

المفردات الدلاليّة: الإلٰهيّات الطبيعيّة، برهان الإمكان والوجوب، إمكان الصفات، ابن رشد.

تمهيد

الدراســات التحقيقيّة لنصوص الفلاسفة القدامى ليست دراساتٍ تمثّل جانبًا من الترف الفكريّ أو مجرّد قراءةٍ لاســترجاع التراث وإعادة صياغاته، وإنّما هي قراءةٌ لأســس الأفكار الحاضرة للفلســفة، فتاريخ الفلسفة تاريخٌ ســيّالٌ مســتمرٌّ، وليس حلقاتٍ منفصلةً عن بعضها أو منضمّةً، فالحاضر مولودٌ من فكرٍ ســابقٍ ومرتبطٍ به، فيكون تحقيق السابق كاشفًا عن الكثير مــن أسرار الحاضر؛ وموضّحًا له، ممّا ينتج أنّ الفصل بينهما هو قطع الوجود الواحد عن بعضه، وينتهي حتمًا لجملةٍ من الأخطاء، ســواءٌ في نسبة الفكر وتاريخــه، أم في فهمه وقراءته الدقيقة، وهي آثــارٌ يلحظها المتتبّع الدقيق في دراساتنا الفلسفيّة؛ لعدم الاهتمام الوافي والكافي في هٰذه الدراسات التاريخيّة.

والفيلسوف الإسلاميّ ابن رشدٍ واحدٌ من رموز الفلسفة الّذين سطع نورهم في القرون السابقة، وخصوصًا في القرون الوسطى، ومع ذٰلك فإنّ البعض من أفكاره لا زال ينتابها الغموض، ومنها تقريره لبرهان الإمكان والوجوب، فإنّ

أغلبيّة الباحثين عدّوا ابن رشدٍ من جملة ناقدين البرهان فقط؛ وذٰلك لنقده له في بعض المواضع، والبعض الآخر عـدّوه من مقرّري البرهان فقط؛ ذٰلك لتقريره له، مع أنّ ابن رشـدٍ جمع بين الأمرين؛ ممّا اقتضى ضرورة الجمع في فهم تقريره ونقده، وهي الجهة الّتي كشـفتها هٰذه المقالة بوضوحٍ، مسـلّطةً الضوء على جملةٍ من المسـائل المهمّة في فهـم برهان الإمكان والوجوب، عند الحكماء والمتكلّمين والفوارق بينهم.

مسألة إثبات وجود الله في فلسفة ابن رشدٍ

من أهمّ المسائل الّتي شغلت أذهان الحكماء عمومًا والفلسفة الإسلاميّة بالخصوص، هي كيفيّة إثبات وجود المبدإ، وهي مسألةٌ لا يمكن أن نؤرّخ لها زمانًا، فإنّ تاريخها هو تاريخ الفكر الفلسفيّ؛ لأنّ قضيّة وجود مبدإ الكون وعلّته الأولى ليسـت قضيّةً عرضيّةً في الفكر الفلسـفيّ، وإنّما هي مسألةٌ ذاتيّةٌ عدّها بعض الحكماء روح الفلسـفة وتمام موضوعها [الكنديّ، رسـائل الكنديّ الفلسفيّة، ص 30]، وعدّها البعض الآخر واحدةً من أهمّ مسائلها وأكبر غاياتها. [ابن سـينا، الشـفاء (الإلٰهيّات)، ص 4؛ النراقيّ، شرح الإلٰهيّات من كتاب الشفاء، ج 1، ص 9؛ الطباطبائيّ، بداية الحكمة، ص 7]

وللفكر الفلسـفيّ الإسلاميّ في هٰذا المجال القسـم الأوفر والأعظم من بين الفلسفات الأخرى، ممّا يرجع سرّه للدين الإسلاميّ، والتأكيد المحوريّ فيه لمسألة التوحيد ومعرفة الله؛ ممّا أعطى تسابقًا بين الفلاسفة والمتكلّمين في الوصول لأحسـن الطرق وأيقنها وأخصرها، وهو تسابقٌ انتهى إلى عرض مجموعةٍ من أهمّ البراهين في ذٰلك.

ومـن جملة ما عرضه الحكيم ابن رشـدٍ في هٰذا السـباق ثلاثة براهين،

برهان العناية، وبرهان الاختراع، وبرهان الإمكان والوجوب، وهي براهين تعتمد على التأمّل العقليّ في الموجودات الخارجيّة وحالاتها وصفاتها، من قبيل وجود العناية الواضحة في خلقها وإحكامها وبديع الصنع فيها، وانسجامها الدقيق مع أشرف الموجودات وهو الإنسان، وهو برهانٌ استقاه الحكيم من الكثير من آيات القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا * وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا * وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا * وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا * وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا * وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا * لِّنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا * وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾ [سورة النبإ: 6_16]. وهٰذه العناية ممّا يدلّ على ضرورة وجود المبدإ تعالى؛ لأنّ الحدوث الاتّفاقيّ لهٰذه العناية ممّا يرفضه العقل السليم طبقًا لمبدإ العلّيّة الفطريّ في حياة الإنسان، وإلّا إن أمكن فرضًا في صورةٍ جزئيّةٍ في خصوص بعض الموجودات، فهو لا يتمّ على مجموعة الموجودات تمامًا، ولتمّ انقطاعه في فترةٍ زمنيّةٍ وجيزةٍ، وعدم استدامته، طبقًا لمبدإ أنّ الاتّفاق لا يدوم ولا يكون أكثريًّا، فتكون استدامته شاهد عناية المبدإ ـ تعالى ـ وقصده وإرادته.

أو برهان الاختراع، وهو برهانٌ ينطلق من الإبداع الإلٰهيّ نفسه، واختراع الحياة في الموجودات المادّيّة وغيرها بعد ما لم تكن شيئًا، ممّا يدلّ على ضرورة وجود المبدع والمخترع لها، مثل قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الإِنْسَنُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ﴾ [سورة الطارق: 5 و6]، وقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [سورة الغاشية: 17 ـ 20]. [ظ: ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ص 118 ـ 120]

برهان الإمكان والوجوب في فلسفة ابن رشد

ذكر ابن رشدٍ هٰذا البرهان في كتبٍ متعدّدةٍ، منها: كتاب تهافت التهافت، وقد أسهب البحث فيه حول البرهان وفروعه، ومنها: كتاب (الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة).

قال ابن رشدٍ: «الموجودات الممكنة لا بدّ لها من عللٍ تتقدّم عليها، فإن كانت العلل ممكنةً، لزم أن يكون لها عللٌ ومرّ الأمر إلى غير النهاية، وإن مرّ الأمر إلى غير النهاية لم يكن هنالك علّةٌ، فلزم وجود الممكن بلا علّةٍ، وذٰلك مستحيلٌ، فلا بدّ أن ينتهي الأمر إلى علّةٍ ضروريّةٍ، فإذا انتهى الأمر إلى علّةٍ ضروريّةٍ لم تخل هٰذه العلّة الضروريّة أن تكون بسببٍ أو بغير سببٍ، فإن كانت بسببٍ، سُئل أيضًا في ذٰلك السبب، فإمّا أن تمرّ الأسباب إلى غير النهاية، فيلزم أن يوجد بغير سببٍ ما وضع أنّه موجود بسببٍ، وذٰلك محالٌ، فلا بدّ أن ينتهي الأمر إلى سببٍ ضروريٍّ بلا سببٍ، أي بنفسه، وهٰذا هو واجب الوجود ضرورةً» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 317].

تقرير البرهان

يرتكز هٰذا البيان، كما هو واضحٌ، على عدّة مقدّماتٍ: 1ـ الموجودات الممكنة لا بدّ لها من عللٍ تتقدّم عليها. 2ـ أنّ العلل إذا كانت موجوداتٍ ممكنةً فقط يلزم التسلسل لا إلى نهاية. 3ـ بطلان التسلسل في العلل الممكنة، وضرورة الانتهاء إلى العلّة الضروريّة. 4ـ العلّة الضروريّة تنقسم إلى قسمين: ضروريّةٍ بسببٍ، وبغير سببٍ. 5ـ بطلان التسلسل في العلل الضروريّة بسببٍ. 6ـ لا بدّ من وجود علّةٍ ضروريّةٍ بلا سببٍ، وهي واجب الوجود ضرورةً.

النقطة المهمّة في هٰذا البرهان هي: التفريق بين الممكن وبين الضروريّ

بالغير، وتطبيق التسلسل عليهما معًا، مع أنّ المسلَّم به في الفلسفة الإسلاميّة أنّ الممكن بالذات لا يختلف عن الواجب بالغير؛ ذٰلك لأنّ الإمكان ناظرٌ لسلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات (الإمكان الذاتيّ) حسب أصالة الماهيّة، أو كون الوجود يقبل أن يخلفه العدم، أو كون الوجود ضعيفًا (الإمكان الفقريّ) طبق أصالة الوجود، والوجوب بالغير ناظرٌ لكون وجود الشيء ليس من ذاته بل من العلّة، فهما شيءٌ واحدٌ ذاتًا والاختلاف في الحيثيّة، وحينئذٍ كيف يمكن التفريق بينهما في البرهان، وتطبيق التسلسل عليهما معًا؟

وهٰذا (التفريق) ينعكس على توضيح المراد من الإمكان، والموجودات الممكنة، فهل يراد منه المعنى المتداول للإمكان في فلسفتنا المعاصرة أو معنًى آخر؟

والوجه البدائيّ في حلّ هٰذه المسألة تعليل ذٰلك بالتسامح وعدم الدقّة، وهو شيءٌ واضحٌ خصوصًا إذا لاحظنا أنّ البراهين يراد فيها التوضيح للغير ورفع كلّ الشقوق المحتملة.

ولٰكن عند ملاحظة جملةٍ من المسائل والقرائن سوف يتبيّن أنّ هٰذا التعليل غير تامٍّ؛ وأنّ التسلسل مطروحٌ في كليهما معًا، وهو طرحٌ دالٌّ على إرادة برهانٍ آخر.

وتوضيح هٰذا التقرير يستدعي الوقوف على جملةٍ من المسائل والمقدّمات؛ حتّى تتّضح حقيقة هٰذا البرهان، خصوصًا مع ملاحظة نقده وإشكالاته لبرهان الإمكان عند ابن سينا.

جمع الحكيم ابن رشدٍ بين أمرين: الأوّل: التقرير السابق للبرهان، والثاني: نقد تقرير ابن سينا، وهي انتقاداتٌ غريبةٌ عن طريقة الحكماء ومبانيهم تمامًا كما ستأتي الإشارة لها؛ لذٰلك لا يصحّ بحالٍ من الأحوال إغفال تقريره، وتصنيفه ضمن الناقدين للبرهان فقط، وهو الأمر الملاحَظ بوضوحٍ

في مراجعة كلمات الباحثين [ماجد فخري، ابن رشدٍ فيلسوف قرطبة، ص 81؛ عاطفٌ العراقيّ، ثورة العقل في الفلسفة العربيّة، ص 113]، ولا يمكن إغفال نقده لابن سينا، وتصنيفه من المقرّرين له فقط، كما هو الملاحظ في أوساط بعض الحكماء وبيانهم لبرهانه وتقريره [جوادي آملي، تبيين براهين إثبات وجود خدا، ص 153]، بل إنّ ابن رشدٍ هو مقرّرٌ وناقدٌ، وملاحظة هٰذين معًا تقتضي ضرورة فهم برهانه ضمن المسارين معًا، وإلّا فلا يمكن فهمه تمامًا، كما وقع فيها الطرفان.

أوّلًا: لمحاتٌ عن برهان الإمكان والوجوب

1 ـ البداية التاريخيّة لبرهان الإمكان والوجوب عند الحكماء

برهان الإمكان والوجوب أحد البراهين المعروفة في الفلسفة والكلام، وهو ذو تاريخٍ عريقٍ في كلتا الفلسفتين (الإسلاميّة والغربيّة)، ويعدّ من البراهين العقليّة المحضة في مقابل البراهين الطبيعيّة وغيرها، وقد اخُتلف فيه من جهة بداية نشوئه وإبداعه، وطريقة انتقاله للفلسفة الغربيّة؛ لأنّ من المسلَّم به بين الباحثين والمؤرّخين أنّ بداية ولادته هي الفلسفة الإسلاميّة، وإنّما حصل الاختلاف في كونه من إبداعات ابن سينا أو لا؟ وهو الرأي المعروف في الأوساط الحوزويّة [جوادي آملي، تبيين براهين إثبات وجود خدا، ص 153؛ حسن زاده آملي، نصوص الحكم بر فصوص الحكم، ص 95؛ محمد حسين زاده، فلسفهی دين، ص 192؛ غلام رضا فياضي، نهاية الحكمة، ج 4، ص 1051] أو من إبداعات المعلّم الثاني الفارابيّ، وهو ما عليه الكثير من المؤرّخين، والخلاف الآخر هو كيفيّة انتقاله للفلسفة الغربيّة في القرون الوسطى، وهو خلافٌ في رأيين، الأوّل: انتقال البرهان عن طريق ترجمة آثار ابن سينا. [ميخائيل ضومط، توما الأكوينيّ، ص 31؛ عبد الرحمٰن بدوي، الموسوعة الفلسفيّة، ج 1، ص 428 ـ 430؛ أميل برهية، تاريخ فلسفه، ص 220؛ محمد حسين زاده، فلسفهی دين، ص 305]

والرأي الثاني: انتقاله عن طريق فلسفة ابن رشدٍ. [جوادي آملي، تبيين براهين إثبات وجود خدا، ص 153؛ محمد لطفي جمعة، ابن رشدٍ تاريخه وفلسفته، ص 118؛ ملكيان، تاريخ فلسفة غرب، ج 2، ص 102؛ محمد سعيدي مهر، فلسفهى دين، ص 239]

والتتبّع التاريخيّ لبرهان الإمكان يثبت أنّ هٰذا البرهان من إبداعات الفارابيّ، قد طرحه في كثيرٍ من كتبه، من خلال عدّة تقارير له، ورتّب عليه جملةً من المسائل الفلسفيّة في بحث الإلٰهيّات، وفي بعض كتبه أشار إليه إشارةً كما في (التعليقات) [الفارابيّ، التعليقات، ص 376]، وفي بعضها أشار لمقدّماته ونتائجه كما في كتاب (عيون المسائل) [عبد الرحمٰن بدوي، الموسوعة الفلسفيّة، ج 2، ص 102؛ محمد عاطف العراقيّ، ثورة العقل في الفلسفة العربيّة، ص 95؛ محمد عابد الجابريّ، بنية العقل العربيّ، ص 450 ـ 457]، وفي كتابٍ ثالثٍ استوفى البحث فيه بصورةٍ مفصّلةٍ لمقدّماته وفروعه، كما في كتابه (رسالة زينون الكبير) [عبد الرحمٰن بدوي، الموسوعة الفلسفيّة، ج 2، ص 102؛ إبراهيم العاتي، الإنسان في فلسفة الفارابيّ، ص 62]، وفي كتابه (الفصوص) طرح تقريرًا وشكلًا آخر للبرهان غير ما طرحه في كتبه السابقة، شبيهًا بما يُطرح عند المتأخّرين من تقرير برهان الصديقين. [الفارابيّ، فصوص الحكم، ص 62]

إنّ السبب الأساسيّ في النسبة الخاطئة للبرهان لابن سينا، هو ما أشرنا إليه من ضعف الدراسات التاريخيّة في الأوساط العلميّة، وإن كان ابن سينا ذا حظٍّ وافرٍ في تطوّر البرهان من خلال إضافة تقريراتٍ جديدةٍ له، ولا يُنكر فضله، ولٰكنّ جملةً من تقريرات الشيخ الرئيس قد جاءت بصورةٍ مشابهةٍ لبيان الفارابيّ [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 18 ـ 20] كما هو الأمر في مسائل فلسفيّةٍ أخرى؛ ممّا يُعطي تأثّره الواضح بالفارابيّ.

2 ـ صورةٌ إجماليّةٌ عن بعض تقريرات برهان الحكماء

لبرهــان الحكماء تقريــراتٌ مختلفةٌ ومتعــدّدةٌ خصوصًا في الفلســفة الإسلاميّة، ونكتفي بالإشارة إلى بعضٍ منها تاركين التفصيل في بيانــها.

من تقريرات البرهان المشــهورة، وهو ما يُنسب عادةً في كلمات الفلاسفة والكتب الكلاميّة إلى ابن ســينا، وهو التقريــر الّذي يُعتمد فيه مباشرةً على تقسيم المــوجود إلى الواجب والممكن فيقال: إنّ الموجود لا يخلو من أحد هٰذين القســمين، إمّا يدركه العقل بنحو أنّ ذاته تكفي في وجوده ولا يحتاج إلى علّةٍ في وجوده وهو الواجب، وإمّا أنّ ذاته لا تكفي في وجوده ويحتاج إلى الغير، وأنّ ذٰلك الغير إمّا واجبٌ وإمّا ممكنٌ، فإن كان واجبًا فهو المطلوب، وإن كان ممكنًا فإمّــا أن ينتهي إلى الواجب وينتج المطلوب، وإمّــا أن لا ينتهي إلى الواجب، وحينئذٍ يلزم إمّا التسلســل أو الدور، وكلاهما باطلٌ؛ إذن يلزم الانتهاء إلى الواجب، وهو العلّة للموجوادت الممكنة. [ابن ســينا، الإشــارات والتنبيهات، ج 3، ص18 ـ 20؛ مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 393 و394]

ومن تقريراتــه الأخرى التقرير الّذي يركّز على قاعــدة أنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد، وأنّ هٰذا الوجوب غيريٌّ، وكلّ وجوبٍ غيريٍّ فهو معلولٌ لعلّةٍ، ومع لحاظ بطلان التسلسل والدور، يثبت ضرورة الانتهاء إلى واجب وجودٍ ضرورته ذاتيّةٌ ونابعةٌ من ذاته نفســها. [الطباطبائي، بداية الحكمة، ص156؛ مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 391]

وبعض تقريراته ســعت إلى الاســتغناء عن مقدّمتي بطلان التسلســل والدور، وهو البناء على اســتحالة الإيجاد من الموجــود الممكن، وأنّ الفعل المســتطاع له هو التركيــب والصنع لا الإيجاد من العــدم، فهٰذه الموجودات الممكنة لا يمكن تعليل وجودها بالعلّة الممكنة حتّى تنتهي إلى التسلســل أو الدور؛ فيلزم الانتهاء إلى الواجب وهو العلّة لكلّ ممكنٍ.

ومن تقريراته الاعتماد على إثبات إمكان كلّ العالم، وأنّ جملة الموجودات المتسلسلة هي موجودٌ ممكنٌ، وحينئذٍ علّتها لا بد أن تكون خارجةً عنها، ويحتّم كونه الواجب؛ لأنّ كلّ ممكنٍ مفروضٍ فهو داخلٌ في السلسلة نفسها. [صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية، ج 6، ص 30]

3 ـ برهان الإمكان والوجوب عند متقدّمي المتكلّمين

المشهور والمعروف في الأوساط العلميّة أنّ برهان المتكلّمين هو برهان الحدوث، في قبال برهان الحكماء وهو الإمكان؛ وذٰلك يرجع إلى لبحث المعروف في الأبحاث الفلسفيّة عن مناط العلّيّة، فالمتكلّمون اختاروا الحدوث مناطًا للحاجة، فأصحبت براهينهم دائرةً مداره، والمراد منه أنّ عمليّة انتقال الشيء من الوجود إلى العدم أو العكس تحتاج للعلّة، والحكماء اختاروا الإمكان، والمراد منه أنّ الوجود الفقريّ للشيء، أو خلوّه في ذاته من الوجود والعدم هو سبب حاجته للعلّة؛ لذٰلك أصبحت براهينهم دائرةً مداره. [الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 52؛ مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 26 و27]

أمّا الحديث عن برهانٍ مخصوصٍ للمتكلّمين بعنوان برهان الإمكان والوجوب، فهو ممّا لم يُشر إليه الكثير من الحكماء المتأخّرين والمعاصرين؛ ولعلّ سرّ ذٰلك عائدٌ إلى ضعف برهانهم في الأوساط الحكميّة، وهجرانه كما سوف يتبيّن.

ولٰكن عند المطالعة والرجوع إلى البحث التاريخيّ وكلمات الفلاسفة والمتكلّمين القدامى، وخصوصًا الفخر الرازيّ نظفر ببرهانٍ للمتكلّمين، شبيهٍ من جهة مقدّماته وتسميته ببرهان الحكماء، وهو ما أطلق عليه الفخر الرازيّ في أكثر كتبه (برهان إمكان الصفات والأعراض) في قبال برهان الحكماء

وسمّاه إمكان الذوات؛ ذٰلك لأنّه ينظر إلى ذوات الأشياء ونفس وجوداتها، أمّا برهان إمكان الصفات فهو ناظرٌ إلى صفات الأشـياء وحالاتها. [الفخر الرازيّ، المباحث المشرقيّة، ص 342؛ ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ص 55]

ويشـتركان طبق بعض تقاريرهما في عدّةٍ من المفاهيم، كمفهوم الممكن والضروريّ، والضروريّ بالذات وبالغير، والعلّيّة ورجوعها للإمكان وغيرها، ولٰكنّها أشبه بالمشـتركات اللفظيّة لا أكثر؛ لذٰلك كان ما يُطرح في كلٍّ منهما يُراد منه معنًى مغايرٌ للآخر، كما سيأتي توضيح الفوارق بينها.

وعدم التوجّه لاختـلاف المعنى جعل من البرهانـين برهانًا واحدًا عند الكثير من الباحثين [ماجد فخري، ابن رشـدٍ فيلسـوف قرطبـة، ص 81]، بل إنّ ابن رشـدٍ وتبعه جمعٌ من الباحثين في فلسفته عدّوا البرهان المطروح في الفلسفة برهان المتكلّمين نفســه، أو مأخوذًا منه مع نقل معناه للذوات [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 317؛ ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ص56؛ ماجد فخري، ابن رشـدٍ فيلسوف قرطبة، ص 81؛ عاطفٌ العراقيّ، ثورة العقل في الفلسفة العربيّة، ص 113]، وما ذٰلك إلّا للاشـتراك في المفاهيم السـابقة، أو الاشتراك في صياغة بعض القضايا ومقدّمات البرهـان، مثل كون العالم ممكنًا، فإنّ هٰذه المقدّمة عند ملاحظة بعض تقارير البرهانين قد جاءت في كلٍّ منهما.

ولعلّ أوّل مبتكرٍ للبرهان هو إمام الحرمين الجوينيّ، فقد أشار له في كتابه (العقيدة النظاميّة في الأركان الإسـلاميّة) [الجوينيّ، العقيـدة النظاميّة في الأركان الإسلاميّة، ص 16؛ ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ص 55]. وقد نُسب عند بعض الباحثين إلى الباقلّانيّ (338 ـ 402 هـ) وهو معاصرٌ سابقٌ له. [ماجد فخري، ابن رشدٍ فيلسوف قرطبة، ص 81]

وعند مراجعة كتب المتقدّمين ـ وخصوصًــا الفخر الرازيّ ومن تأثّر به وأخذ عنه ـ نجد للبرهــان تقريراتٍ متعدّدةً، طُبّــق الكثير منها على آيات القرآن كذٰلك [الفخــر الرازيّ، المباحث المشرقيّــة، ج 12، ص 488؛ ج 14، ص 256]، بعــضٌ منها مختصرٌ جــدًّا، ومعتمدٌ على الإمكان مقدّمــةً، وبعضها لم يُشر إلى الإمــكان بلفظه، وإنّما يؤتي باصطلاح الجــواز، وهو اصطلاحٌ مرادفٌ لاصطلاح الإمكان، والمقدّمة المشتركة بين أكثر تقريراته، هي إمكان الصفات والأعراض وجوازها، وبعض تقريراته أطلقتها بصورةٍ عامّةٍ وشاملةٍ، وهي أنّ جميع الموجودات داخلةٌ تحت قانون الجواز، وأنّ جميع حالات الأشــياء أمورٌ ممكنةٌ وجائزة التغيّر، وبعــضٌ آخر من التقريرات خصّصت هٰذه المقدّمة في خصوص الأجســام، وأنّها أمورٌ متماثلةٌ فيما بينها، ومن الممكن أن تتّصف بأيّ شكلٍ من الصفات.

قال الجوينيّ: «العالَم: كلّ موجودٍ ســوى الله تعالى، وهو أجســامٌ محدودةٌ، متناهية المنقطعات، وأعراضٌ قائمةٌ بها، كألوانها، وهيئاتها، في تركيبها، وسائر صفاتها، متساويةٌ في ثبوت حكم الجواز لها... لا يستحيل فرض تشكّلها على هيئةٍ أخرى.. فإذا لزم العالم حكم الجواز استحال القضاء بقدمه، وتقرّر أنّه مفتقرٌ إلى مقتضٍ اقتضاه على ما هو عليه» [الجوينيّ، العقيدة النظاميّة في الأركان الإسلاميّة ،ص 16].

قال الفخر الرازيّ: «إنّ الأجســام متساويةٌ في الجسميّة، فاختصاص كلّ واحدٍ منها بــما له من الصفات ممكنٌ؛ لأنّ كلّ ما صحّ على الشيء صحّ على مثله، والإمكان محوجٌ إلى المؤثّر على ما تقدّم» [الرازيّ، المباحث المشرقيّة، ص 342].

واســتعانت بعض تقريراته بمقدّمــات برهان إمــكان الحكماء لتكملة الاستدلال، وهو أنّ مدبّر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب، وإلّا كان ممكنًــا فله مؤثّرٌ ويعود الكلام فيه، ويلزم إمّا الدور أو التسلســل، وكلاهما

باطلٌ، وإمّا الانتهاء إلى مؤثّرٍ واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب. [المصدر السابق]

والمتحصّل من مجموع كلماتهم أن يُقرّر البرهان بهذا الشكل:

أ- الأجسام متماثلةٌ في الجسميّة ومتخالفةٌ في الصفات القائمة بها، كما أنّ بعضها حارّةٌ وبعضها باردةٌ وبعضها رطبةٌ وبعضها يابسةٌ.

ب- إمكان هٰذه الصفات - كما ثبت فى محلّه - وجوازها محتاجٌ إلى المؤثّر والعلّة.

جـ- المؤثّر في وجود هٰذه الصفات المختلفة يمنع أن يكون جسمًا؛ لأنّ ما به الاشتراك لا يمكن أن يكون علّةً لما به الامتياز؛ فلا بدّ من وجود شيءٍ آخر يؤثّر في حصول هٰذه الصفات المختلفة.

د- أنّ المؤثّر إن كان جسمًا عاد الكلام الأوّل إليه، ويلزم التسلسل، وهو محالٌ.

هـ- أنّ المؤثّر شيءٌ آخر سوى هٰذه الأجسام، وهو ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ. [الفخر الرازيّ، المسائل الخمسون في أصول الدين، ص 26]

4- معيار برهان الحكماء والمتكلّمين

الملاك والمعيار في كلّ برهانٍ عبارةٌ عن الحدّ الأوسط، وهو الرابط للأكبر بالأصغر، كما أنّ وحدة البراهين واختلافها مستندٌ لاختلاف الملاكات الحاكمة فيها.

أ- معيار برهان الإمكان عند الحكماء

أشار بعض الباحثين إلى تعدّد ملاك برهان الإمكان عند الحكماء حسب رؤية القدماء والمعاصرين، ويدلّ تتبّع كلمات القدماء على أنّ الملاك هو

الاستدلال بوجود الممكن، وأمّا عند المعاصرين فهو الاستفادة بنحوٍ من أنحاء مسألة الممكن في البرهان. [محسن جوادي، درآمدى بر خدا شناسى فلسفى، ص 15]

وبالإمكان المناقشة في كلا هٰذين المعيارين ـ إضافةً لعدم صحّة هٰذه النسبة للحكماء ـ أمّا المعيار الأوّل؛ فإنّ من الضروريّ التفرقة بين أمرين، الأوّل: الاستدلال بوجود الممكن على الواجب، وهو معيارٌ صحيحٌ كما سوف نبيّنه، والثاني: شروع الاستدلال من وجود الممكن، وهو معيارٌ غير تامٍّ؛ لأنّ مجرّد شروع الاستدلال بوجود الممكن لا يستلزم أن يكون البرهان هو برهان الإمكان؛ لأنّ الإمكان قد يذكر مقدّمةً لإثبات شيءٍ آخر كما يحصل في تقرير برهان الحدوث عند المعاصرين، وهو أن يُستفاد من الإمكان في إثبات الحدوث، فيقال إنّ هٰذا الموجود ممكنٌ وكلّ ممكنٍ حادثٌ وكلّ حادثٍ يحتاج إلى المُحدِث، كما يُستفاد من الحدوث في إثبات الإمكان في بعض تقريراته، وهو تفاعلٌ واضحٌ بينهما في كتب المتكلّمين كثيرًا. [الفخر الرازيّ، المسائل الخمسون في أصول الدين، ص 20 ـ 34]

أمّا المعيار الثاني، فإنّ الاستفادة بنحوٍ من الأنحاء من مسألة الممكن لا تفيد كذٰلك؛ لما تقدّم في ردّ المعيار الأوّل، بل لا بدّ أن يُنظر إلى نوعيّة الاستفادة، فإن كانت واسطةً لإثبات شيءٍ آخر كالحدوث مثلًا أو إثبات الوسطيّة كما هو في برهان الوسط والطرف، فيقال إنّ جميع الأطراف في السلسلة ممكنةٌ، وإنّ عدم تحقّق الواجب لازمه تحقّق الوسط بلا طرفٍ وهو محالٌ، فإنّ هٰذه الاستعانة دورها الأساسيّ هو إثبات الوسطيّة لا أكثر؛ والبرهان هو برهان الوسط والطرف، لذٰلك من الممكن الاستعاضة عنه بالحدوث من دون أيّ تغيّرٍ في برهان الوسط والطرف؛ وهو أن يقال إنّ تحقّق الأطراف من دون الواجب لازمه تحقّق الموجودات الحادثة من دون القديم، وهو تحقّقٌ للوسط بلا طرفٍ، وهو محالٌ.

إنّ المعيار والملاك هو الاستناد إلى الإمكان بوصفه حدًّا أوسط لإثبات الواجب، سواءٌ ذُكر بعنوان موجودٍ معيّن كأن يقال: زيدٌ من الناس موجودٌ ممكنٌ، أو الأجسام ممكنةٌ، أو مجموع الممكنات أمرٌ ممكنٌ؛ أو يقال: إنّ الموجود إمّا ممكنٌ أو واجبٌ، فإنّه في كلّ هٰذه الطرق، يُعدّ الإمكان هو محور البرهان وحدّه الأوسط.

وببيانٍ آخر نقول: إنّ جعل الإمكان حدًّا أوسط معناه أنّ الإمكان له موضوعيّةٌ في الإثبات لا طريقيّةٌ لإثبات بعض مقدّمات الدليل.

ب - معيار برهان الإمكان عند المتكلّمين

التأمّل في التقريرات السابقة وغيرها دالٌّ بوضوحٍ على أنّ جميعها تشترك بملاكٍ واحدٍ واضحٍ، وهو التركيز على صفات الأشياء وحالاتها، وأنّ هٰذه الصفات والحالات أمورٌ ممكنةٌ وجائزة التحقّق لموضوعاتها، وأنّ الأشياء بالنسبة إليها قابلةٌ أيضًا، فيكون اتّصافها محتاجًا لعلّةٍ ولسببٍ، وفي بعض تقريراته الاعتماد على التخصيص، أي أنّ حصول هٰذه الصفة لهٰذا الجسم مثلًا دون الصفة الأخرى، أو حصولها لهٰذا الجسم دون الآخر مع قابليّته لها وإمكان حصولها لكلٍّ منهما محتاجٌ لعلّةٍ مخصّصةٍ.

فالملاك هو الاعتماد على إمكان حصول الصفة للجسم دون جسمٍ، وإمكان عرضٍ دون عرضٍ، وحاجة ذٰلك للمخصّص.

ثانيًا: الفوارق الرئيسة بين البرهانين

الأوّل: برهان الحكماء ـ طبق الإمكان الذاتيّ ـ يركّز على وجودات الأشياء، ونسبة هٰذه الوجودات إلى ذوات الأشياء وماهيّاتها، وطبق الإمكان الوجوديّ

يُنظر إلى وجودات الأشـياء من جهة الوجود نفسه، وإلى كون هٰذا الوجود أمرًا ممكن التحقّق أم ضروريًّا وواجبًا، أو أنّه وجودٌ محتاجٌ إلى الغير أو مستغنٍ عنه.

وبرهان المتكلّمين يركّز على الأشياء ونسبة الحالات والصفات والأعراض إليهـا، وعلى أنّ أيًّا منها ممكنة التحقّق لها، وأيًّا منها ضروريّةٌ، وإنّ الحالات الممكنة محتاجةٌ إلى العلّة.

وبعبارةٍ فلسفيّةٍ مختصرةٍ يركّز برهان الحكماء على الوجود المحموليّ للشيء، ويسـأل عن ضرورته وإمكانه، ويركّز برهان المتكلّمين على الوجود الرابط بين الجوهر وأعراضه، والسؤال عن ضرورة العرض وإمكانه. فالأوّل نسبة الماهيّة في نفسـها للوجود، أو الوجود في نسبته لنفسه، والثاني نسبة الماهيّة العرضيّة لماهيّةٍ أخرى طبق بعض تقريراتهما.

الثاني: أنّ النسـبة طبـق برهان الحكماء لا تخرج من أحد شـيئين: إمّا الوجـوب أو الإمكان كما هو واضحٌ في كتب الحكمة؛ وذٰلك للحصر العقليّ، فالموجود في نفسـه إن كان وجوده يمكن أن يخلفه العدم فهو ممكنٌ وإلّا فهو واجـبٌ بذاته، وطبق برهان المتكلّمين تتعدّد إلى ثلاثةٍ؛ وذٰلك أنّ الشيء من الممكـن أن يتّصف بكونه ضروريًّا مطلقًا مـن كلّ الجهات كما هو الواجب عندهم، ومن الممكن أن يكون ممكنًا مطلقًا من كلّ الجهات كما هي الأجسام المادّيّة، ومن الممكن أن يكـون ضروريًّا من جهة صفةٍ معيّنةٍ كما إذا كانت من لوازم ذاته، وممكنًا من جهة صفةٍ أخرى، ويسمّى ضروريًّا بالغير لا ممكنًا حقيقيًّا من كلّ الجهات، كما يُطرح في الأجرام الفلكيّة وحركتها وغيرها من الأمور، بخلاف الأجسام العنصريّة، وسـتأتي الإشارة إليها في بعض نصوص ابن رشدٍ. [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ط 1، ص 427]

الثالث: اتّحاد ممكن الوجود والضروريّ بالغير في برهان الحكماء أمرٌ بدهيٌّ ويقيــنيٌّ؛ ذٰلك أنّ كلّ واجبٍ بالغير ممكنٌ في نفســه بلحــاظ ذاته، واجبٌ بلحاظ علّته [الطباطبائيّ، بداية الحكمة، ص 49]، بخلافه في برهان المتكلّمين؛ فإنّ المغايرة والتعدّد بلحاظ الواقع ـ طبق بعــض المباني، وطبق بعض تقريرات البرهان ـ متعيّنةٌ؛ كما هي في فرضيّة الأجسام الفلكيّة وفرقها عن الأجسام العنصريّة، فتعتبر تلك الموجودات بلحاظ جسميّتها ضروريّةً وليست ممكنةً بالإمكان الحقيقيّ، بخلاف العنصريّة وإمكانيّة كلّ الصفات لها.

قال ابن رشــدٍ: «إنّ الممكن الوجود في الجوهر الجسمانيّ يجب أن يتقدّمه واجب الوجود في الجوهر الجسمانيّ، وواجب الوجود في الجوهر الجسمانيّ يجب أن يتقدّمه واجب الوجود بإطلاقٍ... مثال ذٰلك أنّ الجرم الســماويّ قد ظهر من أمره أنّه واجب الوجود في الجوهر الجســمانيّ... وأجزاء العالم الأزليّة إنّما هي واجبة الوجود في الجوهر إمّا بالكلّيّة كالحال في الأسطقســات الأربع، وأمّا بالشخص كالحال في الأجرام السماويّة» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 427].

الرابــع: العلّة في برهان الحكماء علّــةٌ موجِدةٌ ومفيضةٌ، بخلافه هنا فهي علّةٌ مخصّصــةٌ، أو مبيّنةٌ، أو موجبــةٌ، أو علّةٌ موجِدةٌ بالنســبة إلى نفس الصفات والأعراض، ومشخّصةٌ بالنسبة للمعروض، وهي نقطةٌ واضحةٌ من البراهين السابقة.

الخامس: إمكان كلّ ما ســوى الله وإمكان العالم ـ سواءٌ بالإمكان الماهويّ أو الفقريّ ـ مسلّمٌ ويقينيٌّ طبق برهان الحكماء، وهو مقتضى براهين توحيد الواجب، أمّا طبق برهان المتكلّمين، فإنّ هٰذه القضيّة مشــكوكةٌ طبق بعض تقريرات البرهان؛ وهو واضحٌ؛ ذٰلك لأنّ بعض صفات الأجسام ضروريّةٌ ولا تحتاج للمخصّص، أو لعدم اليقين بــأنّ كل ما في العالم قابلٌ للتغيّر إلى غير حالته. [ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ص 55]

قال ابن رشدٍ في نقد برهان ابن سينا: «هو قولٌ جيّدٌ ليس فيه كذبٌ، إلّا ما وضعوا من أنّ العالم بأسره ممكنٌ فإنّ هٰذا ليس معروفًا بنفسه» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 317].

لٰكنّ بعض تقارير البرهان الأخرى اعتمدت عليها، كما هو في التقرير الّذي نقله ابن رشدٍ عن المتكلّمين فقال: «إنّه يعتمد على مقدّمتين الأولى منها هي: أنّ العالم بجميع ما فيه جائزٌ أن يكون على مقابل ما هو عليه... وفي بعضها الاعتماد على مقدّمة إمكان عالم الأجسام» [ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ص 55؛ ابن ميمونٍ، دلالة الحائرين، ص 207 ـ 211]

السادس: يمتاز برهان الحكماء بالقبول والبداهة عند أكثر الحكماء من المتقدّمين والمتأخّرين، وهو قبولٌ واضحٌ لبداهة مبانيه الحكميّة، بخلاف برهان المتكلّمين، فهو مرفوضٌ عند أكثر الحكماء والمتكلّمين المتأخّرين مبنائيًّا [نصير الدين الطوسيّ، تلخيص المحصّل، ص 245؛ صدر المتألّهين، شرح أصول الكافي، ج 1، ص 270]، بل تمّ الإعراض عنه في أكثر الكتب الكلاميّة، بخلافه عند المتقدّمين، فهو مقبولٌ عندهم. [سيف الدين آمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، ج 2، ص 262؛ جمال الدين الحلّيّ، تسليك النفس إلى حضرة القدس، ص 133]

ثالثًا: نقد ابن رشدٍ لبرهان ابن سينا

أشار ابن رشدٍ لجملةٍ من الاعتراضات لبرهان ابن سينا، تُنبئ عن تلقّي البرهانين من خلال فهمٍ واحدٍ، وبالإمكان خلاصتها في جملةٍ من المسائل.

الأولى: أنّ برهان الشيخ الرئيس هو صيغةٌ أخرى عن برهان المتكلّمين، مع تغييرٍ مفهوميٍّ أبداه الشيخ الرئيس له، وهو ما تجلّى أوّلًا من خلال نقل مفهوم الإمكان من حالات الأشياء إلى ذواتها، وثانيًا: من إعطاء معنًى جديدٍ للإمكان وهو المحتاج للعلّة.

قال: «إنّ أوّل من نقله إلى الفلســفة ابن ســينا على أنّه طريقٌ خيرٌ من طريق القدماء لأنّه زعم أنّه من جوهر الموجود، وأنّ طرق القوم من أعراضٍ تابعةٍ للمبدإ الأوّل وهو طريقٌ أخذه ابن سينا من المتكلّمين» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 317 ـ 319].

الثانية: رفض تقسيم الموجود للواجب والممكن

أساس برهان الحكماء مبنيٌّ على المقدّمة الأولى فيه، وهي تقسيم الموجود للواجب والممكن، وهي مقدّمةٌ أشار ابن رشدٍ في عدّة مواضع لنقدها، معتبرًا عدم صحّة الحصر فيها، وعدم انتهائها لإثبات الواجب وإمكان ما سواه.

قال ابن رشدٍ عن برهان ابن سينا: «إنّ البرهان ... إذا أخرج المخرج الّذي أخرجه ابن سينا فليس بصحيحٍ من وجوه، ... وقسمة الموجود أوّلًا إلى ما هو ممكنٌ وإلى ما هو غير ممكنٍ ليس بصحيحٍ، أعني: أنّها ليســت قسمةً تحصر الموجود بما هو موجودٌ» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 319].

الثالثة: إمكان ما سوى الله

هٰذه المسألة، مثلما تُعدّ واحدةً من مقدّمات برهان الإمكان، فهي واحدةٌ من نتائج توحيد واجب الوجود، وهو أنّ كلّ ما سوى الله فهو ممكن الوجود.

وهي مسألةٌ فهمها ابن رشدٍ طِبق المعنى الكلاميّ المتقدّم لها في برهان إمكان وجواز الصفات [ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ص 55]، عادًّا قبول ابن سينا في برهانه لها إذعانًا بهٰذه المقدّمة الكلاميّة.

قال ابن رشــدٍ: «هو قولٌ جيّدٌ ليس فيه كذبٌ إلّا ما وضعوا من أنّ العالم بأسره ممكنٌ، فإنّ هٰذا ليس معروفًا بنفســه، فأراد ابن ســينا أن يعمّم هٰذه

القضيّة ويجعل المفهوم من الممكن ما له علّةٌ كما ذكر أبو حامدٍ، وإذا سومح في هٰذه التسمية لم تنتـه القسمة إلى ما أراد» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 317].

الرابعة: اتّحاد الممكن بالذات والواجب بالغير

من مقدّمـات البرهان البدهيّة أنّ وحدة الإمكان بالذات والوجوب بالغير مصداقًـا، وقد أشرنا إلى أنّ جملة من تقريرات برهان الإمكان المعروفة، هي البناء على قاعدة أنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد، لٰكنّ الملاحَظ في كلمات ابن رشـدٍ هو إنكار هٰذه المقدّمة واصفًا إيّاها أنّها قولٌ في غاية السقوط، وهو نقدٌ مبنيٌّ على فهمها طبق المعنى الكلاميّ للإمكان والوجوب بالغير.

قال ابن رشـدٍ عند بيانه لبرهان المتكلّمين ومقدّمتـه الأولى (العالم أمرٌ ممكنٌ): «وقد نجد ابن سينا يذعن لهٰذه المقدّمة بوجهٍ ما، وذٰلك أنّه يرى أنّ كلّ موجودٍ ما سوى الفاعل فهو إذا اعتبر بذاته ممكنٌ وجائزٌ، وإنّ هٰذه الجائزات صنفان: صنفٌ هو جائـزٌ باعتبار فاعله، وصنفٌ هو واجبٌ باعتبار فاعله ممكنٌ باعتبار ذاته، وإنّ الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأوّل، وهٰذا قولٌ في غاية السـقوط، وذٰلك أنّ الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضروريًّا من قبل فاعله إلّا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروريّ» [ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ص 55 و56].

رابعًا: نقد اعتراضات ابن رشدٍ

الأوّل: سرّ الخطإ في كلّ الاعتراضات السابقة لابن رشدٍ هو فهم البرهانين ضمن مسـارٍ واحدٍ، وهو راجعٌ للتشابه الاصطلاحيّ والشكليّ بين البرهانين، وهٰذا ما يتّضح في نصوص ابن رشدٍ السابقة بوضوحٍ كاملٍ.

قال ابن رشـــدٍ: «وقد نجد ابن ســـينا يذعن لهٰذه المقدّمة بوجهٍ ما، وذٰلك أنّه يرى أنّ كلّ موجودٍ ما سوى الفاعل فهو إذا اعتبر بذاته ممكنٌ وجائزٌ» [ابن رشـدٍ، تهافت التهافت، ص 317]، وقوله «وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلّمين؛ وذٰلك لأنّ المتكلّمين ترى أنّ من المعلوم بنفســـه أنّ الموجود ينقسم إلى ممكنٍ وضروريٍّ» [المصدر السابق].

وهو تعليلٌ واضحٌ دالٌّ على أنّ منشأ الحكم هو التشابه في الرؤية والحكم، مع أنّ هٰذا الاشتراك والتشابه كما بيّنّا، ما هو إلّا من قبيل الاشتراك اللفظيّ لا غير.

الثاني: اعتبار ابن سينا أوّل ناقلٍ للبرهان من المتكلّمين، هو حكمٌ خاطئٌ بوضوحٍ؛ وذٰلك لأمورٍ:

1 ـ أنّ برهان الإمكان والوجوب برهانٌ من إبداعات الفارابيّ، وهو ســـابقٌ لابن سينا بقرنٍ كاملٍ، وللجوينيّ بقرنين تمامًا، وهو ممّا يبطل القول إنّ البرهان منقولٌ من المتكلّمين، بل لو صحّ الأخذ والنقل لكان العكس هو الصحيح.

2 ـ أنّ ابن سينا سابقٌ على الجوينيّ؛ إذ ولد عام 370 هـ، والجوينيّ عام 419هـ، فالحكم بأخذ ابن ســـينا البرهان عن الجوينيّ هو حكمٌ باطلٌ، بل لا تشـــابه في صياغة البرهان ومقدّماته بينهما تمامًا، إلّا من جهة لفظ الإمكان والجواز، وإنّما برهان الشيخ الرئيس مشابهٌ تمامًا لبرهان الفارابيّ كما تقدّمت الإشارة إليه.

وهٰذا الادّعاء ممّا تفرّد به ابن رشدٍ وبعض الباحثين في فلسفته فقط دون بقيّة الحكماء، مع أنّ الفخر الرازيّ أكثر من قرّر وفصّل البرهانين في كتبه، ولم يدّع ذٰلك تمامًا.

وأكبر الظنّ أنّ ابن رشـــدٍ لم يعتمد في فهمه لبرهان ابن سينا على الرجوع لكتبه، وإلّا لا يمكن تعقّل هٰذا الخطإ الكبير منه.

وما ذكره ابن رشدٍ من وجهٍ لاستحالة اجتماع الممكن بالذات مع الواجب بالغير، إذ أرجع ذٰلك إلى انقلاب الطبيعة من الإمكان إلى الضرورة أو بالعكس، غير صحيحٍ؛ لأنّ إمكان الوجود ووجوبه من المفاهيم الفلسفيّة الّتي يحكي طبيعة وجود الشيء، ومن الممكن أن تكون طبيعة وجود الشيء الإمكان من حيث ذاته، ولٰكنّه الضرورة من حيث علّته، وليست هي مفاهيم ماهويّة تحكي عن طبائع نفس الإشياء حتّى يلزم الانقلاب المذكور.

خامسًا: برهان ابن رشدٍ هو برهان المتكلّمين

من مجموع الفوارق بين البرهانين، ونقد ابن رشدٍ السابق، يتبيّن أنّ تقريره لبرهان الإمكان هو تقريرٌ لبرهان المتكلّمين، وهو تقريرٌ فلسفيٌّ طبق مباني الحكمة المتقدّمة، شبيهٌ من جهة مقدّماته وصياغاته ببرهان الحكماء، وإنّ التفريق السابق في مقدّماته بين الإمكان والوجوب بالغير، وتطبيق التسلسل عليهما معًا ـ وهو ما أشرنا له سابقًا ـ هو تطبيقٌ حقيقيٌّ مبنائيٌّ، وليس تسامحيًّا كما يبدو من ظاهره.

وهٰذا الاستنتاج تدعمه جملةٌ من الشواهد والأبحاث المختلفة الّتي أشار فيها لطريقة برهان الإمكان والوجوب حسب طريقته، من أهمّها بحث إثبات نفي الجسميّة عن الواجب، وإثبات بساطته.

قال ابن رشدٍ: «ولٰكن إذا حقّقت طريقة واجب الوجود عندي على ما أصفه كانت حقًّا، وإن كان فيها إجمالٌ يحتاج إلى تفصيلٍ وهو أن يتقدّمها العلم بأصناف الممكنات الوجود في الجوهر، والعلم بأصناف الواجبة الوجود في الجوهر، وهٰذه الطريقة هي أن نقول إنّ الممكن الوجود في الجوهر الجسمانيّ يجب أن يتقدّمه واجب الوجود في الجوهر الجسمانيّ، وواجب الوجود في الجوهر الجسمانيّ يجب أن يتقدّمه واجب الوجود بإطلاقٍ، وهو الّذي لا قوّة فيه أصلًا لا في الجوهر ولا في غير ذٰلك من أنواع الحركات، وما هو هٰكذا

فليس بجسمٍ، مثال ذٰلك أنّ الجرم السماويّ قد ظهر من أمره أنّه واجب الوجود في الجوهر الجسمانيّ، وإلّا لزم أن يكون هنالك جسمٌ أقدم منه، وظهر من أمره أنّه ممكن الوجود في الحركة الّتي في المكان، فوجب أن يكون المحرّك له واجب الوجود في الجوهر، وألّا يكون فيه قوّةٌ أصلًا لا على الحركة ولا على غيرها فلا يوصف بحركةٍ ولا سكونٍ ولا بغير ذٰلك من أنواع التغيّرات، وما هو بهٰذه الصفة فليس بجسمٍ أصلًا، ولا قوّة في جسم وأجزاء العالم الأزليّة، إنّما هي واجبة الوجود في الجوهر، إمّا بالكلّيّة كالحال في الأسطقسّات الأربع، وأمّا بالشخص كالحال في الأجرام السماويّة» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 427].

وقال في موضعٍ آخر: «إنّ برهان ابن سينا في واجب الوجود متى لم يفصل هٰذا التفصيل وعين هٰذا التعيين كان من طبيعة الأقاويل الجدليّة، ومتى فصل كان من طبيعة الأقاويل البرهانيّة» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 319، 405 ـ 407].

ولا شكّ أنّ هٰذه الطريقة الخاصّة بابن رشدٍ صريحةٌ في بيان المراد من مقدّمات البرهان السابق، وتوضيحٌ كاملٌ له، رافعٌ لكلّ شكٍّ وشبهةٍ فيه، فالمراد من الإمكان هو الإمكان في الجوهر الجسمانيّ وحالاته، والضروريّ هو الضروريّ في جوهره، وتقسيمه للضروريّ بالإطلاق وهو الّذي لا قوة فيه أصلًا، والضروريّ في جوهره الجسمانيّ فقط ـ وهي الأسطقسّات الأربع (الماء والتراب والهواء والنار) والأجرام السماويّة ـ منطبقٌ تمامًا على ما تقدّم من الفوارق بين البرهانين، وهو بيانٌ صريحٌ بالمغايرة بين الممكن والواجب بالغير.

برهان توما الأكوينيّ

البيان السابق لبرهان ابن رشدٍ، تترتّب عليه جملةٌ من الآثار المعرفيّة والكلاميّة، واحدةٌ منها فهم أحد البراهين المنقولة عن توما الأكوينيّ، وهو برهانٌ شبيهٌ في مقدّماته لتقرير ابن رشدٍ.

قال توما الأكوينيّ: «إنّ وجود الله يمكن إثباته من جهة الممكن والواجب؛ وذٰلك لأنّنا نجد في الأشياء ما يمكن وجوده وعدمه، إذ منها ما يُرى معروضًا للكون والفساد، وهٰذا ممكنٌ وجوده وعدمه، وكلّ ما كان كذٰلك فيمتنع وجوده دائمًا؛ لأنّ ما يمكن أن لا يوجَد فهو معدومٌ حينًا ما، فإذن لو كان عدم الوجود ممكنًا في جميع الأشياء للزم أنّه لم يكن حينًا ما شيئًا، ولو صحّ ذٰلك لم يكن الآن شيئًا؛ لأنّ ما ليس موجودًا لا يبتدئ أن يوجد إلّا بشيءٍ موجودٍ، فإذن لو لم يكن شيءٌ موجودًا لاستحال أن يبدأ شيءٌ أن يوجد، فلم يكن الآن شيءٌ، وهٰذا بيّن البطلان، فإذن ليست جميع الموجودات ممكنةً، بل لا بدّ أن يكون في الأشياء شيءٌ واجبٌ، والواجب إمّا بذاته أو لغيره، والتسلسل في الواجبات لغيرها محالٌ، كاستحالته في العلل المؤثّرة على ما مرّ قريبًا، فإذن لا بدّ من إثبات شيءٍ واجبٍ لذاته ليس واجبًا بعلّةٍ أخرى بل غيره واجبٌ به، وهٰذا ما يسمّيه الجميع الله» [توما الأكوينيّ، الخلاصة اللاهوتيّة، ج 1، ف 1، ص 33؛ إبراهيم عاتي، الإنسان في فلسفة الفارابيّ، ص 75؛ پلانتينجا، فلسفه‌ى دين، ص 138 و139].

تقرير الدليل

1 ـ وجود بعض الممكنات، وهو ما استدلّ عليه من خلال كونها معروضةً للكون والفساد.

2 ـ الشيء إذا كان ممكنًا فهو غير سرمديٍّ؛ لأنّ ما يمكن أن لا يوجد فهو معدومٌ حينًا ما.

3 ـ إذا كانت جميع الموجودات ممكنةً، لزم تحقّق العدم لجميع الموجودات حينًا ما؛ لأنّ كلّ ممكنٍ فهو معدومٌ حينًا ما.

4 ـ إذا كانت الموجودات معدومةً حينًا ما، لزم عدم وجود شيءٍ منها الآن، واستدلّ عليها بقوله: «لأنّ ما ليس موجودًا لا يبتدئ أن يوجَد إلّا بشيءٍ موجودٍ، فإذَن لو لم يكن شيءٌ موجودًا لاستحال أن يبتدئ شيءٌ أن يوجد، فلم يكن الآن شيءٌ وهٰذا بيّن البطلان»، وهو عبارةٌ عن حاجة الممكن في وجوده للعلّة.

5 ـ بطلان التالي (عدم وجود شيءٍ الآن)؛ ذٰلك لوجود الأشياء حولنا، فينتج بطلان المقدّم وهو (انحصار الموجودات بالممكنات فقط).

6 ـ عدم انحصار الموجودات في الممكنات يقتضي وجود الواجب.

7 ـ الموجود الواجب إمّا واجبٌ بذاته أو لغيره.

8 ـ الموجودات إذا كانت واجبةً بالغير فقط لزم التسلسل وهو محالٌ.

9 ـ إذن لا بدّ من وجود موجودٍ هو واجبٌ لذاته وليس واجبًا بعلّةٍ أخرى، بل غيره واجبٌ به، وهٰذا ما يسمّيه الجميع الله. [پلانتينجا، فلسفه‌ى دين، ص 139 و140؛ بدوي، مدخلٌ جديدٌ إلى الفلسفة، ص 225 و226]

واجه هٰذا البرهان جملةً من الملاحظات بعضها عامّةٌ لبراهين الإمكان، وبعضها خاصّةٌ في هٰذا التقرير، ومن جملة هٰذه الملاحظات، الملاحظة المتعلّقة بالمقدّمتين السادسة والسابعة، فإنّ الظاهر من ذٰلك هو المغايرة بين وجود الممكنات والواجب بالغير، مع أنّه طبق المباني الفلسفيّة البدهيّة يكون الممكن الموجود هو عين الواجب بالغير.

وهٰذه الملاحظة تعبّر عن الملاحظة المطروحة في تقرير ابن رشدٍ السابق، وتنتهي إلى سؤالٍ مفاده هل وقع توما الأكوينيّ بما وقع به ابن رشدٍ؛ ذٰلك

لأخذه البرهان عنه، ويكون برهانه برهـــان المتكلّمين، أو أنّ برهانه برهان الحكماء، وهو مأخوذٌ من طريق ابن سينا؟ إنّ ملاحظة بعض القرائن مؤيّدةٌ بصورةٍ واضحةٍ أنّ هٰذا التقرير منطبقٌ تمامًا مع تقرير ابن رشدٍ.

ولٰكــن في حقيقة الأمــر، إنّ ظاهر عبارة توما الأكويــنيّ أنّه فرّق بين الواجب بــالذات والواجب بالغير؛ ولهٰذا أخذهمــا كاحتمالين في البرهان، فعلى أحدهما وهو الواجب بالغير لا يصحّح الوجود، وعلى الآخر وهو الواجب بالذات يصحّح الوجود، وهٰذا يدلّ صراحةً أنّه كان يفرّق بينهما.

النتيجة

من خلال ما استعرضناه من بحوثٍ، تتّضح جملةٌ من النتائج أهمّها:

1 ـ اصطــلاح "برهان الإمكان والوجوب" عنــد المتقدّمين من الحكماء والمتكلّمين، هو اصطلاحٌ مشتركٌ بين برهانين، برهان الحكماء المعروف عن الفارابيّ وابن ســينا، وبرهان المتكلّمين، وهو المعروف عن الجوينيّ والفخر الرازيّ خصوصًا. والفرق بينهما حسب اصطلاحات الفخر الرازيّ أنّ برهان الحكماء هو برهــان إمكان الذوات، وبرهان المتكلّمــين هو إمكان الصفات والأعراض.

2 ـ أنّ حقيقة هٰذين البرهانين مختلفــةٌ تمامًا، ولكلٍّ مقدّماته ومبانيه، وإنّما بينهما تشابهٌ في بعض المقدّمات من جهة الصياغة، وبعض المباني فقط.

3 ـ أنّ المشــكلة الحقيقيّة عند ابن رشــدٍ هي عدم التفريق بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير طبق المعنى الفلسفيّ، لا الكلاميّ، وعلى هٰذا الأساس أنكــر إمكان اجتماع الوجــوب الغيريّ والإمــكان الذاتيّ في مصداقٍ واحدٍ بلحاظ أمرٍ واحدٍ.

وعلى هٰذا الأســـاس احتاج إلى التطويل المذكـــور في عبارته، وافترض أنّ الممكنات منها ما هو ممكنٌ في جوهـــره وأعراضه وهو عالَم العناصر، ومنها ما هـــو واجبٌ في جوهره ولٰكنّـــه ممكنٌ في أعراضـــه وهي العناصر الأربعة والأفلاك، وهٰذا وهم سببه عدم فهم الوجوب، وتقسيمه إلى الوجوب بالذات والوجوب بالغير.

4 ـ أنّ قراءة تقرير ابن رشدٍ بهٰذه الطريقة، وهي قراءة منطبقةٌ على جملةٍ من القرائن والأبحاث الّتي أشار إليها، تُحلّ بها مشكلة الجمع بين نقد برهان الإمكان بانتقاداتٍ غريبةٍ عن مباني الحكماء، وبين تقريره الخاصّ له.

قائمة المصادر

1. إبراهيم عاتي، الإنسان في فلسفة الفارابيّ، دار النبوغ، ط الأولى، 1998م.
2. ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، دار مكتبة التربية، 1987 م.
3. ابن رشدٍ، تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط الأولى، 1998 م.
4. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاعة، قم، ط الأولى ، 1375 ش.
5. ابن سينا، الشفاء (الإلهيّات)، قمّ، مكتبة المرعشيّ، 1404 ق.
6. ابن ميمونٍ، دلالة الحائرين، مكتبة الثقافة الدينيّة، 1972 م.
7. الآمديّ، سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين، دار الكتب، 1423 ق.
8. بدوي، عبد الرحمٰن، الموسوعة الفلسفيّة، الموسوعة العربيّة للدراسات والنشر، ط الأولى، 1996 م.
9. بدوي، عبد الرحمٰن، مدخلٌ جديدٌ إلى الفلسفة، الكويت، وكالة المطبوعات، ط الثانية، 1978 م.
10. برهيه، اميل، تاريخ فلسفه، ترجمه‌ى يحيى مهدوى، شركت سهامى انتشارات خوارزمى، چاپ يكم، 1377 ش.
11. پلانتينجا، الوين، فلسفه‌ى دين، ترجمه‌ى دكتر سعيدى مهر، قم، موسّسه‌ى فرهنگى طاها، چاپ يكم، 1376 ش.
12. الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربيّ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط السادسة، 2000 م.
13. جوادى آملى، عبدالله، تبيين براهين إثبات وجود خدا، نشر اسراء، ط الثالثة، 1378 ش.

14. جوادي، درآمدی بر خدا شـناسی فلسـفی، معاونت أمور اسـاتيد و دروس معارف اسلامی، ط الأولى، 1375 ش.

15. حسـن زاده آملي، نصوص الحكم بر فصوص الحكم، مركز فرهنگى نشر رجاء، ط الأولى، 1375 ش.

16. حسـين زاده، محمد، فلسـفهٔى دين، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ط الأولى، 1376 ش.

17. الحلّيّ، جمال الدين، تسـليك النفس إلى حضرة القدس، قم، مؤسّسـة الإمام الصادق ، ط الأوليالأولى، 1426 ق.

18. الرازيّ،فخر الدين، المباحث المشرقيّة، انتشارات بيدار، ط الثانية، 1411 ق.

19. الرازيّ،فخر الدين، المحصّل، تحقيق حسين آتاي، منشورات الشريف الرضيّ، ط الأولى، 1411 ق.

20. الرازيّ،فخر الديـن، المطالب العالية في العلم الإلٰـهيّ؛ تحقيق أحمد حجازي السقّا، دار الكتاب العربيّ، ط الأولى، 1987 م.

21. الرازيّ،فخر الديـن، معالم أصول الدين، تعليق سـميح دغيـم، دار الفكر اللبنانيّ، ط الأولى، 1996 م.

22. صـدر المتألّهـين، 1410 ق، الحكمة المتعالية، دار إحياء الـتراث العربيّ، ط الرابعة، 1410 ق.

23. صدر المتألّهين، شرح أصول الكافي، مؤسسـهٔى مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ط الأولى، 1366 ش.

24. ضومط، توما الأكوينيّ، دار المشرق، ط الثالثة، 1992 م.

25. الطباطبـائيّ، بدايـة الحكمة، قمّ، مؤسّسـة النشر الإسـلاميّ، ط العاشرة، 1414ق.

26. الطوسيّ، تلخيص المحصّل، دار الأضواء، ط الثانية، 1405 ق.

27. العراقي، المنهج النقديّ في فلسفة ابن رشدٍ، دار المعارف، ط الأولى، 1980 م.

28. العراقي، محمد عاطف، ثورة العقل في الفلسفة العربيّة، دار المعارف، ط الخامسة، 1984م.

29. الفارابيّ، أبو نصرٍ ، فصوص الحكم، تحقيق محمدحسين آل ياسين، انتشارات بيدار، ط الثانية، 1405 ق.

30. الفارابيّ، الأعمال الفلسفيّة (رسالة التعليقات)، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، بيروت، دار المناهل، ط الأولى 1413 ق.

31. الفخر الرازي، المسائل الخمسون في أصول الدين، تحقيق أحمد حجازي السقّا، المكتب الثقافيّ، ط الأولى، 1989 م.

32. فخري، ماجد، ابن رشدٍ فيلسوف قرطبة، دار المشرق، ط الثالثة، 1992 م.

33. فياضي، غلام رضا، نهاية الحكمة، قم، مؤسّسة الإمام الخمينيّ للتعليم والبحث، ط الأولى، 1382 ش.

34. الكنديّ، رسائل الكنديّ الفلسفيّة، دار الفكر العربيّ، ط الثانية، 1998م.

35. مايكل بترسون، ويليام هاسكر، بروس رايشنباخ، ديويد بازينجر، عقل واعتقاد دينى، مترجم احمد نراقى و ابراهيم سلطانى، انتشارات طرح نو، چاپ سوّم، 1379ش.

36. محمد لطفي جمعة، ابن رشدٍ تاريخه وفلسفته، منشورات دار المعارف (تونس).

37. مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، ط الأولى، 1409 ق.

38. ملكيان، مصطفى، تاريخ فلسفة غرب، پژوهشكده حوزه و دانشگاه، 1379ش.

39. النراقيّ، الملّا مهديّ، شرح الإلٰهيّات من كتاب الشــفاء، انتشارات مؤسسه‌ى مطالعات اسلامى دانشگاه مك كيل و دانشگاه تهران، **1365** ش .

40. هيک، جون فلسفه‌ى دين، ترجمه‌ى بـهزاد سالكى، انتشارات بين المللى هدى، ط الثالثة ، **1381** ش.

تطوّر المادّيّة والإلحاد في العصر الحديث.. مدخل إلى الأسباب والآليات

د. محمد ناصر

الخلاصة

تسعى هٰذه المقالة إلى إلقاء بعض الضوء على كيفيّة تحوّل الاتجاه المادّيّ في المجتمع الإنسانيّ من اتّجاهٍ ضئيلٍ محدودٍ، إلى منظومةٍ كاملةٍ واسعة الانتشار، كان لها بالغ الأثر في تعزيز الموقف الإلحاديّ. وقد بان خلال الكلام أنّ بداية هٰذا التحوّل قد حصلت في الغرب الأوربّيّ؛ وذٰلك لأسبابٍ وظروفٍ لم تتوفّر من قبل في أيّ مكانٍ آخر، ثمّ منه بدأ الانتشار إلى سائر الأمكنة والأزمنة؛ ولذٰلك كان التركيز منصبًّا على أمرين رئيسين: الأوّل: الأسباب الحقيقيّة الّتي وقعت في الغرب الأوربّيّ ومكّنت المادّيّين من البروز وأعانتهم على الانتشار. الثاني: الوسائل الّتي استخدموها ويستخدمونها في نشر أنفسهم وبسط سيطرتهم.

المفردات الدلاليّة: المادّيّة، الإلحاد، المنهج الحسّيّ، المتديّنون.

المقدّمة

في سبيل السعي لدراسة الحالة الإلحاديّة من جوانبها كافّةً، تمهيدًا لوضع اليد على سبل العلاج والحلّ الّذي يحتاجه مجتمعنا البشري لتخطّيها؛ كان لا بدّ من العودة إلى البداية، إلى أوائل المراحل الّتي بدأت فيها المادّيّة بالتحوّل من مجرّد فكرٍ ضئيلٍ محدودٍ، إلى منظومةٍ كاملةٍ واسعة الانتشار، والبحث عن الأسباب الّتي أدّت إلى ذٰلك، وتدقيق المراحل الّتي مرّت بها، وتقصي الأمور الأساسيّة الّتي شكّلت عصب السيطرة المادّيّة، واستقراء الوسائل الّتي استخدمتها في الوصول إلى ما نحن عليه.

إنّ الكلام عن انتشار المادّيّة والحالة الإلحاديّة قد يتركّز على واقعنا العربيّ والإسلاميّ، وقد ينحصر بالعالم الغربيّ، ولٰكن لا يمكن فهم انتشاره في العالم العربيّ والإسلاميّ إلّا في طول فهم كيف ولماذا انتشر في الغرب؛ لأنّه من هناك جاء ودخل. إلّا أنّ فهم ذٰلك يحتاج إلى العودة إلى البداية إلى الوقت الّذي لم يكن فيه الإلحاد والمادّيّة إلّا رأيًا شاذًّا وغريبًا يخجل من التصريح به ويخاف من التهمة به، فما الّذي حصل وما الّذي تغيّر إذن؟ تسعى هٰذه المقالة حصرًا إلى إيلاء هٰذه المرحلة قسطًا من العناية؛ عسى أن يكون كافيًا وممهّدًا لدراسة أسباب الانتشار في الواقع العربيّ والإسلاميّ، ومقدّمةً لوضع اليد على سبل العلاج.

تبدأ المقالة بعرض الحالات الأولى والبدائيّة للمادّيّة والإلحاد، ومحاولة فهم كيف أنّ فقدان مقتضيات الانتشار، فضلًا عن وجود موانعه، هما المسؤولان عن استمرار حالته البدائيّة إلى حين تغيّر الظروف والأحوال، وبداية وجود المقتضيات وارتفاع الموانع مع مستهلّ الألفيّة الميلاديّة الثانية. وهٰذا ما قاد إلى التعرّف على طريق الازدهار المادّيّ من خلال عرض المهمّات

الّتي كان يتطلّع إليها الملحد، وصولًا إلى إنجازها، وبالتالي تحقّق الازدهار الفعليّ للمادّيّة. وقد أوجب هٰذا ملاحظةً طفيفةً لمحاولات الدفاع النظريّ من قبل أعداء المادّيّة، والمتمثّلة بالحركات المثاليّة والصوفيّة والنصوصيّة والاضطلاع بكيفيّة مساهمتها المباشرة وغير المباشرة في إعانة المادّيّة والإلحاد. وبطبيعة الحال، كان لا بدّ من التعريج على الوسائل الّتي استخدمها المادّيّون لتحقيق السيطرة الاجتماعيّة على مقاليد المجتمع، وبالتالي النجاح في الوصول إلى ما يطمحون إليه، ثمّ التطرّق إلى مظاهر هٰذا النجاح وتجلّياته في عموم المجتمع.

وبما أنّ الشروع في ملاحظة البداية الأولى للمادّيّة والإلحاد، وكيفيّة تبريرها لنفسها وعملها على الانتشار، يحتاج مسبقًا إلى الدراية التصوّريّة بكلٍّ من المادّيّة والإلحاد، وعلاقتهما بالممارسة المعرفيّة وحقيقة اختلافهما عن مضادّاتهما من المؤلّهين والمتديّنين؛ كان لا بدّ من البدء ببيانها.

العلاقة بين المادّيّة والإلحاد وارتباطهما بالمذهب الشكّيّ

يطلق مصطلح المادّيّة للدلالة على المذهب القائل بحصر الموجودات في حدود المحسوس، وما هو جسمٌ أو جسمانيٌّ [George Novack ,The Origins of Materialism, p:4,5]. ونتيجةً لذٰلك لم يعتقد المادّيّون بوجود مصدرٍ غير مادّيٍّ للعالم المادّيّ، أي مصدرٍ ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ. وكما هو الحال في أيّ مذهبٍ فكريٍّ وأيّ موقفٍ أو رأيٍ يتبنّاه إنسانٌ، لا يمكن فصل الرؤية النظريّة عن المعيار المعرفيّ الّذي يلجأ إليه المرء ويعتمد عليه ويعتبره مسوّغًا للركون إليه في استقاء الأفكار والآراء؛ ولذٰلك كانت المادّيّة عقيدة ورؤية تفسّر الكون والعالم على أساس منهجٍ معرفيٍّ يمكن أن يسمّى بالمنهج الحسّيّ المتطرّف الّذي

يتركّب من قسمين: الأوّل التشــكيك في المعرفة العقليّة الخالصة، والثاني: الاعتراف بالحسّ فقط مصدرًا مباشرًا للمعرفة [المصدر السابق، ص 17 و18]. وبما أنّ الحسّ لا ينفعل إلّا بما هو جســمٌ أو جســمانيٌّ، كانت النتيجة الطبيعية لذٰلك حصر الموجود بالمحسوس، سواءٌ كان محسوسًا بأدوات الحسّ المباشرة، أو من خلال الأدوات والأجهزة الحديثة.

إنّمـــا كانت المادّيّة ملازمةً للمذهب الحـــسّيّ المتطرّف ونتيجةً طبيعيّةً له؛ لأنّه ســـواءٌ أضيف إلى الحسّ النصُّ الدينيّ أو الشهود الصوفيّ أو المعرفة العقليّة الخالصـــة، ففي كلّ الأحوال لن يكون بالإمكان الاحتفاظ بالمادّيّة بوصفها رؤيةً كونيـــةً؛ لأنّ كلًّا من هٰذه المصادر الثلاثة (النصّ الدينيّ، والشـــهود الصوفيّ والعقل) تقود بنحوٍ ما ـ ادّعاءً أو حقيقـــةً ـ إلى الاعتراف بمصدرٍ غير مادّيٍّ للعالم والموجودات ككلٍّ. إذ إنّ مصادر المعرفة الّتي نملكها ـ أو يدّعى أنّنا نملكها ـ محصورةٌ في هٰذه، والمادّيّ اقتصر منها على الحسّ، واعتبر العقلَ مجرّد آلة تنظيمٍ وترتيبٍ وتوظيفٍ للمعلومات الحسّـــيّة دون أن يكون له أيّ مدركاتٍ وأحكامٍ خاصّةٍ مستقلّةٍ في نشوء التصديق بها وحدوده عن الحسّ والتجربة الحسّيّة، ولم يقبل بالنصّ الدينيّ ولا بالشهود الصوفيّ، ولا بالمعرفة العقليّة الخالصة والمستقلّة في مسوّغها وحدودها عن التبعيّة للحسّ. [المصدر السابق، ص 17 ـ 35]

وبالجملة كانت المادّيّة نتيجةً منطقيّةً وطبيعيّةً للمنهج المعرفيّ المشـــكّك بالمعرفـــة العقليّة الخالصة والمقتصر على الحسّ؛ ولذٰلك كانت مجرّد تعبيرٍ عن الرؤية النظريّة الّتي يقود إليها المنهج التشكيكيّ والحسّيّ.

وفي قبـــال الرؤية المادّيّة [المصدر الســـابق، ص18] ، توجد الرؤية الإلٰهيّة الّتي تقول إنّ مصدر ومنشـــأ العالم المادّيّ عبارةٌ عن موجودٍ لا يتّصف بصفات المادّيّات من الأجســـام والجسمانيّات، وهو ما يســـمّى أحيانًا بإلٰه العالم. وقد

اختلــف البشر في تقرير مصدر هٰذه الرؤية بــين: لاجئٍ إلى نصوصٍ دينيّةٍ، ومستندٍ إلى تجربةٍ صوفيّةٍ، ومعتمدٍ على استدلالاتٍ عقليّةٍ.

ومن هنا، عندما تقع المادّيّة في مواجهة الرؤية الإلٰهيّة، يجد المادّيّ نفسه في مقام المضــادّة معها، إذ تقضي مادّيّته الإعراض عــن الاعتقاد بوجود إلٰهٍ أو مصــدرٍ غير مادّيٍّ للعالم والكون؛ وبذٰلك يكون ملحدًا، ويكون موقفه إلحادًا؛ فليس الإلحاد إلّا موقفًا سلبيًّا يتّخذه المادّيّ من مسألة وجود إلٰهٍ مجرّدٍ عن المادّة يعدّ منشأً ومصدرًا لكلّ ما هو مادّيٌّ. وبما أنّ المادّيّة بنت التشكيك بالمعرفة العقليّة الخالصة، وربيبة المنهج الحسّيّ المتطرّف، فلن يكون الإلحاد - إذا ما كان مبنيًّــا على الفكر - إلّا ثمرةً من ثمراته أيضًا، وتفصيلًا صغيرًا في لوحة المنظومة المادّيّة ككلٍّ. وإنّما قلت إذا كان مبنيًّا على الفكر؛ لأنّ هناك من يتّخذ من الإلحاد موقفًا نتيجة أسبابٍ نفسيّةٍ سبق التعرّض لها بشيءٍ من التفصيل في موضع آخر [محمد ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 276].

بدايات المادّيّة والإلحاد

بالنظر إلى مــا تمّ توضيحه حــول العلاقة بين المادّيّــة والإلحاد والمنهج المعــرفيّ، فمن الواضح أنّ الكلام عن بدايات الإلحاد لن ينفصل عن الكلام عن بدايات الفكــر المادّيّ في المجتمع البشريّ، كما أنّ الكلام عن بدايات الفكر المادّيّ لن ينفصل عن الكلام عن بدايات المنهج التشكيكيّ في المعرفة العقليّة. ومن هنا، وبالرجوع إلى التاريخ المكتوب نجد أنّ الاتّجاه الشــكّيّ في المعرفة العقليّة، قد وجد منذ القدم وفي جميع الأمم الّتي وصلتنا أنباؤها بدءًا من الصين والهند [راجع: كولر، الفكــر الشرقيّ القديم، ص 201 - 203 وما بعدها، و368 - 377]، مرورًا باليونان والرومان، وصولًا إلى الأمم الأوربّيّة المتأخّرة [يوسف

كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة وتاريخ الفلسفة الحديثة ص 311؛ On Academic Scepticism p: 3؛ The History of scepticisim From Savonarola to Bayle p: 17.]. غير أنّه وكما هو الحال في سائر المذاهب المعرفيّة والفكريّة الّتي لم تكن إلّا من نصيب الفئات الخاصّة في المجتمعات البشريّــة، فلم تتعدّ إلى عوامّ النــاس الّذين كانوا في الغالب مجرّد أتباعٍ ومقلّدين فيما يجـــدون به نفعًا لهم أو موافقةً لأهوائهم ورغباتهم. ومع ذٰلك، فإنّ ضعــف الإدراك العقليّ عند عوامّ الناس، والرغبة التلقائيّة الانفعاليّة بالتفلّت من أيّ قيدٍ وإلزامٍ، قد يكون منشـــأً لمادّيّتهم والاقتصار على ما تراه أعينهم وما ينـاســب تلقائيّتهـــم؛ ولذٰلك إذا ما لاحظنا الحوارات الّـــتي حكاها القرآن الكريم بين بعض الأنبيــاء وأممهم، كنوحٍ مثلًا، يظهر كيف أنّ المادّيّين كانوا موجودين كشــعوبٍ وأممٍ، وليس مجرّد حالاتٍ فرديّةٍ أو فئاتٍ خاصّةٍ من الناس، وهو ما يكشف عن أحد أمرين إمّا تدنّي المستوى العقــليّ النظريّ إلى الحدّ الّذي أوجب انحصار الإدراك وانحســاره على المادّة، وإمّا إلى تدنّي المستوى العقليّ العمليّ إلى الحدّ الّذي أوجب إمّا الخضوع للرغبة التلقائيّــة الانفعاليّة بالتفلّت من أيّ تقييـــدٍ، أو الانقياد والاتّباع لأرباب الفكر المادّيّ القائم على التشـــكيك المعرفيّ، وذٰلــك جريًا وراء التوافق مع الأهواء والنوازع التلقائيّة. بل إذا ما لاحظنا ما يذكره الشـــاعر والمفكّر أبو العلاء المعرّيّ [راجع: المعرّيّ، رسالة الغفران، ص430 وما بعدها] في (رسالة الغفران) في ردّه على (رســالة ابن القارح)، نجد أنّ المادّيّة الناشــئة عن التدنّي العقليّ والنفسيّ كانت موجودةً في نفوس الكثير من عامّة الناس، مصاحبةً للسذاجة الّتي كانت تجعل منهم أتباعًا مهلّلين ينعقون مع كلّ ناعقٍ.

وبعيـــدًا عن هٰـــذا وذاك، وبالرجوع إلى الأمم المتأخّرة نســبيًّا، نجد أنّ الشيوع والانتشار في أوساط العامّة والخاصّة من الناس، قد كان من نصيب

الاعتقاد بالوجود الإلٰهيّ وبالأديان، سواءٌ تلك الّتي تسمّى بالوثنيّة(*) أو الّتي تسمّى بالأديان «التوحيديّة» أو غيرها من البوذيّة والطاويّة والهندوسيّة؛ إذ لا نجد المادّيّة والإلحاد إلّا عند أولٰئك الّذين كانوا من المروّجين للاتّجاه الشكّيّ في المعرفة، والنفعيّ في السلوك، الّذين راح العديد منهم يحاول تفسير اختلافهم عن باقي الناس من خلال اقتراح سيناريوهات نشأة التأليه والتديّن في المجتمع البشريّ كما فعل كريتياس الأثينيّ في تصويره لكيفيّة بدء الاعتقاد بالوجود الإلٰهيّ [Ancilla to the Pre-Socratic PhilosophersKathleen Freeman, p 157, n 25]. وكما فعل أبيقور في نقضه على فكرة العناية الإلٰهيّة [The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia, Lloyd P. Gerson, Brad, p.97]. وفيما عدا هٰذه النماذج القليلة من البشر، كان الاتّجاه العامّ في المجتمع البشريّ قائمًا إمّا على التأليه المجرّد عن الدين، أو المقرون بالدين.

ثمّ إنّه ومضافًا إلى أنّ الطابع العامّ للمجتمعات قد استقرّ على التأليه والتديّن، فإنّ المادّيّين والملحدين من الشكّاكين لم يستطيعوا أو لم يتسنّ لهم القيام بتصدير رؤاهم ونشرها؛ وذٰلك لأنّ عوامل انتشارها وقبول الناس بها لم تكن متوفّرةً بالنحو الكافي، كما أنّ موانع انتشارها كانت قائمةً في مواجهتها.

(*) هناك الكثير الّذي يمكن قوله في مواجهة الفكرة المشهورة، بل ربما المجمع عليها، حول أنّ الأديان الوثنيّة تعتقد بتعدّد الآلهة؛ وذٰلك لأسبابٍ كثيرةٍ منها ملاحظةٌ أبداها أبو الريحان البيرونيّ حول استعمال الأمم لألفاظٍ تطلقها على الذات الإلٰهيّة بنحوٍ مشتركٍ مع إطلاقها على غيرها، وأنّه بالنسبة إلى العرب كانوا يطلقون مصطلح الربّ، وبالنسبة إلى غيرهم كانوا يطلقون مصطلح الأب، وبالنسبة إلى آخرين ومنهم الهنود كانوا يطلقون مصطلح الإلٰه. وخصوصًا إذا ما لاحظنا ما يذكره أرسطو طاليس في كتاب الخطابة عن كيفيّة صيرورة العظماء عند عامّة الناس آلهةً، بمعنى أنّهم يلجؤون إليهم ويقدّمون القرابين. ولٰكنّ التوسّع في هٰذا الأمر يحتاج إلى دراسةٍ مستقلّةٍ، تكشف عن سوء التفسير الّذي منيت به الأديان المسمّاة بالوثنيّة أو التعدّديّة.

أمّا فقدان العوامل فيبدو أنّه يرجع:

أوّلًا: إلى طبيعة ما يستند المادّيّون إليه في رؤيتهم المادّيّة، وهو التشكيك بالمعرفة العقليّة الخالصة، فإنّ تشكيكاتهم مخالفةٌ لما هو مألوفٌ ومشهورٌ، ولما يرونه ويعاينونه في حياتهم العاديّة، كما أنّ موقفهم المادّيّ مخالفٌ لمشهورات المجتمع ودين الدولة وملوكها. ومن الطبيعيّ أن تؤدّي هٰذه المخالفة إلى إعراض الناس عنها، وإن وجدت لها موافقًا في النزعة التلقائيّة إلى التفلّت من كلّ قيدٍ.

ثانيًا: إلى أنّ ما يتوخّى المادّيّون رفضه ومواجهته ـ وهو الدين ـ لم يكن بالنسبة إلى عامّة الناس مصدرًا يحتاج إلى بديلٍ؛ وذٰلك لأنّهم لم يكونوا بعد قد عانوا من وطأة القائمين عليه والمروّجين له، ولا كان فساد الحكّام والملوك مكتسيًا لباس الدين والمشروعيّة الإلٰهيّة، بل يبدو أنّ لائمة المشكلات والحروب السياسيّة كانت تلقى على عاتق العائلات الحاكمة والشخصيّات المسيطرة بالقوّة، ولم تكن لتأخذ طابعًا دينيًّا محضًا؛ ولذٰلك لم ينقل لنا التاريخ المكتوب تأثير صراعات الملوك والحكّام على أصل إيمان الناس ودينهم، على الأقلّ على نحوٍ واسعٍ.

ثالثًا: إلى أنّ المادّيّين والملحدين لم يكونوا في موقع تقديم بديلٍ والسعي إلى تغيير الواقع القائم وتحويله نحو الأفضل والأرقى، بل كانت كلماتهم ومحاوراتهم(*) مجرّد نقوضٍ ينظر إليها على أنّها مشاغبيّةٌ وسفسطائيّةٌ. ولم يكونوا بصدد تقديم نظمٍ بديلةٍ، بل كان المؤهّلون من الفلاسفة والحكماء هم الّذين يقومون بالاهتمام بدراسة كيفيّة التنظيم والإدارة والتدبير، كما هو معلومٌ عن سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقيّين والإسكندرانيّين ومن أتى بعدهم من الفلاسفة البرهانيّين.

(*) كلماتهم الواردة في المصادر السابقة كفيلةٌ في إظهار هٰذا الأمر.

أمّا وجود الموانع، فيرجع فيما يبدو إلى أنّ السلطات الحاكمة والمسيطرة لم تكن لترضى بتبديل الدين الّذي يحكم عقول الناس؛ وذٰلك إمّا لأنها تعتقده وتتبنّاه، أو تخاف الهرج والمرج، وإمّا لأنّ تديّن الناس بالدين يعدّ بالنسبة للحكومات والملوك وسيلةً فعّالةً لتجييشهم وتشجيعهم والتأثير عليهم وكبح جماحهم؛ ولذٰلك سيكون عمل الشكّاكين والمادّيّين والملحدين منافيًا لمصلحة الدولة والمملكة، وليس مجرّد رأيٍ فكريٍّ ونقاشٍ علميٍّ. أضف إلى ذٰلك أنّ للنظم والأفكار الّتي تقدّمها الأديان تأثيرًا إيجابيًّا على سلوك المتديّنين، وعاملًا علاجيًّا لآلامهم، ومصدرًا لأحلامٍ سعيدةٍ وآمالٍ شديدةٍ تبعث فيهم الراحة والطمأنينة أمام انسداد الآفاق والسبل في الحياة العاديّة، وسيطرة الظالمين والمفسدين، أو التعرّض لما لا يمكن تجنّبه من محنٍ ومصائب. فكلّ هٰذه الأمور لم تكن المادّيّة لتجد لها بديلًا، وعنها محيدًا، وعليها معينًا؛ ولذٰلك لم تكن لتكون موضع ترحابٍ وإقبالٍ.

وبالجملة لم يكن في البين ما يمكن أن يجعل من موقف المادّيّين والملحدين موقفًا شعبيًّا وعامًّا؛ ولذٰلك استمرّ الحال على ما هو عليه إلى أن بدأت الظروف والأمور الاجتماعيّة بالتغيّر، وإلى أن بدأ دور الدين وتأثيره بالتغيّر، فعند ذٰلك وجد المادّيّون والملحدون عوامل نشر أفكارهم وسبل رفع وتغيير الموانع والعوائق. كيف حصل ذٰلك؟! وما الّذي جرى؟! هٰذا ما عليّ فيما يلي أن أقوم بتلمّس جوابه.

على طريق الازدهار

استنادًا إلى ما قدّمته يمكنني القول إنّ الواقع الاجتماعيّ والفكريّ العامّ بدأ بشكلٍ طبيعيٍّ بالتحوّل نحو انتشار المادّيّة والإلحاد، عندما بدأت العوامل

المؤدية إلى انتشـــاره بالتوفّر، وشرعت الموانع الّـــتي تقف أمامه بالزوال. وقد انطلقـــت شرارة هٰذا الأمر مع بدايات الألفيّة الثانية للميلاد، وذٰلك عندما تـــمّ إعطاء صبغة التقديس للإمبراطوريّـــة الرومانيّة (1157 م). ثمّ تأجّجت بقوّةٍ خلال عمليّة نزع الأندلس من أيدي المسلمين الّتي استمرّت حتّى عام (1492 م) ثمّ خرجت المادّيّة الإلحاديّة عن السيطرة مع سقوط القسطنطينيّة (1453 م). فهٰذه الأحداث ـ ورغم كونها سياسيّةً ـ تضمّنت وأعقبت تحوّلاتٍ اجتماعيّـــةً وفكريّةً وثقافيّةً جمّةً كما هو الحال عادةً، أدّت إلى توفير العناصر الخاصّة بتحويل المادّيّة والإلحاد من مجرّد حالةٍ محدودةٍ إلى حالةٍ جمعيّةٍ تســـير نحو التعاظم والانتشار؛ ولأجل ذٰلك لا بدّ من تسليط الضوء باختصارٍ شديدٍ مناســـبٍ للمقام على الأحداث التاريخيّة بنحـــوٍ يربطها بالتحوّلات الفكريّة والاجتماعيّـــة حتّى تصير الرؤية على قدرٍ من الوضـــوح الّذي نحتاجه لمعرفة الأسباب الحقيقيّة وراء وصول المادّيّة والإلحاد إلى الحال الّذي هي عليه الآن.

ويمكنـــني في البداية أن أجمـــل العوامل الّتي تراكمـــت على مرّ القرون الماضية، وأدّت في النهاية إلى تطور الظاهرة الإلحاديّة، في ما يلي(*):

الأوّل: انقســـام الكنيسة المســـيحيّة إلى شرقيّةٍ أرثوذكســـيّةٍ، وغربيّةٍ كاثوليكيّةٍ (1054م)، وإعلان رأس الهرم في الكنيســـة الغربيّة الكاثوليكيّة قيام الإمبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة في منتصف القرن الثاني عشر للميلاد، ومن ثـــمّ عملت هٰذه الإمبراطوريّـــة على جعل عقيدتهـــا العقيدة الوحيدة الصحيحة والمقبولة، والّتي تضمنت فيما تضمّنته اعتبار السلطة البابويّة هي

(*) هٰذه الأمور جميعًا مبثوثةٌ في كلّ كتب التاريخ الّتي أرّخت لتلك الفترة، ويجدها الباحث بســـهولةٍ. ومن هٰـــذه المصادر (عصر الثورة) لأريك هوبزباوم و(أزمة الوعي الأوربّيّ) لبول هازار، Foundations of Western Civilization - Robert Bucholz وفي هٰـــذا الكتـــاب مصادر كثيرةٌ يمكن الرجوع إليها، وسوف يجد القارئ في لائحة المصادر عناوين أخرى.

السـلطة الشاملة والمطلقة. فسعت إلى إعمامها عبر إلغاء كلّ الرؤى الأخرى دينيّةً كانت أو غير دينيّةٍ، مادّيّةً كانت أو إلٰهيّةً. ورغم أنّ النزعة الشموليّة لم تكن أمرًا جديدًا على الفكر المسـيحيّ، بل سبق وأن بدأت في القرن الثالث الميلاديّ وتعزّزت بعد أن أصبحت المسـيحيّة الدين الرسميّ للإمبراطوريّة الرومانيّة في عهد قسـطنطين الّذي اعتنق الدين المسيحيّ، وكانت لديه رغبةٌ بتوحيد الرؤى والعقائد، وهٰذا ما تحقّق من خلال المجامع المسـكونيّة الّتي انعقـدت أكثر من مرّةٍ خلال القرون السـتّة الأولى لتطوّر المسـيحيّة لحلّ الخلافات المسيحيّة الداخلية حول طبيعة المسيح والكتاب المقدّس ومصدر العقيدة وغيرها من الأمور.

الثاني: بعد تأسـيس الإمبراطوريّة الرومانيّة المقدّسـة، تمّ تسـخير كلّ مقدّرات الممالك الأوربّيّة لخدمة أهداف الكنيسة، ومن ضمنها:

- شـنّ الحروب الصليبيّة الّتي استنزفت القوّة الاقتصاديّة والبشريّة للعالم الأوربّيّ، وسبّبت ما سبّبته من مشاكل اجتماعيّةٍ.
- العمـل على تعميم الرؤيـة الكاثوليكيّة بوصفها عقيـدةً موحّدةً، فربطت سـلطان الملـوك والحكّام على أراضيهـم بمدى خدمتهم لتحقيق انتشار هٰذه الرؤية ومجابهتهم ومحاربتهم لأصحاب الآراء الأخـرى، وقد كانت بدايـة ذٰلك في مواجهة المسـلمين واليهود والمادّيّين، خصوصًا بعد سـقوط الدولة الأمويّة في إسـبانيا. وقد بلغت السلطة البابويّة ذروتها على يدي البابا (أنسنت الثالث) في القرن الثالث عشر للميلاد، وقد أدخلت الكنيسة في عهده مبدأً جديـدًا إلى القانون الأوربّيّ يقضي بأنّه ليـس للحاكم الاحتفاظ بعرشه إلّا إذا استأصل جميع المهرطقين والمناهضين لفكر الكنيسة.

وإن حدث أن تردّد أميرٌ أو ملكٌ في تنفيذ أمر البابا بتعذيب هٰؤلاء المخالفين، فإنّه يضطهده فورًا وتصادر أراضيه وتباح أملاكه لأعوان الكنيسة الّذين تحرّضهم على مهاجمته [راجع: بيوري، حرّيّة الفكر، ص 53 وما بعدها].

الثالث[*]: ترجمة التراث العلميّ الذّي خلّفه اليونانيّون والرومان والمسلمون إلى اللغة اللاتينيّة، ومن ثمّ بدء العمل على تأسيس علم الكلام المسيحيّ اعتمادًا على الكتاب المقدّس وعلى كتابات الآباء في الموروث الفلسفيّ. إلّا أنّ الترجمة شملت الموافق والمخالف لأهداف الكنيسة فعادت إلى الواجهة الخلافات المسيحيّة الّتي كانت سائدةً في بدايات تأسيس المسيحيّة، وقد تجلّى ذٰلك أكثر بعد سقوط القسطنطينيّة وهجرة المثقّفين والأدباء والفنّانين منها إلى بقيّة مناطق أوربّا، كما نشأت خلافاتٌ جديدةٌ مماثلةٌ للّتي كانت سائدةً بين المذاهب الإسلاميّة واليهوديّة تبعًا لترجمة التراث الّذي خلّفه المسلمون واليهود، والّذي كان أهمّه من هٰذه الجهة كتب ابن سينا وابن رشدٍ وابن الهيثم والفارابيّ وابن باجة والغزاليّ وابن ميمونٍ، مضافًا إلى كتب أرسطو وأفلاطون.

ومن جهةٍ أخرى بدأت محاولاتٌ عديدةٌ لإكمال مسيرة العلوم التجريبيّة من حيث انتهى اليونانيّون والرومان واليهود والمسلمون، وكذٰلك بالنسبة إلى الفنّ والأدب. ونتيجةً لذٰلك كلّه، وجدت الكنيسة نفسها أمام العديد من الاتّجاهات الّتي تنحى خلافًا لتوجّهاتها، سواءٌ في فهم الدين والعقيدة والكتاب المقدّس، أو في الاهتمام بالعلوم المختلفة خارج سلطة التعليم المدرسيّ الرسميّ الّتي تسيطر عليه. وكلّ ذٰلك كان مقصورًا على فئة المتعلّمين القادرين

(*) لقد تحدّثت أيضًا عن هٰذه النقطة والنقاط اللاحقة بشيءٍ من التفصيل مع الإشارة إلى المصادر في كتاب (الفلسفة.. تأسيسها ـ تلويثها ـ تحريفها) في المبحث الثالث، الفلسفة على فراش الموت، ص 57.

على الوصول إلى الكتب واستنسـاخها، ولٰكن باختراع الطابعة أصبح الأمر مختلفًا، بل أخذت المعرفة تنتشر شيئًا فشيئًا، وأصبحت الاتّجاهات المختلفة قادرةً على بثّ أفكارها ونشرها، بعد أن سيطرت الكنيسة على مقاليد التعليم، وانحصر تداول العلوم من خلال مدارسـها الخاصّة الّتي كانت تقتصر على ما يخدم توجّهاتها الدينيّة، ويتناسب مع أهدافها.

الرابع: نشـوب صراعاتٍ فكريّةٍ حادّةٍ بين الكنسـية بقراءتها الكلاميّة للفلسفة الأرسـطيّة الممزوجة بالأفلاطونيّة والأفلوطينيّة من جهةٍ، وبين ما عرف بالرشـديّة تبعًا لابن رشدٍ الّذي ترجمت كتبه بما فيها تلك الّتي تهاجم المتكلّمين المسلمين وأهل الحديث، وكذا شروحاته وتلخيصاته لكتب أرسطو الّتي اختلفت في العديد من مسائلها عن النظرة الكاثوليكيّة السائدة. وانضمّ إلى الصراع ما يسـمّى بالاتّجاه النصّيّ أو الوحيـانيّ (الأخباريّ)، الّذي روّج للشـكّ المعرفيّ في آليّات العقل، ورأى عجـزه المطلق عن الخوض في قضايا الدين، وبالتـالي ضرورة الاقتصـار على منقولات الـوحي في أخذ العقيدة والتعويـل على الإيمان القلبيّ بدل الدليل العقـليّ، ورفض الاحتكار في فهم الكتاب المقدس للكنيسـة وتفسيره، وهٰذا ما عرف بالحركة الاعتراضيّة أو البروتستانتيّة الّتي قادها مارتن لوثر (ت 1564 م).

الخامس: اتّخاذ الكنيسـة الكاثوليكيّة مجموعة تدابير وقائيّةٍ ودفاعيّةٍ في مواجهتهـا للتيّارات الفكريّة، فحرّمت تداول كلّ الأفكار المنافية، وحظرت نـشر الكتب المخالفة، والدراسـات المناوئة لها، وعمدت إلى توسـيع عمل محاكم التفتيش الّتي بدأت أساسًا في إسبانيا بعد استعادة الأندلس من أيدي المسـلمين، وألزمت كلّ القوى الحاكمة في المقاطعات الأوربّيّة بإيكال حلّ الأمور المتعلّقة بحماية العقيدة إليهم، فأنزلت العقوبات القاسية والحادّة بمن

يثبت تورّطه، كالوضع على الخوازيق، والتعليق على أعمدة التشهير، والسجن، والإحراق، والنفي، وحرمـــان الذرّيّة من الإرث إلى جيلين أو ثلاثةٍ، وحثّت عامّة الناس على الوشـــاية بكلّ من يعلمـــون تورّطه بأفكار الهرطقة والضلال المنافية لتعاليم الكنيسة. [المصدر السابق]

الســادس: ونتيجةً لإمعان محاكم التفتيش في عملهـــا، بدأ التململ من الإرهاب الفكريّ ينمو شـــيئًا فشـــيئًا، حتّى برزت إلى السطح دعوات الحرّيّة الدينيّة وحرّيّة العقيدة، فراحت تتشكّل هنا وهناك جماعاتٌ مناهضةٌ تدعو إلى رفع الحظر والقيود عن الاعتقاد الدينيّ، وقد اقتصرت في بداياتها على خصوص الطوائف والمذاهب المسيحيّة، وشملت لاحقًا اليهود والمسلمين، إلّا أنّها بقيت بالنســـبة إلى الملحدين محلّ اتّفاقٍ ورضًى، حتّى أنّ جون لوك نفسه قد استثنى الملحدين في دعوته إلى التسامح والحرّيّة الدينيّة. فنشبت حروبٌ أهليّةٌ ودينيّةٌ وسياســـيّةٌ في العديد من المناطق كبريطانيا وفرنسا، قادت في النهاية إلى رفع قيود النشر والطباعة إلّا عن الكتـــب الّتي تمسّ أصل التديّن والذات الإلٰهيّة وقدســـيّة المســـيح. وبارتفاع الحظر عن النشر والطباعة لم يعد باســـتطاعة الكنيسة الكاثوليكيّة ضبط الأمور، وخسرت سيطرتها في العديد من المواطن لصالح المذهب البروتستانتيّ الّذي قام الحكّام المتعاطفون معه أو المنتمون إليه بعد استلامهم لمقاليد الحكم بتكرار التجربة الكاثوليكيّة في تحقيق الشموليّة الفكريّة، فلاقى نفس المصير الّذي لاقتـــه الكاثوليكيّة، **ولٰكن هٰذه المرّة في مواجهة المؤلّهين غير الدينيّين**؛ إذ برزت جماعاتٌ جديدةٌ من المؤلّهين -خصوصًا في بريطانيـــا- تدعو إلى اعتماد العقل حـــصرًا، فانهالت على التعاليم الدينيّة النظريّـــة والعمليّة نقدًا وتفنيدًا، حتّى وصـــل الأمر إلى رفض واقعيّة الوحي، واستبدالها بالدعوة إلى الدين الطبيعيّ الّذي يعتمد على العقل حصرًا.

لقد استطاع هٰذا الاتّجاه أن يفتّت هيبة الكنيسة وعقائدها بكلّ تيّاراتها، ويعلّي من دور العقل وأهمّيّة العلوم الطبيعيّة، وسعى إلى إيجاد بدائل جديدةٍ عن النظم الدينيّة للفرد والمجتمع، فنادوا بعقليّة الاعتقاد بالوجود الإلٰهيّ والأخلاق واستقلالهما عن الدين، وبالحرّيّة الفكريّة المطلقة والقيمة الإنسانيّة الموحّدة، ورفض التمييز الدينيّ بكلّ أشكاله، فسادت النظرة المتساوية إلى كلّ الجنس البشريّ، واعتبار العالم الإنسانيّ دولةً واحدةً تجمع في كنفها كلّ أنواع البشر على اختلافهم. لقد استطاع الإلٰهيّون الرافضون للوحي والدين المسيحيّ فرض أنفسهم بقوّةٍ على الساحة الاجتماعيّة والفكريّة والسياسيّة، ولٰكنّ الأمر لم يستمرّ على هٰذه الشاكلة؛ لأنّ تيّارًا آخر كان في طريقه إلى الاستفادة الفاعلة من كلّ ذٰلك لصالحه وهو **الاتّجاه الشكّيّ المادّيّ.** وفيما يلي بيان ذٰلك مع تفصيل ما أجمل سابقًا.

ازدهار المادّيّة

رغم أنّ التيّار الشكّيّ في بدايات نشوئه في أوربّا كان على يدي المسيحيّين النصّيّين والصوفيّين من أمثال أوكام ومونتاني وباسكال، الّذين شكّكوا في المعرفة العقليّة للوجود الإلٰهيّ وقضايا الدين، غير أنّ رفع القيود عن الفكر والصحافة سمح ببروز القسم الآخر من الشكّاكين، وهم المادّيّون الّذين اتّفقوا مع الأخباريّين والصوفيّين في رفض المعرفة العقليّة في القضايا الدينيّة ومسألة الوجود الإلٰهيّ والأخلاق، بيد أنّهم رفضوا أيضًا القبول بالوحي والمنقولات الدينيّة، واختاروا بدلًا عن ذٰلك العلوم التجريبيّة بديلًا حصريًّا للمعرفة البشريّة. فمع تطوّر العلوم التجريبيّة الّتي استقلّت عن السيطرة الكنسيّة على أيدي **المؤلّهة العقليّين** (الربوبيّين) الّذين تابعوا مسيرة بناء العلوم الّتي خلّفها المسلمون والرومان واليونانيّون، وبعد صراعاتٍ حادّةٍ مع نظريّاتهم

المخالفة لظاهر النصوص المقدّسة، خصوصًا تلك المتعلّقة بعلم الفلك كما حصل مع غاليليو وكوبرنيكوس وغيرهما؛ كانت نتيجتها الأخيرة خلع القداسة عن الكنيسة ومقدّساتها، والهجوم الفكريّ على تعاليمها ونصوص كتابها، والّتي أدّت في النهاية إلى ضعفها وهوانها لصالح المؤلّهة العقليّين أتباع العلم الإنسانيّ، ومن أبرز هٰذه المحاولات محاولة **إدوارد جيبون** في كتابه (اضمحلال الإمبراطوريّة الرومانيّة وسقوطها)، إذ تعرّض فيه إلى أصل المسيحيّة وكيفيّة نشوئها وقيمة تعاليمها، وكان له الأثر البالغ في تضعضع الموقف الكنسيّ وقيمته عند الناس(*).

أمام هٰذا الواقع، أصبحت الطريق أمام الشكّاكين المادّيين معبّدةً، فصبّوا جام أفكارهم على نقد كلٍّ من المعرفة العقليّة والمعرفة النقليّة عن الوحي، وهٰذا ما تمّ تتويجه بكلّ من أعمال **بيير شارون** [Academic Skepticism in Seventeenth-Century French Philosophy, The Charronian Legacy 1601–1662, 2014] الّذي يعدّ مؤسّس مدرسة الشكّ في القرن السابع عشر، وقد تجلّى دوره المناهض للكنيسة في كتابه (فن الحكمة) الّذي هاجم فيه المسيحيّة بكلّ مبادئها. وأعمال **ديفيد هيوم** خصوصًا آخرها (محاوراتٌ في الدين الطبيعيّ) الّذي نقد فيه كلًّا من الوحي والمعرفة العقليّة بالوجود الإلٰهيّ، وأعمال **ديديرو** خصوصًا دائرة المعارف الّتي جمع فيها بالتعاون مع مفكّرين آخرين كلّ الآراء المناقضة والمخالفة للكنيسة، وسعى إلى تحويل الناس إلى المادّيّة والعلوم البشريّة عبر نقده للنظم الاجتماعيّة والاقتصاديّة والتربويّة والتعليميّة الّتي خلفتها الكنيسة.

(*) راجع: Atheism and Deism Revalued, Heterodox Religious Identities in Britain, 1650-1800 By Wayne Hudson, Diego Lucci, p 229. كما يمكن الرجوع إليه لملاحظة أحوال باقي الشخصيّات المذكورة.

الدفاع عن الدين باختراع المثاليّة

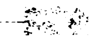
لقد أدّى انتشار هٰذه المحاولات التشكيكيّة المادّيّة المفرطة إلى أن يذهب بعض المتديّنين إلى اتّجاهٍ مقلــوبٍ، فبدل أن يقوموا بالدفاع من خلال إعادة التأسيس للمعرفة العقليّة، وحلّ المشكلات المعرفيّة، ذهبوا بعيدًا في ضرب مطلق المعرفة العقلية والحسّــيّة المادّيّة معًا، فرفضــوا واقعيّة العالم بوصفه عالمًا مادّيًّا؛ وذٰلك رغبةً في تصحيح الإيمان الدينيّ، فتمّ تأســيس ما عرف بالمثاليّة(*) على يدي جورج باركلي، وزادت الأزمة المعرفيّة حول قيمة المعرفة العقليّة الّتي حاول مجموعةٌ من العقليّين ـ كما ســتأتي الإشــارة ـ الحفاظ عليها، ســواءٌ على الطريقة الكاثوليكيّة أو على الطريقة الأرسطيّة الرشديّة، أو على الطريقة الديكارتيّة.

بيد أنّ التشكيك كان أنجح؛ **لأنّه أسهل**، فاستمرّ في الانتشار أكثر فأكثر حتّى تمّ تتويجه على يدي إيمانويل كانط الّذي سعى إلى إنقاذ الإيمان والأخلاق ومهاجمة العقليّين والمتديّنين الطقوســيّين معًا، فســطّر مبادئه الشكّيّة في المعرفة الإنســانيّة، ونقد أدلّة الوجود الإلٰهيّ الّتي ضمّنها في كتابه بأسلوبٍ مؤثّرٍ وجذّابٍ، ممّا جعله قبلة المادّيّين الّذين رفعوا من شــأنه وشــأن هيوم؛ لما قدّمه هٰذان الرجلان من خدمةٍ جليلةٍ لمذهب الشــكّ المادّيّ الّذي انتصر اجتماعيًّا وسياســيًّا في النهاية على الاتّجاهات الأخرى كالمذهب الكلاميّ على

(*) يبــدو لي أنّه تمّ التمهيد تاريخيًّا لاختراع المثالّية من خلال اتجاهين: الأوّل هو الأفكار الصوفيّة المتطرّفة حول الواقع والكون، إذ اعتبرت كلّ ما خلا الله وهمًا وسرابًا. والثاني المشــكّكون في المعرفة الحسّــيّة من أصحاب الشــكّ المتطرّف الّذين وُجدوا في عصر الانحطاط للحضارة اليونانيّة وانقلاب الأكاديميّة الأفلاطونيّة إلى أكاديميّةٍ للشكّ. فكلٌّ من هٰذين الاتّجاهين ـ مع وجود الدافع الشديد لنصرة الدين أمام التشكيكات الّتي مارســها المادّيّون حول أصل الدين وأصالة نصوصه ـ أدّيا إلى الهروب إلى الأمام من خلال القبول بالتشــكيك المطلق واعتبار كلّ شيءٍ في العقل ومن العقل، وأنّ الله هو الفاعل في هٰذا العقل. [راجع كتاب (محاورات باركلي) وكتاب (نقد العقل المحض لكانط)].

الطريقة الكاثوليكيّة، والمذهب الشـكّيّ الأخباريّ أو الصوفيّ البروتستانتيّ، والمذهب العقليّ الخالـص عند المؤلّهة اللادينيّين مثـل **ماتيو تندال، وإيرل شافسـتبري، وباروخ اسـبينوزا**، وأصحاب النزعة التوفيقيّة كما هو عند **لايبنتز وكريستيان فولف.**

لقد لعبت كلّ هٰذه الأحداث (وغيرها ممّا لم أشر إليه بداعي الاختصار)، بنحوٍ متشـابكٍ في تمهيد الطريق أمام صعود المادّيّة والإلحاد وتطوّرهما. وفي المقابل عملت المادّيّة بدورها على الاستفادة من كل ذٰلك لبسط أفكارها ونشرها والسـيطرة أكثر على المجتمع البشريّ؛ إذ سـعى أنصارها إلى تدعيم موقفهم التشـكيكيّ من المعرفة العقليّة الخالصة، وموقفهـم المنكر للمعرفة النقليّة الدينيّة، **مسـتفيدين من الشـكّاكين المتديّنين في نقد العقل، ومن العقليّين المؤلّهة في نقد الدين**، وبذلوا قصارى جهدهم للتحفيز على اسـتبدال كلّ ذٰلك بالمعرفة التجريبيّة لتأسيس العلوم الإنسانيّة الوضعيّة والطبيعيّة - الّتي أزكاها وأكمل مسيرتها العقليّون المؤلّهون، بعد أن تمّ نقلها من العالم الإسلاميّ - ثمّ عملوا بجدٍّ على إيجاد البدائل الفكريّة والعمليّة على كلّ الصعد. وهٰكذا، بدأت مرحلةٌ جديدةٌ من الفكر في الأرض الأوربّيّة سعى المادّيّون فيها إلى تقديم منظومةٍ متكاملةٍ وشاملةٍ متمثّلةٍ **بالمنهج المعرفيّ الحسّيّ** المتطرّف، **والأخلاق النفعيّة**، لتكون أساسًا سـلوكيًّا وتشريعيًّا، **والرؤية الليبراليّة** في الاجتماع والسياسة، **والنظرة المادّيّة الذرّيّة التركيبيّة** في دراسة الطبيعة والكون والإنسان. تبعها فيما بعد محاولاتٌ لتأسيس نظامٍ اقتصاديٍّ تأرجح بين الاشتراكيّة والرأسماليّة قبل أن تنتصر الأخيرة لاحقًا. وخلال كلّ ذٰلك سـعى المادّيّون إلى تغيير نظم التعليم والتربية بالنحو المتوافق ومبادئهم، حـتّى تحقّق لهم ذٰلك في العقود الأولى من القرن العشرين من خلال تأسيس منظمة اليونسكو.



تلخيص العوامل الّتي أدّت إلى ازدهار المادّيّة

ومحصّلة كلّ ما مرّ، يتبيّن أنّ العوامل الّتي كانت وراء تطوّر المادّيّة والإلحاد وازدهارهما، تنقسم إلى قسمين:

الأوّل: عوامل أوجدها أعداء المنظومة المادّيّة أنفسهم

وتتلخّص في ثلاثةٍ:

أوّلًا: الأداء المعرفيّ والسلوكيّ للاتّجاه الكلاميّ الكاثوليكيّ الّذي تلبّس بزيّ العقل والفلسفة الأرسطيّة المختلطة بالأفلاطونيّة والأفلوطينيّة، واقتصر من الفلسفة على ما يخدم توجّهاته وحرّم ما ينافيها.

ثانيًا: الأداء المعرفيّ والسلوكيّ للاتّجاهين الأخباريّ والصوفيّ، فيما عرف بالمذهب البروتستانتيّ، الّذي كان من المتصدّرين لترويج المنهج الشكّيّ في المعرفة العقليّة.

ثالثًا: الأداء المعرفيّ للمؤلّهة المنكرين للوحي، الّذي قام بهدم القيمة المعرفيّة لمصادر الوحي، واعتبار العقل مستقلًّا وسيلةً لبناء النظام العقديّ والسلوكيّ، وتنظيم الحياة البشريّة الفرديّة والاجتماعيّة والسياسيّة، ولٰكن من دون بيان أيّ منهجٍ واضحٍ ومنضبطٍ لكيفيّة عمل هٰذا العقل، بحيث يضمن استقامته بوصفه بديلًا حقيقيًّا، ويحميه من الانهيار أمام حملة التشكيك الّتي مارسها المادّيّون. بل بقيت الدعوة إلى العقل والاستقلال العقليّ غائمةً لا يفهم منها إلّا الاستقلاليّة الفكريّة عن النصوص الدينيّة والتقاليد والأعراف الاجتماعيّة، ممّا مهّد الطريق لانتحال الانتماء إلى العقل لاحقًا من قبل الملحدين والمادّيّين أنفسهم.

الثاني: عوامل أوجدها الماديّون أنفسهم

وتتلخّص أيضًا في ثلاثة أمورٍ:

أوّلًا: التأسيس النظريّ التدريجيّ لمنظومةٍ ماديّةٍ شاملةٍ في المنهج والفلسفة والسلوك الفرديّ والاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ، وهٰذا ما تحقّق بنحوٍ جليٍّ رغم الانتكاسات الّتي منيت بها واستطاعت إمّا تداركها أو إخفاءها.

ثانيًا: تنمية العلوم النظريّة التجريبيّة على خلفيّةٍ معرفيّةٍ شكّاكيّةٍ وتجريبيّةٍ متطرّفةٍ، وفلسفيّةٍ ماديّةٍ، وهٰذا ما مكّنهم من وضع النظريّات الماديّة حول الإنسان والكون في لباسٍ علميٍّ تجريبيٍّ، ومن ثمّ تقديم العلم والعقل في مواجهة الدين.

ثالثًا: السيطرة على مقاليد التعليم والاقتصاد وإغراق المجتمعات البشريّة بالهموم والطموحات الماديّة الّتي أنهكت عامّة الناس، وحصرت توجّهاتهم وتطلّعاتهم بتحقيق ضرورات المعيشة أو رفاهيّتها، وكرّست جعل العلم وسيلةً لأجل ذٰلك.

تلخيص الأهداف، آليّات الإنجاز، ووسائل الترويج

بدايةً لا بدّ من أن نضع في الحسبان أنّ عمل الماديّين للسيطرة على مقاليد الاجتماع والسياسة والتعليم والاقتصاد، هو الّذي قادهم - في ظلّ ضعف خصومهم - إلى تحقيق الانتصار العمليّ والتحكم بمقاليد الأمور وسيرها خلال القرن المنصرم، وقد تمّ ذٰلك على مراحل، وبداعي تحقيق ثلاث مهمّاتٍ. وحتّى نفهم الوسائل الّتي اعتمدوها؛ لا بدّ من أن نقوم بالتوسّع قليلًا في الكشف عمّا أضمر سابقًا، وذٰلك بالإشارة إلى هٰذه المهمّات والأهداف

الّتي وضعهـــا المادّيّون أمامهم، ورأوا أنّ انتصارهم يتمّ من خلالها، ويتوقّف نجاحهم على تحقيقها. وهٰذه المهمّات هي:

المهمّة الأولى: وتقضي بالتخلّص من الســيطرة السياســيّة والاجتماعيّة والعلميّة للإلٰهيّين عمومًا والدينيّين بشــكلٍ خاصٍّ، ســواءٌ الكاثوليكيّون أو البروتستانت، وذٰلك بشكلٍ كامل من خلال خطوتين:

الأولى: هدم الأســس المعرفيّة والعقليّة للكنيسة الكاثوليكيّة والإلٰهيّين عمومًا، وذٰلك من خلال التشــكيك بالمعرفة العقليّــة، وبالتالي اعتبار ما يسمىّ بالفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا بحوثًا فاقدةً للقيمة العلميّة، وذٰلك على يدي **بيير شارون وديفيد هيوم وجماعة فيينا** لاحقًا، وقد صرّح اللاحق منهم بأنّه متممٌّ لعمل السابق. وقد استفادوا كثيرًا - كما سبقت الإشارة - في عملهم هٰذا من الأعمال الّتي قدّمها الشكّاكون المتديّنون من قبيل **مونتاني وباسكال وبرونـــو وجون لوك وباركلي وإيمانويل كانط**. بل إنّ الشــكاكين المتديّنين قد أنجزوا من هٰذه المهمة أكثر ممّا أنجزها المادّيّون؛ ولذٰلك تمّ اعتبار هٰذه المهمّة بحكم المنجزة والمنتهية منذ محاولــة إيمانويل كانط، وتمّ تكريس العقلانيّة بوصفها مظهرًا من مظاهر المادّيّة.

والثانية: نقد منقولات الوحي والدين وكسر الحصانة والهيبة الّتي تتمتّع بها نصوصه وتعاليمه، وتصويره بمظهرٍ بشريٍّ محضٍ في نشوئه وتطوّره، وملاحقة كلّ ما يمكن اعتباره ســلبيًّا ومشينًا في مبادئه أو أحكامه أو ممارسات أتباعه. وهٰذا مـــا تجلّى أيضًا في كتابــات الّذين ذكرتهم ســابقًا، مضافًا إلى كتابات **ديديـــرو وجيبون**. وقد استفاد هؤلاء كثيرًا وبشكلٍ عميقٍ ممّا قام به الإلٰهيّون الّذين أنشــؤوا ما يســمّى بالدين الطبيعيّ ورفضوا الوحي الإلٰهيّ. إلّا أنّ عمق الارتباط بين عامّة الناس والمصادر الدينيّة لم يكن قابلًا للكســـر والإزالة

بســـهولةٍ؛ ولذٰلك كان لا بدّ من اللجوء إلى دراسة الدين بوصفه حالةً بشريّةً، وجعل هٰذه الدراسة جزءًا من الدراســـات الاجتماعيّة والنفسيّة أو ما يسمّى بالإنثروبولوجيا، فكانت النتيجة تفريغ الدين من أيّ قيمةٍ إلٰهيّةٍ وجعله مجرّد تجلّياتٍ غـــير موضوعيّةٍ للأحوال الداخليّـــة والخارجيّة الّتي تعترض النفس البشـريّة، وذٰلك بعد قيام المنظّرين بدراسة الآثار والوثائق والقبائل البدائيّة والحالات الدينيّة عبر التاريخ وتفســـيرها، ثمّ عمـــل المقارنات والمقابلات لإدراك التشابهات والاختلافات بين الأديان؛ تمهيدًا لاستخلاص تفسيراتٍ كلّيّةٍ وشموليّةٍ تخدم الرؤية المادّيّة للعالم والحياة.

وقد اســـتمرّ العمل على إنجـــاز هٰذه المهمّة خلال القرنين التاســـع عشر والعشرين وإلى الآن(*)، وكانت الرؤى والنظريّات والتفسيرات الّتي خرج بها المنظّرون مصدر استفادةٍ كبيرةٍ من قبل الملحدين الجدد(**).

المهمّة الثانيـــة: تقضي بإيجاد البديل عن المنظومـــة الدينيّة المنهارة. وقد ســـبق المادّيّين قيامُ المؤلّهة اللادينيّين بمحاولة تأســـيس هٰذا البديل، حيث عملوا على إخراج الأخلاق الفاضلة من كنف الأساس الدينيّ وإرجاعها إلى حضن العقل، وعملوا على إيجاد عقـــدٍ اجتماعيٍّ جديدٍ يرعى الحرّيّة الدينيّة والسياسيّة. بيد أنّهم كانوا مجرّد حلقةٍ فاصلةٍ قصيرةٍ مهّدت عن غير قصدٍ نحو تربّع المادّيّة على عرش التغيير، منطلقين من منهجهم التشـــكيكيّ في المعرفة العقليّة، فرسموا لأنفسهم خريطةً شاملةً تمثّلت بما يلي:

(*) أشـــهر المنظّرين في هذا الحقل هـــم: Gustave Le Bon Robert, Ranulph Marett, Ernst Cassirer, Edward Burnett Tylor, Mircea Eliade, Karl Marx, Sigmund Freud, Émile Durkheim, Max Weber.

(**) من قبيل ميشـــال أونفري في كتابه (نفي اللاهوت)، وريتشـــارد دوكينز في كتابه (وهم الإله)، وسام هريس في كتابه (رسالةٌ إلى الأمّة المسيحيّة)، ودانيال دنت في كتابه (كسر التعويذة)، وغيرهم.

أوّلًا: ترويج المنهــج التجريبيّ المتطرّف ليكون منهجًــا معرفيًّا وحيدًا، مستفيدين من خدمات الشكّاكين الدينيّين؛ وذٰلك ليكون بديلًا عن المنهج العقــليّ والمنهج النقليّ والمنهج الصــوفيّ، وبالتالي اعتبار العلــوم الطبيعيّة والإنســانيّة الوضعيّة مصدرًا وحيدًا للمعرفــة العلميّة؛ وذٰلك بعد أن نالت هٰذه العلوم مجدها وشهرتها على يدي المؤلّهين، أو من ليس منخرطًا أصلًا في حلبة الصراع حول الدين والألوهيّة؛ وذٰلك لتكون بديلًا عن الكتب المقدّسة وكتابات الآباء والرهبان.

ثانيًا: اعتناق الليبرالية منهجًا سياســيًّا واجتماعيًّا مستفيدين ممّا قدمه **جون لوك في رســالة التســامح وغيرها**؛ وذٰلك لتكون بديــلًا عن المنظومة الدينيّة الاستبداديّة الحاكمة على مقاليد الحياة السياسيّة والاجتماعيّة.

ثالثًا: إعادة إحياء مذهب اللذّة ليكون منهجًا أخلاقيًّا تشريعيًّا تحت اســم «النفعيّة»، وذٰلك على يدي **جرمي بنثام وجون ســتيوارت مل**؛ وذٰلك ليكون بديلًا عن الرؤية المسيحيّة للغايات السلوكيّة والأخلاقيّة الّتي كانت حاكمةً على الأعراف الاجتماعيّة والقوانين التشريعيّة.

رابعًا: تأســيس الرأســماليّة بصفتها نظامًــا اقتصاديًّا بعــد تغلّبه على الاشتراكيّة؛ وذٰلك لتوجيه الأنظار نحو الاهتمام بالتملّك والتجارة وتحصيل الرفاهية في العيش، بعد أن كانت الرؤية المســيحيّة تزدري العمل الدنيويّ، وتوجِّه النفوس نحو الاقتصار على الغايات الدينيّة والأخرويّة.

خامسًــا: تكريس النظرة إلى العلماء والمتخصّصــين في العلوم الطبيعيّة ليكونــوا مرجعيّاتٍ حصريّةً لعامّة الناس في أخــذ المعرفة، وليكونوا رموزًا تملك الاحترام والتبجيــل العامّ والأهليّة والجــدارة كي تكون قدوةً؛ حتّى

يكونوا بديلًا عن الآباء والقدّيسين والرهبان وسائر الشخصيّات الدينيّة الّتي تحظى بالقداسة والاحترام لدى عامّة الناس.

سادسًا وأخيرًا: ابتداع الانتماء القوميّ والوطنيّ ليكون علقةً ورابطةً اجتماعيّةً ونفسيّةً، بحيث يصير بديلًا عن الرابطة الدينيّة والانتماء الدينيّ والمذهبيّ.

المهمة الثالثة: ترويج وترسيخ كلّ ذٰلك ـ أي ترويج بطلان المنظومة الدينيّة وفسادها ـ ونجاح وحسن المنظومة المادّيّة بلباس العقل والعلم والأخلاق الإنسانية، وذٰلك بنشرها وتقريبها من نفوس الناس وتوفير البدائل النفسيّة الّتي يحتاجها عامّة الناس؛ لتكون عوضًا عن مثيلاتها الّتي كانت توفّر لها المنظومة الدينيّة ـ وهي القدوة ـ معنى الحياة وقيمتها، وذٰلك تمهيدًا لإخراج المنظومة الدينيّة برمّتها من المجتمع الإنساني بكلّه، وليس فقط الإخراج السياسيّ والعلميّ والتشريعيّ والاقتصاديّ، بل والاجتماعيّ والفرديّ لتصير الحالة التلقائيّة الطبيعيّة عند الفرد بأن يكون مادّيًا. فبعد إعلان انحلال الإمبراطوريّة الرومانية المقدّسة في منتصف العقد الأوّل من القرن التاسع عشر، وبالتالي إخراج المنظومة اللاهوتيّة رسميًّا من الواقع السياسيّ والعلميّ والتشريعيّ والاقتصاديّ، **بقي أمام المادّيّين مهمة إخراجها من المجتمع برمّته، إلا بالقدر الّذي يكون وجودها مفيدًا ونافعًا**، وهٰذا ما توقف تحققه على امتلاك السيطرة على القنوات الّتي يتمّ من خلالها الوصول إلى أذهانهم ونفوسهم، وليس ذٰلك إلّا **التعليم والإعلام**.

آليّات الإنجاز

بما أنّ التعليم يرفد من العلم التجريبيّ العمليّ **والنظريّ** الّذي يجب أن يتمّ إظهار فضله وعظمته، وبما أنّ العلم التجريبيّ النظريّ بني على أسسٍ

معرفيّةٍ وفلسفيّةٍ خاصّةٍ تحتاج إلى ترويجٍ وترسيخٍ، فمن هنا وجد المادّيّون أنّ تحقيق المهمّة الثالثة في مواجهة المتديّنين، تحتاج منهم إلى أن يقوموا بالعمل على ثلاثة مستوياتٍ، الأوّل علميٌّ، والثاني تعليميٌّ، والثالث إعلاميٌّ.

أمّا على المستوى العلميّ فبأن لا يكتفوا بإظهار تعارض النظرة العلميّة إلى الكون مع النظرة الدينيّة - وهو أمرٌ تحقّق قبل انتعاش المادّيّة، ولعب دورًا في التمهيد لسلب الكتب الدينيّة موثوقيّتها، وهٰذا ما استفاد منه المادّيّون والإلٰهيّون اللادينيّون على حدٍّ سواءٍ - بل أن يقوموا أيضًا بعدّة أمورٍ أخرى أشدّ تأثيرًا وهي:

أوّلًا: أن يظهروا العلم الطبيعيّ **النظري** بمظهر الموافق والمؤيّد والداعم للرؤية المادّيّة، وهٰذا ما تحقّق من خلال دخول المادّيّين في الميادين العلميّة التنظيريّة بشكلٍ واسعٍ، وبنائهم لبحوثهم العلميّة ونظريّاتهم الناتجة عنها في علوم النفس والاجتماع والفيزياء النظريّة والبيولوجيا النظريّة، على خلفيةٍ مادّيّةٍ اختلط فيها ما هو علميٌّ تجريبيٌّ بحتٌ بما هو من نتائج النظرة الفلسفيّة المادّيّة، دون أن يكون عامّة الناس - بل حتّى المتخصّصين في العلوم التجريبيّة العملية - على درايةٍ بأيٍّ من ذٰلك.

وثانيًا: أن يكرّسوا النظرة المتدنّية إلى الفلسفة الأولى والميتافيزيقا واعتبارها فاقدةً للعلميّة، وهٰذا ما تحقّق بقوّةٍ على يدي جماعة فيينا والاتّجاه الوضعيّ عمومًا، بعد أن مهّد لهم الطريق كلٌّ من لوك وهيوم وكانط. ومن ثمّ تراهم عملوا ويعملون على ادّعاء قدرة العلوم التجريبيّة على التصدّي لحلّ كلّ المشكلات الّتي كانت تاريخيًّا تبحث من قبل الفلاسفة.

وثالثًا: أن يكرّسوا النظرة إلى علم المنطق على أنّه علمٌ صوريٌّ بحتٌ، لا يقود إلى تمييز الصواب من الخطإ، بل هو قابلٌ للاستعمال في كليهما، وهٰذا ما ساهم فيما بعد في ترميزه وجعل دوره مقصورًا على العلوم التطبيقيّة التقنيّة. أمّا ما يسمّى بالمنطق المضمونيّ أو البرهان المنطقيّ، فقد تمّ إقصاؤه بالكلّيّة بذريعة أنّه مبنيٌّ على مبادئ ميتافيزيقيّةٍ كفكرة الماهيّة والجوهر ووجود مبادئ عقليّةٍ أوّليّةٍ، وبما أنّ جميع هٰذه محلّ خلافٍ ونقدٍ، بدءًا من جون لوك مرورًا بديفيد هيوم وصولًا إلى إيمانويل كانط ولاحقًا حلقة فيينا وبرتراند راسل، فهٰذا يعني أنّه ليس منطقًا ولا يوجد شيءٌ اسمه منطقٌ مادّيٌّ - كما صرّح بذٰلك كانط وراسل - وإنّما منطقٌ صوريٌّ فقط، وهٰذا ما يعتقده كلّ الدارسين له بعد أن تمّت السيطرة على المستوى التعليميّ، وفيما يلي بيان ذٰلك(*).

أمّا على المستوى التعليميّ، فقد تمّ ذٰلك من خلال امتلاكهم السيطرة الرسميّة على المدارس والجامعات من خلال منظّمة اليونيسكو، فحدّدوا ما يدرس وما لا يدرس، ووضعوا المعالم العامّة للمراحل التعليميّة وأهدافها وغاياتها، وموادّها بالنحو المتوافق مع الرؤية المادّيّة، حتى أصبح التعليم وسيلةً نفعيّةً، ولعلّ نظرةً سريعةً على مناهج التعليم تكفي لإدراك ذٰلك.

(*) لم يعد هٰذا هو الرأي الوحيد السائد في الغرب، بل وبدءًا من أواخر القرن الماضي ومع مطلع القرن الحالي، بدأت واستمرّت محاولات التأسيس للمنطق اللاصوري إمّا تحت عنوان المنطق اللاصوريّ INFORMAL LOGIC، أو تحت عنوان: ART OF ARGUMENTATION أو تحت عنوان CRITICAL THINKING SKILLS أو تحت عنوان .THE LOGIC OF DAILY LIFE وقد عقدت المؤتمرات وأسّست المجلّات خلال العقدين الأخيرين فقط لأجل تطوير هٰذا الأمر على خلفيّة الاحساس الشديد والكبير بالحاجة إلى منطق يعطي المتعلّمين آليّاتٍ لفحص ما يعرض عليهم ويعطيهم أدوات بناء الأدلة الصحيحة والأفكار السليمة، ولٰكنّ العمل لا زال في بداياته، ويواجه صعوبات ومشكلات أهمّها في رأيي استمرار سيطرة المشهورات العصريّة الّتي بدأت من عند جون لوك وديفيد هيوم وكانط، واستمرار الأخطاء الّتي ارتكبها المنظّرون للمنطق الصوريّ الرياضيّ والرمزيّ؛ ولأجل ذلك لا زال أكبر التركيز في ذٰلك على ما يتعلّق بالمغالطات أو أنماط الاستنتاج، ولا زال الرجوع إلى التأسيس التاريخيّ والمضبوط لصناعة البرهان خجولًا جدًّا سواءٌ فيما يتعلّق بأرسطو أو شرّاحه أو المطوّرين والمكمّلين لمشروعه من أمثال الفارابيّ. ولتفصيل الكلام موضوعٌ آخر بإذن الله.

أمّا على المســتوى الإعلاميّ، فرغم النجاح الّذي حقّقته المنظومة المادّيّة على المستوى التعليميّ بأن صارت مناهجها ورؤاها هي السائدة في كل أصقاع الأرض، إلّا أنّهــا كانت محتاجةً إلى ما هو أزيد من ذٰلك، وهو الســيطرة على المستوى الإعلاميّ، والوصول إلى الشريحة الأكبر من الناس.

وسائل الترويج: العلم الشعبيّ

ومن هنا، عمدوا إلى تأســيس فروعٍ جامعيّةٍ لما ســموه بالعلم الشــعبيّ (popular science) وتفرغ العديد مــن المتخصّصين للعمل على تنزيل الخطاب العلميّ لأفهام عامّة الناس، واختراع السبل التوضيحيّة الّتي تقرب المادّة العلميّة إلى المســتوى الّذي يمكن أن يدركه الإنسان العاديّ، فألّفت الكتب الكثيرة في شــتّى المجالات العلميّة، وتمّ العمل على نشرها وترويجها. لا يحتاج المرء إلى بحثٍ كثيرٍ كي يــرى أنّ جملةً من رموز الملحدين والمادّيّين من المتخصّصين في بعض المجالات العلميّــة، كانوا ولا زالوا من المتصدّين لتحقيق هٰذه المهمّة، أمثال ريتشــارد دوكينز، ولورانس ستراوس، وستيفن هوكينغ، وغيرهم الكثير.

ومن الغريب المثير للعجب، أنّ المتخصّصين ســواءٌ كانوا من الملحدين أو غيرهم، تراهم جميعًا يقــرّون أنّ تنزيل الخطاب إلى فهم عامّة الناس يقود إلى إعطاء نظرةٍ خاطئةٍ ومشوّهةٍ عن الحقائق العلميّة، وأنّه لا يمكن تفادي ذٰلك، ومع ذٰلك فــإنّ منفعة هٰذا التنزيل والتذليــل للمطالب العلميّة وهو الطريــق الوحيد لربط الناس بالعلوم وجعلهم يلجؤون فيها إلى المتخصّصين بها. كما أنّهم يقبلون فكرة اســتغلال العلوم والمعرفــة لمصالح نفعيّةٍ وغير أخلاقيّةٍ، بل يشــتكون من ذٰلك خصوصًا في ما يتعلّق بعلم النفس الشعبيّ [راجع خمســون خرافةً في علم النفس: المقدّمــة]. وفي المقابل لا يقبلون على الإطلاق

فكرة أن يكون الدين في خطابه لعامّة الناس قد استعمل الأسلوب نفسه في التواصل مع عامّة الناس الّذين تفرض قابليّتهم المحدودة على الفهم وعلى التأثّر أن تتمّ مخاطبتهم على قدر عقولهم، وبالتالي كانت الحكمة تقتضي بالضرورة الاقتصار على التلميح والتقريب مع التركيز على الجانب الأهمّ بحسب حالهم، وهو الالتزام العمليّ بالسلوكيّات الخلقيّة بالأسلوب الّذي يفهمونه ويؤثّر فيهم بحسب اختلاف مراتبهم. كما أنّهم يرفضون أن تكون الأديان قد تعرّضت للاستغلال والتحريف من قبل البشر كما هو الحال في سائر المجالات العلميّة والعمليّة، حيث تتدخّل الأهواء البشريّة لتقولب الصواب على شاكلة المرغوب(*).

وسائل الترويج: الفنّ والسينما

وكيفما كان، فمضافًا إلى تأسيس أقسامٍ في الجامعات تعنى بصياغة العلوم بأساليب وحدودٍ مفهومةٍ لعامّة الناس، تمّ تأسيس جمعيّاتٍ وأقسامٍ في الجامعات تعنى بكتابة القصص المسمّاة بالخيال العلميّ، والّتي تقوم بإبراز المدى الإبداعيّ والجميل الّذي يطمح إليه العلماء والمتخصّصون ويعنى بزيادة ارتباط عامّة الناس بالعلم التجريبيّ ومتخصّصيه، ونتيجةً لذٰلك، كثيرًا ما صار يختلط على القارئ ما هو حقيقيٌّ بما هو محالٌ نتيجة هٰذه القصص، خصوصًا عندما يتمّ تحويل القصص إلى أفلامٍ سينمائيّةٍ ومسلسلاتٍ تلفازيّةٍ.

ومضافًا إلى هٰذا وذاك، كثيرًا ما تمّ صناعة أفلامٍ وثائقيّةٍ باحترافٍ عالٍ

(*) راجع المقال التالي ليكشف لك كيف كان ما يسمّى بالعلم الشعبيّ مصدرًا مضلّلاً ووسيلةً جماهيريّةً.
Problems with Popular Science
; By John F. McGowanHome URL: http://www.jmcgowan.com/popular.pdf

حــول التاريخ المتعلّق بالديــن أو بالنهضة الّتي حدثــت في أوربّا، مروّجين من خلال ذٰلك للأفكار المادّيّة وما يخدمهــا وما يجعل لها الموثوقيّة العليا في نفوسهم. هٰذا مضافًا إلى الأفلام السينمائيّة الكثيرة الّتي كرّست لترويج الرؤى المادّيّة في العقيدة والسلوك، ووجدت لها الجماهير الغفيرة والمتابعين الكثر في شتّى أنحاء العالم بكلّ لغاتهم.

وسائل الترويج: إيجاد القدوة

هٰذا كلّه بالنســبة إلى ما يتعلّــق بإيصال خطابهم بنحــوٍ مؤثّرٍ إلى عامّة الناس، أمّا بالنســبة إلى إيجاد القدوة، فلم يعجزهــم الأمر؛ إذ عمدوا إلى إخراج مجموعةٍ مــن المتخصّصين في العلوم المختلفة من المادّيّين والملحدين من الأجواء الأكاديميّة التخصّصيّة، وإبرازهم لعامّة الناس من خلال أفلامٍ وثائقيّةٍ ومقابلاتٍ تلفازيّةٍ ومهرجاناتٍ ولقاءاتٍ ومحاضراتٍ، يقومون خلال كلّ ذٰلك بتوجيه الناس وإيجاد العلقة العاطفيّة والنفسيّة معهم، بحيث يصير هٰؤلاء قدوةً موجّهةً بديلةً عن القساوسة والرهبان أو ما يسمّى برجال الدين؛ كي يســدّوا بذٰلك فراغًا يحتاج إلى أن يملأ في نفوس عامّة الناس. وهٰذا بدوره جعل فكــرة المعارضة والتنافي بين الدين والعلم تطفو على الســطح، وكأنّها مســلّمةٌ من المســلّمات الّتي فرغ عن النزاع حولها. وقد انضمّ إلى كلّ ذٰلك الاســتفادة من التطوّر الحاصل على مستوى وســائل التواصل والاتّصال، إذ أصبح إيصال الأفكار ونشرها إلى كلّ العالم ســهلًا يسيرًا، وأصبح التأثير على النفوس يأخذ مداه الواسع إلى داخل البيوت والغرف دون أن يحتاج المرء إلى الخروج من بيته. هٰذا باختصارٍ ما يتعلّق بالآليات الّتي اعتمدها المادّيّون في حركتهم بدءًا من القرن السابع عشر وإلى الآن.

تجلّيات النجاح المادّيّ في الحياة الفرديّة والاجتماعيّة

لا ينظـر المرء اليوم إلى الواقع الّذي نعيشـه إلّا ويرى مقدار النجاح الّذي حقّقته المنظومة المادّيّة على كلّ الصعد، سواءً في العالم الّذي ازدهرت فيه أو في مجتمعاتنا؛ إذ إنّ جميع ما تكلّمنا عنه من عناصر تتشكّل منها هٰذه المنظومة، نجده شائعًا سائدًا في بلادنا وبين ظهرانينا من التعليم إلى الاقتصاد إلى السياسة إلى الاجتماع وإلى الإعلام. ومن الطبيعيّ أن يكون شـكل الحياة الاجتماعيّة والفرديّة المبنيّة على أسـس المنظومة المادّيّة، مختلفًا تمامًا عمّا تقتضيه الحياة المبنيّة على أسـاسٍ غير مادّيٍّ. ولأجل ذٰلك كانت لسيطرة المادّيّة نتائج عصيبةٌ وخطيرةٌ على المجتمع، وعلى غايات الأفراد واهتماماتهم وعلى تحديد ما له قيمةٌ وليس له قيمةٌ، وبالتالي على مسار الحياة الفكريّ والعمليّ بشكلٍ كاملٍ.

وكيفما كان، وبالرجوع إلى ملاحظـة النتائج الّتي خلّفها نجاح المنظومة المادّيّة في المجتمعات، نلاحظ ما يلي:

أوّلًا: نلاحظ من خـلال التتبّع لحال البشر عمومًـا في مجتمعاتنا أنّه ـ ونتيجةً لسـيطرة النظام الرأسـماليّ بقيمه وقوانينه سيطرةً تامّةً على مفاصل الحياة الاقتصاديّـة للدول والأفراد ـ أصبح الطابع العامّ لسـلوكهم يتأرجح بين: الانهماك الكلّيّ في السـعي إلى زيادة الثروة أو تحقيق الشهرة والجاه أو نيل السـلطة، أو الانهماك الكلّيّ في السعي إلى تأمين الرفاهية والتسلية بالحصول على كلّ ما هو جديـدٌ من الصناعات المتطوّرة المختلفـة، أو الانهماك الكلّيّ في تأمين المسـتلزمات الضروريّة لكرامة العيش الّتي تثقل كاهل الطبقتين الفقيرة والوسـطى اللتين تضمّان القسـم الأغلب من الناس. أو الانهماك الكلّيّ في ممارسـة اللعب واللهو في الرياضات الّتي تحوّلت إلى سـلعٍ يتاجر بها وبلاعبيها ومشجّعيها أصحاب رؤوس الأموال.

ونتيجةً لهٰذا الانهماك والاستغراق المبنيّ على تأسيسٍ نظريٍّ مسيطرٍ، وليس مجرّد حالةٍ عابرةٍ، أصبح العلم والتعليم مجرّد أدواتٍ لذٰلك، بل لم يعد الدين في أغلب الأحيان إلّا وسيلةً يتبعها أغلب المتديّنين لتأمين تلك الأهداف، بحيث لا تجد العلم أو الله حاضرًا في الغالب إلّا لأجل ذٰلك. وهو ما دأبت الأدبيّات الدينيّة على تسميته بالغفلة.

وقد أدّى ذٰلك بشكلٍ مباشرٍ إلى تعويم الدين، وخواء النفوس، وهشاشة البنية المعرفيّة والعقديّة والأخلاقيّة عند الغالبيّة من الناس، وبالتالي لم يعد الارتباط بالدين في أذهان الناس ونفوسهم قائمًا على أسسٍ متينةٍ وموضوعيّةٍ، بل تحوّل ليصير مجرّد تقاليد وطقوسٍ وأعرافٍ لا ينجذب الإنسان إليها إلّا تحت سلطان العاطفة والأنس، أو بداعي المصلحة الماديّة الّتي فرضتها المنظومة الرأسماليّة. وهٰذا بدوره جعل دين الناس هشًّا قابلًا للتفريغ من مضمونه وسريع التأثّر بالنقد والتشكيك؛ تمهيدًا لإبداله بالرؤية الماديّة للحياة لا أقل على المستوى العمليّ والسلوكيّ، بحيث لا يعود الله والقيم العلميّة والأخلاقيّة حاضرةً في طموحات وهموم الإنسان إلّا نزرًا وبنحوٍ خجولٍ ومقصورٍ على أفرادٍ محدودين أو جماعاتٍ صغيرةٍ قليلةٍ.

وقد كان هٰذا الأمر بحدّ ذاته تمهيدًا فعّالًا للهجوم النظريّ على الدين والارتباط بالإلٰه وتغييبه من النفوس والعقول، بعد أن تمّ تغييبه من الواقع العمليّ والمعيشيّ إلّا لأغراضٍ نفعيّةٍ ضيّقةٍ.

ثانيًا: إذا ما لاحظنا تأثير كلٍّ من الرؤيتين الليبراليّة والنفعيّة المسيطرتين على التعليم والسياسة والإعلام، نجد أنّهما كانتا منشأً لصيرورة مجموعةٍ من

الأفكار مشـــهوراتٍ عصريّةً، وهٰذا ما عنى طغيان النزعة الاستقلاليّة للفرد الإنســـانيّ بنحوٍ مفرطٍ، واختزال الشرّ والفســـاد والرذيلة في حدود الإضرار بالغير، بحيث مهما كنت تفعـــل ومهما كانت اختياراتك فالمهمّ أنّك لا تضرّ مباشرةً بالآخرين إضرارًا نفسيًّا أو جسديًّا فقط؛ وفيما عدا ذٰلك فليس من حقّ أحدٍ أن يملي عليك ما تكوّنه ومـــا تفعله إلّا في حدود القانون الوضعيّ المدنيّ؛ وبالتالي تمّت شرْعنة الانســـياق التلقائيّ وراء الشهوات والرغبات، وترويج مثيراتها ومحفّزاتها دون أن يكون هناك أيّ اعتبارٍ للأضرار الأخلاقيّة والمعرفيّة إلّا في الحدود المخلّة بالقانون والموجبة للهرج والمرج. والأمر عينه يقال بالنسبة إلى العديد من الرؤى المتعلّقة بآليّة الوصول إلى السلطة وتحديد من يحكم الناس، والمتعلّقة بدور الرجل والمرأة والشباب في الأسرة والمجتمع والسياســـة، إذ تمّ عزل الوظائف والأدوار عن مضامينها وأهدافها وغاياتها ومقوّمات نجاحها، وتركيز النظر على الاعتبارات الشكليّة والظاهريّة.

ثمّ، ونتيجةً لتســـويق كلّ هٰذه الأفكار من خلال البرامج والمسلســـلات والأفلام، أصبحت هٰذه الأفكار والرؤى مشـــهوراتٍ راســـخةً يشنّع على من يخالفهـــا أو ينتقدها، وهٰذا ما أدّى بدوره إلى حصول الاصطدام بين التعاليم والأهداف الدينيّة من جهةٍ والمشهورات المعاصرة من جهةٍ أخرى، بل أدّى إلى اعتبار الأخيرة حقًّا وصوابًا بالنسبة إلى عصرنا استنادًا إلى الرؤية الاجتماعيّة الأخلاقيّة النســـبيّة، وبدأت محاكمة التعاليم الدينيّة وفقًا لمشهورات العصر الّـــتي صارت مخالفة الدين لها تخلّفًا ورجعيّةً، وهٰذا ما أدّى في نهاية الأمر إلى لجوء العديد من المتديّنين أو المنظّرين في المســـائل الدينيّة إلى تحويل وتبديل المعايير الدينية لتصير متوافقةً معها، بما فيها من إفراطٍ وتفريطٍ بدل العمل على تهذيبها وتنقيتها منهما.

ومع اجتياح هٰذه الأفكار لكلّ طبقات المجتمع، امتلك الكثير من عامّة الناس الجرأة على تقييم التعاليم السلوكيّة العقليّة والشرعيّة من منظار مقبولات الرؤى المعاصرة ومشهوراتها، بما فيها من إفراطٍ وتفريطٍ، فنشأت حالات التشنيع والاستقباح لكثيرٍ من الأحكام والرؤى الّتي يقود إليها العقل أو يهدي إليها الشرع، وبالتالي شيئًا فشيئًا صارت القضايا العقليّة العمليّة والقضايا الشرعيّة موضوعات جدلٍ ونقاشٍ واسعٍ بين عامّة الناس، وهٰذا ما أدّى إلى انتهاك الحرمة وكسر الهيبة الّتي كانت تتمتّع بها، تمهيدًا إلى عزلها وإلغائها من ساحة الحياة أو تحويل الدين إلى مجرّد ثقافةٍ متوائمةٍ مع الواقع المعاصر المنحوت على قياس الآمال والطموحات الّتي ترمي إليها المنظومة المادّيّة.

ثالثًا: نتيجةً للنجاح الباهر في العلوم التجريبيّة والتطبيقيّة ودورها في تأمين الحاجات المادّيّة البشريّة، ونتيجةً للسيطرة الرسميّة على مقاليد التعليم ومراكز البحوث العلميّة، تمّ تكريس النظرة إلى العلوم المعتمدة رسميًّا على أنّها وحدها الّتي تملك الموثوقيّة، وبالتالي تمّ رفع شعار العقلانيّة العلميّة بوصفها صفةً مميّزةً لمنهج هٰذه العلوم، في قبال ما ليس علمًا بل مجرّد جهدٍ إنسانيٍّ مبذولٍ تاريخيًّا ولا موضوعيّة له، وجعلوا كلًّا من الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا) والفلسفة العمليّة والتعاليم الدينيّة بحوثًا من هٰذا النوع. وقد أصبحت هٰذه النظرة إلى العلوم مكرّسةً في كلّ الأبواق الإعلاميّة بدءًا من المدرسة وصولًا إلى المذياع والتلفاز، ثمّ الإنترنيت، وأصبح المتخصّصون في هٰذه العلوم وحدهم الّذين يملكون أهليّة الوصف بالعلماء، وصار إطلاق اللفظ ينصرف إليهم كما أنّ مصطلح العلم ينصرف إلى العلوم التجريبيّة. وإذ أصبح المتخصّصون في العلوم الأكاديميّة يملكون هٰذه الخصّيصة والمكانة في

نفوس عامّة الناس كما أرادها القائمون على سياسة المجتمع ثقافيًّا وتعليميًّا، لم يكـــن أمام الناس إلّا اللجوء إليهم في كلّ منـــاحي الحياة، وبالأخص فيما يتعلّق بهمومهم اليوميّة وسلوكيّاتهم العاديّة في المجتمع والأسرة وعلى الصعيد الفرديّ، إذ يتـــمّ اللجوء إلى المتخصّصين لأخذ التعليمات والاستشـــارات والتوجيهات في كلّ الأمور الســـلوكيّة، سواءٌ فيما يتعلّق بعلم النفس أو علم الاجتماع، أو علم التربية، فضـــلًا عن القانون الوضعيّ المتعلّق بالمعاملات التجاريّة والصناعيّة وما شاكلها. ومن هنا، لم يكن هٰذا كلّه ليعني إلّا إخراج الدين عن أن يكون محلّ حاجةٍ في أيّ شأنٍ من شؤون الحياة الحقيقيّة الجادّة، فسقطت مرجعيّته على المستوى العمليّ عند كثيرين، إلّا فيما يتعلّق بالجانب العباديّ الّذي انحصر اهتمام أكثر النـــاس بالدين من خلاله فقط، وذٰلك لما لعبتـــه العبادات من دور الملاذ والملجإ في حالات المحن والمصائب، وصارت وسيلةً مريحةً وغير مكلفةٍ، لمحاولة تحقيق الآمال المادّيّة من مالٍ وجاهٍ وصحّةٍ بدنيّةٍ وهلمّ جرًّا.

رابعًا: بعد أن حصل التطوّر الكبير على مستوى أدوات التواصل في العالم أجمع، وانكبّ الناس خاصّةً وعامّةً عليهـــا، أصبح المجتمع بكلّ أطيافه في حالةٍ من التلقّي التلقائيّ لكلّ ما شـــيّدته وروّجته وتروّجه المنظومة المادّيّة من أفكارٍ ورؤًى؛ فزادت هشاشة النفوس وانغماسها أكثر وأكثر في الحياة المادّيّة، وأحاط بها ضعفها عن فهم الخلل الكامن في منظومتها، فانســـاق من انساق في الخفاء والعلن نحو الالتحاق بركبها نظريًّا وفكريًّا بعد الاكتساح العمليّ، وبقي كثيرون بل الأكـــثر محكومين بالانهماك في شـــؤون الحياة وهمومها، وهٰـــؤلاء كانوا بين قســـمين أكبرهما أولٰئك الّذين تعاطوا بـــلا مبالاة مع كلّ

فكرٍ نظريٍّ ، ســواءٌ كان مادّيًّا أو غير مادّيٍّ، وبقــوا على ما اعتادوه وألفوه وأحبّوه بحكم التربية والعادة من خليطٍ بين المادّيّة والدين؛ وأصغرهما أولٰئك الّذين اعتنوا بقدر طاقتهم بالجانب النظريّ، وتشبّثوا بأديانهم وخاضوا غمار المواجهة المباشرة أو غير المباشرة مع المادّيّين والملحدين، فنشــأت حالةٌ من الهياج والبلبلة الفكريّة والمعرفيّة، لا زالت أصداؤها تسمع إلى الآن، بل هي في طريقها نحو التجدّد والازدياد.

وفي المحصلــة، يمكننا القول إنّ نجاح المنظومة المادّيّة قد كان متمثّلًا في تحقيق أمرين: الأوّل، حصد الأنصار المعتنقين لأفكارها والمنساقين وفقًا لها. والثاني: عزل أكثر الناس في كلّ المجتمعات عن أن يكونوا أصحاب دورٍ فاعلٍ في الحياة الفكريّة بعد أن أدّت النظم المادّيّة في الاقتصاد والتعليم والسياســة والإعــلام إلى إنهاكهم بضرورات كرامة العيش، أو إلهائهم بملهيات اللعب والمتعة الآنيّة. وهٰذا يعني أنّها قد استطاعت أن تعزل أكثر الناس عن دينهم، إمّا كلّيًّا وعلى المســتويين النظريّ والعلميّ، وإمّا جزئيًّا وعلى المستوى العمليّ فقط. والنتيجة هي التمهيد شيئًا فشــيئًا لصيرورة التديّن شيئًا من التاريخ، وفي أحسن الأحوال مجرّد عاداتٍ وتقاليد!

لقد اســتطاعت المادّيّة أن تنجح إلى حدٍّ كبيرٍ في تحقيق ما تسعى إليه، إلّا أنّ الأمــر لم يقف عند هٰذا الحدّ ولا بقي عنده، بل هناك مرحلةٌ أخرى لاحقةٌ يمكن تســميتها بمرحلــة إعادة التموضع، عمد فيهــا المادّيّون إلى محاولة تدارك المشــكلات الّتي قاد إليها التفريط والإفراط في مســارات التطبيق لنظمهم، وجرى البحث عن محــاولاتٍ من خارج الرؤية المادّيّة، يمكن من خلالها التخلّص من المشكلات الّتي يعاني منها المجتمع، ولٰكن

بقالبٍ عصريٍّ إمّا مع إشــارةٍ زهيدةٍ إلى المصــادر الّتي أخذت منها، أو إلى المصــادر التي بدأ طرحها فيها، بعد تغيير الأســلوب وطرق العرض وإيهام التجديد والإبداع مــع جعلها متوافقةً مع الخطــوط العامّة للمادّيّة، كما حصل مع ما يســمّى بالتنمية البشريّة الذهنيّة والعمليّــة والبرمجة اللغويّة العصبيّة؛ وإمّا بالإشارة الصريحة والأخذ المباشر والترويج لنظمٍ أخرى دينيّةٍ قديمةٍ، ولٰكنّها بعيدةٌ كلّ البعد عن الأديان الثلاثة الّتي يريدون عزلها عن الســيطرة الاجتماعيّة، وهٰذا ما حصل من خلال استقدام رياضتي اليوغا والتاي تشي وغيرهما، بل حصل ما هو أخطر من ذٰلك. وللكلام تتمّةٌ، وفي المقام تفاصيل كثيرةٌ لا يناسب المقام ذكرها.

الخاتمة

إنّ ما يلوّح له هٰذا المقال القصير موضوعٌ حيويٌّ وخطيرٌ، وكثير التفاصيل، وإنّ هناك ترابطًا وثيقًا بين ســوء الممارســة الدينيّة والحكم الفاسد والإدارة الفاشــلة تحت اسم الإلٰه وشــعار الدين، وبين صعود نجم النقد والتشكيك الّذي ســيعمل على تقويض مشروعيّــة الحكم والإدارة الدينيّــة وصولًا إلى مسألة مشروعيّة الدين نفســه. وهٰذا الارتباط يضاف إليه ارتباطٌ آخر بين الضعف المعرفيّ والمنطقيّ عند المتديّنين في بناء منظومتهم، وفي بنائهم لجيلٍ يتديّن عن تعقّلٍ ودرايةٍ لا عــن تقليدٍ وتبعيّةٍ، واختلال كيفيّة تأثيرهم على أتباعهم، وبين تمكن المادّيّين من اختراق مجتمعاتهم وضعضعة ثقة الجمهور برعاتهــم اللاهوتيّين. لقد تبيّن أنّ المادّيّــة هي بنت المنهج الحسّيّ المتطرّف، وبالخصوص ذٰلك الجانب المتعلّق بالتشــكيك بقدرة العقل وحدود معرفته

وموثوقيّة معاييره، كما تبيّن أنّ انتشار المادّيّة ونموّها وتربيتها كان في حضن الضعف والخلل المعرفيّ والفلسفيّ والسلوكيّ للمتديّنين، سواءً في بناء رؤاهم أو في ترويجهـــا. وهٰذا يقود إلى نقطةٍ خطـــيرةٍ وبالغة الأهمّيّة، وهي مقدار ما ساهم ويساهم المتديّنون أنفســـهم في دعم المادّيّة والإلحاد من خلال تبنّيهم للمنهج الشكّيّ بلباسٍ لاهوتيٍّ ودينيٍّ صوفيٍّ أو نصوصيٍّ. هٰذا وغيره من الأسئلة أترك مهمّة الإجابة عنها لفرصةٍ أخرى.

وبعد تبقى مهمّة دراســـة مقدار ســـيطرة المنظومة المادّيّـــة بين ظهرانينا وأسبابها ومراحلها، فعسى أن يكون ذٰلك في فرصة أخرى.

قائمة المصادر

المصادر العربية

1. أبو العلاء المعريّ، رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمٰن، دار المعارف، 1977.
2. أرسطو طاليس، كتاب الخطابة، تحقيق عبد الرحمٰن بدوي، مطابع الرسالة 1980.
3. إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، المنظّمة العربيّة للترجمة، 2013.
4. برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، مكتبة النهضة المصريّة، الطبعة الثانية، 1978.
5. برتراند راسل، حكمة الغرب، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت، ترجمة فؤاد زكريّا، الطبعة الأولى 1983.
6. بول هازار، أزمة الوعي الأوربّيّ، المنظّمة العربيّة للترجمة، ترجمة يوسف عاصي وبسام بركة، الطبعة الأولى، 2009.
7. توفيق الطويل، قصّة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربيّة، الطبعة الثالثة، 1979.
8. ج. بيوري، حرّيّة الفكر، تعريب محمّد عبد العزيز إسحاق، المركز القوميّ للترجمة، 2016.
9. جورج باركلي، المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، ترجمة يحي هويدي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1998.
10. جوزيف نسيم يوسف، تاريخ العصور الوسطى الأوربّيّة وحضارتها، دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر، 1987.
11. جون جريبين، البحث عن قطّة شرودنجر، ترجمة: فطحل الله الشيخ، 2010.
12. جون ديوي، إعادة بناء الفلسفة، المركز القوميّ للترجمة، ترجمة: أحمد الأنصاريّ، الطبعة الأولى، 2010.

13. جوناثان ريلي سميث، الحملة الصليبيّة الأولى وفكرة الحروب الصليبيّة، ترجمة: محمد فتحي الشاعر، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1999.
14. درزويل، تاريخ عصر النهضة في أوربّا، ترجمة وتحقيق نور الدين حاطوم، 1968.
15. ديفيد لندلي، مبدأ الريبة: أينشتاين، هازينبرج، بور والصراع من أجل روح العلم، ترجمة: نجيب الحصادي، 2007.
16. ديفيد هيوم، تحقيقٌ في الذهن البشريّ، ترجمة: محمد محجوب، المنظّمة العربيّة للترجمة، 2010.
17. ريتشارد دوكينز، صانع الساعات الأعمى، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، 2002.
18. ريتشارد دوكينز، وهم الإله، ترجمة: بسام البغدادي، 2009.
19. عادل ضاهر، الفلسفة والمسألة الدينيّة، دار نلسن، 2008.
20. غنار سكيربك، تاريخ الفكر الغربيّ من اليونان القديمة وحتّى القرن العشرين، المنظّمة العربيّة للترجمة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، الطبعة الأولى، 2012.
21. محمد ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، مؤسّسة الدليل، 2017.
22. محمد ناصر، الفلسفة.. تأسيسها ـ تلويثها ـ تحريفها، نشر أكاديميّة الحكمة العقليّة، 2014.
23. نجيب إسطيفان، صراعات الكنيسة وسقوط القسطنطينيّة، التكوين للطباعة والنشر، 2011.
24. يوسف كرم، الفلسفة الأوربيّة في العصر الوسيط، دار القلم، الطبعة الأولى، 1988.
25. يوسف كرم، الفلسفة الحديثة، دار المعارف، الطبعة الخامسة، 1986.
26. يوسف كرم، الفلسفة اليونانيّة، دار القلم، الطبعة الأولى، 1990.

المصادر الأجنبيّة

1. Cicero,On Academic Scepticism Marcus Tullius, Charles Brittain (translator), 2006.
2. George Novack,The Origins of Materialism, 1965.
3. Kathleen Freeman, Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, A Complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker, 2003.
4. Lloyd P. Gerson, Brad, The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia, 1994.
5. Neto, Jos R. Maia, Academic Skepticism in Seventeenth-Century French Philosophy, The Charronian Legacy 16011662, 2014.
6. - Richard H. Popkin,The History of scepticisim From Savonarola to Bayle, 2003.
7. -Robert Bucholz,Foundations of Western Civilization II, 2006.
8. - Wayne Hudson, Diego Lucci,Atheism and Deism Revalued, Heterodox Religious Identities in Britain, 16502014 ,1800-.

أبوابٌ

حوار مع العلّامة السيّد منير الخبّاز

أجرت مجلّة الدليل حوارًا مع الأستاذ العلّامة السيّد منير الخبّاز وهو من أساتذة البحث الخارج المعروفين في الحوزة العلميّة، ومتخصّصٌ في البحوث الكلاميّة والعقديّة، وكان محور الحوار يرتكز حول موضوع إثبات وجود الإله، ومسألة الإلحاد وأسبابها وطرق معالجتها، فكانت الأجوبة علميّةً ورصينةً وذات فائدةٍ كبيرةٍ، وفيما يلي نصّ الحوار:

ابتداءً نتقدّم إليكم بوافر الشكر والامتنان لقبولكم عناء إجراء هٰذا الحوار مع مجلّة الدليل.

سماحة السيّد لو سمحتم قدّموا لنا لمحةً عن حياتكم وسيرتكم العلميّة.

ولدت في عام 1965م في القطيف، وبعد أن درست في المدرسة الرسميّة المرحلتين الابتدائيّة والمتوسّطة في القطيف ذهبت إلى النجف الأشرف، وكان عمري آنذاك ثلاث عشرة سنةً، وفي عام 1978م درست في النجف الأشرف

المقدّمات والســطوح العليا، وكان من أساتذتي في السطوح العليا المرحوم آية الله الشيخ مرتضى البروجرديّ، والعلّامة الحجّة السيّد حبيب حسينيان، ومن أســاتذتي أيضًا العلّامة السيّد رضا المرعشيّ. عندما انهيت السطوح حضرت البحث الخارج لدى جمعٍ من العلماء منهم الســيّد الخوئيّ والسيّد السبزواريّ والشيخ عليٍّ الغرويّ والشيخ بشيرٌ النجفيّ، ثمّ اقتصرت في الحضور في الأصول على السيّد السيســتانيّ (دام ظلّه)، وفي الفقه على السيّد الخوئيّ (قدّس سرّه) مع السيّد السيســتانيّ. وعندما جئت الى قمٍّ المقدّسة بعد رحيل السيّد الخوئيّ حضرت فترةً في بحث آية الله الشيخ الوحيد الخراسانيّ، ثمّ بحث آية الله الشيخ التبريزيّ، وبقيت مع الشيخ التبريزيّ اثنتي عشرة سنةً حتّى وفاته.

ســماحة السيّد، كانت وما زالت مســألة وجود الخالق والإلٰه تأخذ حيّزًا كبيرًا في تأمّلات الفكر الإنسانيّ، ونجد أنّ الكثير من النصوص الشرعيّة تؤكّد أنّ معرفة الله - تعــالى - وتوحيده والتعلّق به هو أمرٌ مركوزٌ في فطرة الإنســان، وربما يعبّر بعضها عنه بميثاق الفطرة، كيف يتســنّى لنا توظيف هٰذه النصوص في مسار التأمّلات العقليّة؟

إنّ معرفة الخالق ﷻ على أقســامٍ ثلاثةٍ: المعرفة الفطريّة والمعرفة العقليّة والمعرفة الفلسفيّة، أمّا المعرفة الفطريّة فهي عبارةٌ عن ما غرسه الله في قلب كلّ إنســان وفي وجدانه من الشعور بقوّةٍ خارقةٍ، والتعلّق بها في وقت الخوف والحرج والاضطرار، إذ يجد الإنسان ـ حتّى الملحد الّذي لا يؤمن بالله ـ أنّ في غريزتــه وعمق وجدانه تعلّقًا بقوّةٍ غيبيّةٍ خارقةٍ عندما تطرأ عليه عوامل الخوف، وهٰذا ما أشار إليه القرآن الكريم بقوله: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِــينَ لَهُ الدِّيــنَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُــمْ يُشْرِكُونَ﴾، وقال تبارك وتعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا * فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا * لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ * ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

القسم الثاني هو المعرفة العقليّة، وهي عبارةٌ عن الوصول إلى الله ـ تبارك وتعالى ـ عبر الاستدلال العقليّ المبنيّ على مقدّماتٍ ونتيجةٍ، وقد أشار القرآن الكريم إلى هٰذا القسم من المعرفة في عدّة آياتٍ منها قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾، وهو إشارةٌ إلى استحالة وجود الإنسان من لا شيء، أو إيجاد الإنسان لنفسه المستلزم للدور. وقال تبارك وتعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾، وهي عبارةٌ عن دليلٍ إنّيٍّ يتشكّل بالاستدلال من الأثر على المؤثّر، وقال تبارك وتعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ إشارةً إلى أنّ شرارة الحياة لا يمكن أن يصنعها الإنسان، وإنّما يصنعها من كان نبعًا ومصدرًا للحياة.

والقسم الثالث من المعرفة هو المعرفة الفلسفيّة، وهي المعرفة الّتي تحتاج إلى ربطٍ بين المنظومات الفكريّة المختلفة، فعندما يتأمّل الإنسان في منظوماتٍ فكريّةٍ متعدّدةٍ، ويقوم بالربط فيما بينها، ويصل إلى نتيجةٍ من خلال هٰذا الربط، فهٰذا نسمّيه بالمعرفة الفلسفيّة التأمّليّة، وقد أشار القرآن الكريم إلى هٰذا النوع من المعرفة في قوله تعالى: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا * وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ فعندما يلاحظ الذهن مفهوم الملك ومفهوم القدرة ومفهوم الحياة والموت، يرى أنّ الحياة والموت ـ أي اقتران الحياة بالموت واجتماع الحياة والموت في هٰذا العالم المادّيّ ـ دليلٌ على القدرة المسيطرة الجبروتيّة على أرجاء هٰذا الكون، وعندما يتأمّل في مفهوم القدرة الّتي من أجلى مصاديقها الحياة والموت، ينتقل منها إلى مفهوم الملك؛ فإنّ الملك الحقيقيّ هو ملك القدرة على السيطرة على الكون والقدرة من أجلى مصاديقها ومظاهرها، إنّه من يملك الحياة ومن يملك الموت؛ ولذٰلك نجد ارتباطًا بين هٰذه المنظومات وهٰذه المفردات يظهر بالتأمّل والتدبّر.

وعندما نلاحظ قوله تعالى: ﴿ أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۞ أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ ﴿ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ۞ أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ ۞ أَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ﴾ فإنّ قيام الذهن بتحليل هٰذه المفردات والربط فيما بينها يوصله إلى أنّ هناك جامعًا بين هٰذه المظاهر كلّها، وهو شرارة الحياة، ففي المادّة المنويّة شرارة الحياة، وفي الحرث والنبت شرارة الحياة، وفي الماء مصدرٌ ومنبعٌ للحياة، فالجامع بين هٰذه المظاهر الثلاثة هو نبع الحياة وشرارة الحياة؛ لذٰلك إنّما استشهد بها مع حقارتها بنظر الذهن البشريّ الساذج لأنّه يريد أن ينطلق من هٰذه المظاهر الثلاثة للاستدلال على أنّ هناك ماءً ونفسًا واحدًا وهو نفس الحياة لا يصدر إلّا من الحيّ القيّوم، كما في قوله تعالى: ﴿ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ * لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ * لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾. فهناك أيضًا ربطٌ بين القيوميّة وبين قوله لا تأخذه سنةٌ ولا نومٌ، وهناك ربطٌ بين الوحدانيّة وقوله تعالى: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، وهناك ربطٌ ما بين هٰذين الأمرين وهما القيوميّة والوحدانيّة وبين الحياة، فإنّ الّذي يكون متّصفًا بالوحدانيّة والقيوميّة إنّما يكون حيًّا ومنبعًا للحياة، فهٰذه أقسام المعرفة الإلٰهيّة الّتي نستقيها من القرآن الكريم.

هناك شبهةٌ متداولةٌ عند الملحدين، وهي أنّ الإيمان بوجود خالقٍ للكون والإنسان كان في مرحلة قبل الاكتشافات العلميّة، حينما كان هناك فراغٌ علميٌّ، أمّا ونحن نعيش اليوم عصر التكنولوجيا والاكتشافات العلميّة فقد انتفت الحاجة إلى الإلٰه أو ما يسمّى بإلٰه الثغرات. كيف تجيبون عن هٰذه الشبهة؟

بيانه بذكر وجهين، الوجه الأوّل أنّ هناك فرقًا بين العلل الإعداديّة والعلل المفيضة، فالعلل الإعداديّة ما به الوجود، والعلل المفيضة ما منه الوجود،

مثلا إذا أراد الإنسان أن يمشي فإنّ تحقّق المشي منه يفتقر إلى قدرةٍ منبثّةٍ في عضلات جسمه، لٰكنّ هٰذه القدرة علّةٌ إعداديّةٌ لوجود المشي، فبها يتحقّق وجود المشي، لٰكنّ العلّة المفيضة ـ وهي ما منه الوجود ـ ليست هٰذه القدرة المبثوثة في العضلات، وإنّما هي الروح الّتي هي منبع الحياة، فالروح الّتي تبثّ الحياة في هٰذا الجسم هي بنفسها تبعث القدرة والإرادة بشكلٍ متجدّدٍ؛ ليتحقّق بهٰذين العاملين (القدرة والإرادة) تحقّق المشي خارجًا، فالروح ما منه الوجود، بينما القدرة ما به الوجود، وكذٰلك الإنسان إذا غرس البذرة في التربة وحفّها بالسماد وسقاها بالماء فتولّدت الشجرة المثمرة من تلك البذرة، فإنّ البذرة علّةٌ إعداديّةٌ، بمعنى ما بها الوجود، ولٰكنّ العلّة المفيضة وهي شرارة الحياة هي ما منه الوجود، فلا بدّ من التفريق الدقيق بين ما به الوجود وما منه الوجود، والعلّة الإعداديّة والعلّة المفيضة؛ ولذٰلك نقول عندما يكشف علم الفيزياء أنّ نظام هٰذا الكون والحركة الوجوديّة في هٰذا الكون تفتقر إلى القوى الأربع، القوّة النوويّة الشديدة، والقوّة النوويّة الضعيفة، والقوّة الكهرومغناطيسيّة، وقوّة الجاذبيّة، بحيث لولا هٰذه القوى الأربع الّتي تحكم مسيرة الكون لما ائتلفت أنظمته، ولما ثبتت قوانينه، ولٰكن اكتشاف علم الفيزياء لهٰذه القوى الأربع لا يعني لغويّة البحث عن الإلٰه الخالق؛ لأنّ هٰذه القوى الأربع هي عللٌ إعداديّةٌ ممّا به الوجود، ولٰكنّ ما منه الوجود وهو العلّة الأولى، والسبب الّذي ليس وراءه سببٌ لا يمكن أن يصل علم الفيزياء إلى نفيه؛ لذٰلك فاكتشاف أنّ هٰذا الكون يسير بأنظمةٍ علميّةٍ دقيقةٍ لا يغني عن الاعتقاد بأنّ وراء شرارة الكون قوّةً غيبيّةً فجّرت هٰذا الكون بالعلم والقدرة والحكمة، فإنّ تلك القوة هي ما منه الوجود بينما القوى الّتي تحكم هٰذا الكون هي ما به الوجود.

الوجـه الثاني أنّ هنـاك فرقًا بين دور الفلسـفة ودور العلم، فقيام هٰذه النظريّات الآليّـة الّتي قامت عليها فيزياء نيوتن وأنشـتاين ونظريّة فيزياء الكمّ الّتي تتحدّث عن الجسيمات تحت الذرّيّة الّتي لا تحكمها القوانين الآليّة الّتي توصّل إليها نيوتـن وأمثاله، والنظريّة البيولوجيّـة، وهي نظريّة تطوّر الأنواع ورجوع كلّ الكائنات الحيّة إلى سـلفٍ مشتركٍ (المعبّر عنها بالنظريّة الداروينيّة)، كلّ هٰذه النظريّات لا تجيب عن مسألة الخالق، بل مسألة وجود الخالق خارجةٌ عنها موضوعًا وتخصّصًا؛ لأنّ جميع هٰذه النظريّات تجيب عن سؤال كيف هو؟ وأمّا السؤال لم هو؟ فلا يمكن أن تجيب عنه هٰذه النظريّات العلميّة، فيمكـن للعالم الفيزيائيّ من حقل فيزيـاء الكمّ أن يتحدّث عن حركة الإلكترون حول نواة الذرّة، فهو بحديثه يجيب عن سـؤال كيف هو؟ أي كيـف هي الحركة. إلّا أن هٰذا يقع في جواب كيف هو؟ فعندما نتسـاءل كيـف حركة الوجود وكيـف انطلق الوجود من نقطة التفـرّد إلى نقطة هٰذا الوجود المنتظم بمجرّاته ونجومـه وذرّاته؟ فإنّ هٰذا هو موضوع العلوم الآليّة والفيزيائيّة والبيولوجيّة، ولٰكن عندما نطرح السـؤال لم هٰذا الوجود أي ما هـو مبدأ المبادئ وما هـو علّة العلل؟ نحن نعرف أنّ المـاء إذا بلغت درجة حرارته مئةً فإنّه يغلي وتتفرّق أجزاؤه نتيجة انتشار الحرارة بين أجزائه، لٰكن لـم هٰذا الوجود؟ لم وجدت النار وهي تحمـل في باطنها الحرارة؟ لم وجد الماء بهٰذا النحـو الّذي يقبل تفرّق أجزائه إذا بلغت درجـة حرارته مئةً؟ عندما نقف عند هٰذا السـؤال لم هٰذا الوجود؟ فإنّنا نسـأل عن تأثير مبدإ المبادئ وعلّـة العلل، وهٰذا سـؤالٌ لا يجيب عنه إلّا علم الفلسـفة، وليس العلم التجريـبيّ الطبيعيّ، من ذٰلك نعرف أنّ ما عبّر عنه دوكنز في (وهم الإلٰه) من أنّ الله عزّ وجلّ هـو إلٰه الثغرات، إنّما هو كلمـةٌ خطابيّةٌ ومغالطةٌ واضحةٌ؛ لأنّ البحث عن الإلٰه أجنبيٌّ عن البحث عن تفسير كيفيّة الوجود، فالبحث عن

الإلٰه بحثٌ عمّا منه الوجود، والبحث عن تفسير مسيرة الوجود بحثٌ عمّا به الوجود، والبحث عن مبدإ المبادئ بحثٌ يقع في جواب لم الوجود؟ والبحث عن العلاقات الّتي تحكم مسيرة الكون هو بحث عن كيفيّة الوجود، فلا ربط لأحد البحثين بالآخر، وحيث يؤمن الإنسان بعقله الفطريّ بمبدإ السببيّة، وأنّ جميع الأسباب لا بدّ أن ترجع إلى سببٍ سببيّته ذاتيّةٌ له بحيث لا يحتاج إلى سببٍ آخر، فهٰذا الإيمان فطريٌّ يتكفّل بتفسير حقيقة الإلٰه ولا يغني عنه أيّ اكتشافٍ أو تفسيرٍ علميٍّ آخر.

العالم بأسره يتّجه نحو المنهج الحسّيّ، وتعدّ المعطيات الحسّيّة هي الحقائق المطلقة، يا ترى ما هي قيمة هٰذا المنهج بمقارنته مع المنهج العقليّ في الوصول إلى الحقائق الكونيّة؟

لقد ظهرت المدرسة الوضعيّة في القرن التاسع عشر وفي الربع الأوّل من القرن العشرين، حيث اجتمع ثمانيةٌ من علماء الغرب في فيينا وأصدروا بيانًا سمّوه الفهم العلميّ للعالم، وقرّروا من خلال البيان أنّ العالم إنّما تحكمه القوانين العلميّة والطبيعيّة، فلا حاجة فيه إلى فرضيّة الخالق، وتطوّر هٰذا المنطق إلى قاعدةٍ، وهي أنّ كلّ نظريّةٍ لا يمكن إثبات مضمونها فهي قضيّةٌ لا معنى لها، والمقصود بذٰلك أنّ كلّ ما لا يمكن إثبات صحّة مضمونه بالدليل التجريبيّ الحسّيّ فهي قضيّةٌ لا معنى لها؛ ولذٰلك ما يطرحه الفلاسفة من أنّ لكلّ جوهرٍ وجودًا وراء أعراضه - فالتفّاحة لها أعراضٌ كاللون والطعم والرائحة، ولها جوهرٌ وراء هٰذه الأعراض - هٰذه القضيّة لا معنى لها؛ إذ لا يمكن إثباتها بالمعطيات الحسّيّة، وهٰكذا حال سائر القضايا الفلسفيّة، وبما أنّ وجود الخالق من القضايا الّتي لا يمكن إثباتها بالمعطيات الحسّيّة، فهي من القضايا الّتي لا معنى لها عندهم، واستدلّوا بأنّه لو أنكرنا وجود الخالق فإنّ الكون سيسير

على كلّ حالٍ طبق أنظمةٍ وقوانين، سـواءٌ فرضنا خالقًا لها أم لم نفرض، وهٰذه الأطروحة هي الإرث الّذي بـني عليه قانون المعرفة في العصر الحديث، وهٰذه نقطةٌ جوهريّةٌ بين المدرسة الوضعيّة والمدرسة الفلسفيّة؛ إذ يمكن المناقشة في هٰذه القاعدة، بأن يقال: ما هو المقصود بأنّ للقضية معنًى؟ يوجد احتمالان.

الاحتمال الأوّل: أنّ الميزان في كـون القضيّة ذات معنًى أن تكون قضيّةً حسّيّةً، فقضيّة نزول المطر في الشـتاء قضيّةٌ ذات معنًى؛ لأنّه يمكن إثبات صدقها بالمعطيات الحسّيّة. فإن كان مقصود المدرسة الوضعيّة من هٰذه القاعدة هو هٰذا، فلا يمكن إثبات القوى الأربع الّتي تحكم الكون وهي القوّة النوويّة الشـديدة والقوّة النوويّة الضعيفة والقوّة الكهرومغناطسيّة وقوّة الجاذبيّة؛ لأنّنا لا نرى لها معطًى حسّيًّا.

الاحتمـال الثاني: أن يكون الميزان هو وجود أثـرٍ حسّيٍّ للقضيّة، وإن لم تكن نفسـها ذات معطًى حسّيٍّ كالجاذبيّة مثلًا؛ فلذٰلك نعدّ وجود الجاذبيّة قضيّةً صادقةً؛ لأنّ لها أثرًا حسّـيًّا، فإن كان مقصود المدرسـة الوضعيّة هو هٰـذا، إذن فقضيّة الله خالق الكون مصداقٌ لهٰـذه الضابطة؛ لأنّها وإن لم يكن لها مضمونٌ حسّيٌّ لٰكنّ لها آثارًا حسّـيّةً، ومن أجل توضيح ذٰلك نرجع إلى البرهـان الرياضيّ المعبّر عنه بدليل حسـاب الاحتمالات ونتحدّث عنه باختصـارٍ، مثلًا إذا نظرنا إلى عوامل الحيـاة في كوكب الأرض، فإنّ الحياة عليهـا لم توجد صدفةً واعتباطًا، بل توجـد عوامل لولا وجودها لما تحقّقت الحيـاة على الأرض، ومن هٰـذه العوامل حجم الأرض، فإنّـه لو زاد لمنعتنا الجاذبيّـة من الحركة، ولو نقص لما ثبتت الأشـياء على الأرض بل تبعثرت في الهواء، ومنها الغلاف الجـويّ المحيط بالأرض الّذي مقداره 800 كيلومتر، فلو كان أكثر لما كان للإنسان أن يتحرّر منه، ولو كان أقلّ لتعرّضنا إلى خطر النيازك، ومنها المسافة بين الأرض والشـمس، إذ لا يمكننا أن نعيش على

أرضٍ بلا شمسٍ، لٰكنّ المسافة بيننا وبين الشمس محدودةٌ برقمٍ معيّنٍ، وهو 39 مليون ميلٍ، فلو كانت المسافة أقلّ لاحترق كلّ شيءٍ، ولو كانت أكثر لتجمّد كلّ شيءٍ، ومنها نسبة الأوكسجين في الغلاف الجوّيّ، إذ يشكّل 21 بالمئة منه، والنيتروجين الّذي يشكّل 78 بالمئة، ولو قلّت النسبة لما أمكننا التنفّس، ولو زادت لاحترقت الموادّ القابلة للاشتعال، ومنها نسبة الماء والتراب، إذ لو زادت أو نقصت لأثّر ذٰلك على الحياة على الأرض، فمن مجموع هٰذه الأمور نتساءل: من الّذي وضع الأمور بهٰذه الدقّة؟ ومن الّذي وضع هٰذه النسب الدقيقة الّتي لولاها لماتت الحياة على الأرض؟ وهل يمكن أن يحدث هٰذا صدفةً؟ وهل يمكن عقلًا اجتماع هٰذه العوامل والأمور صدفةً هٰكذا من دون سببٍ وبلا قوّةٍ حكيمةٍ؟ هٰذا حال نظامٍ واحدٍ وهو الأرض، فكيف بحال الكون بمجموع مجرّاته وذرّاته؟! فعندما نلاحظ خريطة الكون كلّه نرى أنّ في كلّ ذرّةٍ منه عالمًا مؤسّسًا على نظامٍ دقيقٍ، فالشمس تحكمها قوانين، والنبات يحكمه قوانين، والذرّة تحكمها قوانين، وما تحت الذرّة من البروتون والنيترون والإلكترون تحكمها قوانين؛ لذٰلك فاحتمال حصول هٰذا الكون عن صدفةٍ احتمال واحدٍ بالمليار، وهٰذا الاحتمال ليس له قيمةٌ رياضيّةٌ، وبعبارةٍ أخرى كلّما ضربنا هٰذا الاحتمال فيما هو أعلى منه، سوف تتراكم الاحتمالات حتّى نصل إلى حدّ اليقين الرياضيّ بوجود قوّةٍ حكيمةٍ، وهٰذا يعني أنّ قضيّة (الله خالقٌ) ذات آثارٍ حسّيّةٍ يمكن إثباتها بدليل حساب الاحتمالات، والنتيجة أنّ المدرسة الوضعيّة تؤمن بأنّ القضيّة ما لم تكن حسّيّةً لا قيمة لها، وفي المقابل تقول القاعدة الفلسفيّة إنّه لا يمكن للتجربة الحسّيّة أن تثبت قانونًا واحدًا ما لم تستند إلى مبادئ عقليّةٍ، فهٰذا الكون يقوم على مجموعةٍ من القوانين الذكيّة، وهٰذه القوانين نكتشفها بالتجربة، إلّا أنّ التجربة لا يمكن أن تكشف لنا هٰذه القوانين الذكيّة إلّا بأربعة مبادئ عقليّةٍ، وهي العلّيّة والحتميّة والسنخيّة والحاجة الذاتيّة، ومن أجل توضيح هٰذه الفكرة نضرب مثالًا فنقول:

من القوانين الذكيّة الموجودة في هٰذا الكون أنّ كلّ ماءٍ تبلغ درجة حرارته مئةً يغلي في الظروف العاديّة، وقد اكتشف البشر هٰذا القانون بالتجربة مع أنّهم لم يقيمـــوا التجربة على كلّ ماءٍ، وإنّما أقاموها على مليون عيّنةٍ من الماء أو أكثر، فكيف وصلوا إلى هٰذه القاعدة الكلّيّة؟

إنّ الوصول لهٰذا القانون الكلّيّ اعتمد على أربعة مبادئ:

المبدأ الأوّل: السببيّة، وقد ذكر بعض علماء الغرب أنّه لا يؤمن بهٰذا المبدإ، وإنّما يؤمن بأنّ لكلّ أثرٍ مؤثّرًا، ومن الواضح أنّ هٰذا لا يغيّر من المعنى شـــيئًا، ســـواءٌ قلنا لكلّ مسبّبٍ سببٌ أو لكلّ أثرٍ مؤثّرٌ، فالمعنى واحدٌ وهو أنّ الشيء لا يمكن أن يولد من لا شيء؛ لذٰلك لا بدّ للغليان من ســـببٍ وهو وصول درجة الحرارة إلى مئةٍ، ومن غير الإيمان بمبدإ السببيّة لا يمكن الوصول إلى السبب الكلّيّ.

كمـــا أنّ من يـــدّعي أنّ العلاقة بين الحوادث في الكـــون هي مجرّد علاقة التقـــارن، فمثلًا حركة اليد تقترن بها حركة المفتاح، ويقترن بحركة المفتاح انفتاح الباب من دون أن يكون بين هٰذه الحركات الثلاث ســـببيّةٌ ومسبّبيّةٌ، فلو قلنا بهٰذا لما تمكّنّا بأيّ تجربةٍ ذات معطياتٍ حسّـــيّةٍ أن نكتشف قانونًا، ما لم نؤمن بمبدإ السببيّة في مرتبةٍ سابقةٍ.

المبـــدأ الثاني: الحتميّة، فلو كان هٰذا القانون المبنيّ على العلّيّة غير حتميٍّ، بمعنى أنّه قد يصيب تارةً ويخطئ أخرى بشـــكلٍ عشوائيٍّ، لما أمكننا أن نؤمن بأيّ قانونٍ كلّيٍّ، فلا بدّ أن نؤمن أنّ العلّيّة علّيّةٌ حتميّةٌ لا تختلف ولا تتخلّف.

المبدأ الثالث: الســـنخيّة، أي لا بدّ من وجود تناسبٍ بين العلّة والمعلول،

بمعنى أنّ المعلول هو وجودٌ نازلٌ من رحم العلّة ومن صميم وجودها، ولا يمكن أن يخرج شيءٌ من رحم شيءٍ ومن صميم وجوده من دون تناسبٍ بينهما، فلولا الإيمان بالسنخيّة لما استطعنا أن نستنتج القوانين الكلّيّة أيضًا. وبعبارة أخرى: السنخيّة هي الحيثيّة المصحّحة لصدور المعلول من هٰذا الموجود دون ذٰلك الموجود.

وهٰذا الاحتمال لا يمكن نفيه ما لم نؤمن بالسنخيّة؛ إذ إنّ الغليان مسانخٌ للحرارة لا لحركة الرياح، ولا للإشارات الكهربائيّة بأيّ جهازٍ آخر؛ لأنّ الغليان من سنخ الحرارة، فقلنا إنّه معلولٌ لها.

المبدأ الرابع: حاجة المعلول إلى العلّة حاجةً ذاتيّةً، وليست مجرّد حاجةٍ حدوثيّةٍ، فمثلًا ضوء المصباح له علّةٌ وهي القوة الكهربائيّة، ولو انفصلت هٰذه القوّة آنًا لانتفى الضوء، وكذا علاقة الضوء بالشمس، وكذا علاقة أيّ مسبّبٍ بسببه، فإنّها علاقة فيضٍ ومددٍ، ولا بدّ أن يبقى فيض العلّة متواصلًا كي لا ينقضي المعلول، وإلّا لا يتصوّر بقاءٌ للمعلول دون بقاء مدد العلّة؛ لذٰلك لا يتصوّر أن يتولّد الغليان عند بلوغ درجة حرارة الماء مئةً ما لم يكن لبلوغ درجة الحرارة نبعٌ من المدد والفيض الّذي يوجد هٰذه الظاهرة. فالنتيجة أنّنا لا بدّ أن نرتكز على أنّ للقضايا معنًى وراء المعطيات الحسّيّة، ومنها قضيّة خالقيّة الله عزّ وجلّ للكون.

سماحة السيّد هل الأدلّة العقليّة على إثبات وجود الإلٰه والخالق كلّها على مستوًى واحدٍ من حيث القيمة المعرفيّة، أو هناك تفاضلٌ بينها؟ بمعنًى آخر هل هناك دليلٌ عقليٌّ على إثبات واجب الوجود أقوى من دليلٍ عقليٍّ آخر بحيث يحصل للإنسان من خلاله اليقين الثابت غير المتزلزل؟

أهمّ الأدلّة على وجودِ الخالق:

الأوّل: برهان الاختراع، وهو يعتمد على مقدّمةٍ حسّــيّةٍ، إذ إنّ المشهود بالوجــدان أنّ كلّ شيءٍ في عالم المادّة يخرج من القــوّة إلى الفعل، ومقدّمةٍ عقليّــةٍ وهي أنّه لمّا كان الشيء لا يعقل أن يخرج نفســه فلا بدّ من ســببٍ خــارجيٍّ نقله من القوّة إلى الفعل، وهٰذا الســبب إمّا موجودٌ بالقوّة فيحتاج إلى ســببٍ آخر، أو ينتهي إلى سببٍ بالفعل من كلّ الجهات، ولمّا كان الفرض الأوّل يستلزم التسلسل، فيتعيّن الفرض الثاني وهو انتهاء الأسباب إلى سببٍ بالفعل من كلّ الجهات.

الثــاني: برهان الإمكان وهو ما يعتمد على التســليم بأصل الواقعيّة، وأنّ هنــاك موجودًا ما، ونفس ذواتنا تدرك ذٰلك الواقع، ويتألّف هٰذا البرهان من مقدّمتين عقليّتين:

المقدمــة الأولى: أنّ هٰذا الموجود المفترض مــردّدٌ عقلًا بين كونه واجب الوجــود، أي أنّ الوجود عين ذاته، أو ممكن الوجــود، أي أنّ الوجود عارضٌ على ذاتــه، فهو مؤلّفٌ من ذاتٍ ووجودٍ، ممّا يعني أنّ عروض الوجود على هٰذه الذات يستبطن أنّها في نفسها خاليةٌ عنه، ومتساوية النسبة إلى طرفي الوجود والعدم.

المقدّمــة الثانية: أنّ هٰذا الموجــود إن كان واجبًا فقد ثبت المطلوب، وإن كان ممكن الوجود لزم أنّه محتاجٌ في اتّصافــه بالوجود إلى الغير؛ لأنّ الوصف العــارض على الشيء يحتاج الشيء لاتّصافه به إلى غيره، فإن كان ذٰلك الغير واجب الوجود ـ أي أنّ وجوده ذاتيٌّ له ـ فهو المطلوب، وإن كان ممكن الوجود احتاج إلى غيره، وما لم ينته إلى واجب الوجود لزم التسلسل المحال.

الثالث: برهان النظم الّذي يعتمد على عنصرين:

عنصر السببيّة: فلكلّ حادثٍ وعنصرٍ فعلٌ محكمٌ، والمراد به أنّ هناك عناصر وقوانين ومادّةً وهيئةً، فتطويع القوانين لتطوير المادّة إلى هيئاتٍ متعدّدةٍ يترتّب عليه الأثر، وهو الفعل المحكم، وهو بذاته يدلّ على قوّةٍ قادرةٍ عالمةٍ.

مقارنةٌ: اذا قمنا بالمقارنة بين البراهين الثلاثة وجدنا أنّ أقواها من الناحية العقليّة هو برهان الإمكان، ولٰكنّ أقربها للذهنيّة الرياضيّة الفيزيائيّة الحديثة هو برهان النظم؛ ولذٰلك ركّز جمعٌ من الأعلام على برهان النظم كالسيّد الشهيد الصدر في مقدّمة الفتاوى الواضحة، ويمكن لنا صياغة هٰذا البرهان بأسلوبٍ ينسجم مع الذهنيّة الرياضيّة، ونقول: إنّ كون برهان النظم برهانًا منتجًا يعتمد بشكلٍ رئيسٍ على دليل حساب الاحتمالات، وهو يتألّف من خطواتٍ، الأولى جمع الظواهر، والثانية المقارنة بين الفرضيّات، والثالثة التناسب العكسيّ، بمعنى أنّه كلّما تضاءلت درجة احتمال الفرضيّة الثانية تصاعدت درجة احتمال الفرضيّة الأولى، فإذا افترضنا أنّ الفرضيّة الثانية ضئيلةٌ بحيث تكون نسبة تحقّقها واحدًا بالمئة، فإنّ احتمال الفرضيّة الأولى يصل إلى تسعةٍ وتسعين بالمئة، فهل يمكن تطبيق دليل حساب الاحتمالات؟ وكيف نطبّق دليل حساب الاحتمالات على الظواهر الكونيّة لإثبات الوجود الإلٰهيّ؟ وهنا زاويتان، الزاوية الأولى مميّزات الكون، إنّ كوننا الّذي نعيش فيه يتميّز بثلاث صفاتٍ، الأولى أنّه قابلٌ للفهم، وهٰذا ما تحدّث عنه أينشتاين عندما قال: إنّ أكثر الأمور استعصاءً على الفهم أنّ الكون قابلٌ للفهم، إنّ كونًا فوضويًّا لا يمكن إدراك أحداثه ولا التنبّؤ بمساره هو النتيجة البدهيّة للانفجار الكونيّ الأعظم، فالنظام والقابليّة للفهم والتوقّع الّذي تظهره جاذبيّة نيوتن مبهرٌ ومعجزةٌ لا يمكن توقّعه من سيناريو بداية الكون،

والصفة الثانيـــة أنّ الكون قابلٌ للفهم الرياضيّ بالذات، وهٰذا ما تحدّث عنه بول ديوز حيث قال: ليس الكون قابلًا للفهم فحســـب، بل هو قابلٌ للفهم الرياضيّ أيضًا، بمعنى أنّ بإمكاننا أن نتوصّل إلى قوانين بحســاباتٍ رياضيّةٍ قائمـــةٍ في أذهاننا، ومع ذٰلك نرى أنّ هٰذه الحســابات والمعادلات الرياضيّة تتطابق مع واقع الكون؛ ولذٰلك توصل أينشـــتاين إلى نظريّة النسبيّة العامّة عبر معادلاتٍ رياضيّةٍ رأى أنّها تتناســـب مع حقيقة الكون، ممّا يؤكّد فهم الكون فهمًا رياضيًّا. الصفة الثالثة: التوافق بين العقل البشريّ والكون كما ذكر «بنروز» (Roger Penrose) حيث يقول: أنا لا أســتطيع أن أقتنع أنّ هٰذه النظريّات الرائعة نشأت بشــكلٍ تلقائيٍّ، فالأنسب جدًّا أنّه لا يمكن نسبتها إلى التلقائيّة، إذن لا بدّ أن يكون هناك عقلٌ شديد الذكاء ربط بين الفيزياء والرياضيّات وهو الّذي مكّننا من فهم العالم فهمًا رياضيًّا حتّى صار انضباط الكون رياضيًّا من بدهيّات العلم الأوّليّة.

والحاصل أنّ الكون يتميّز بأنّه قابلٌ لفهمٍ رياضيٍّ دقيقٍ يكشف عن توافقٍ بين عقولنا وواقع الكون، وهٰذا التوافق يؤدّي إلى أن نكتشف أنّ وراء تصميم الكون وخلقه وجودًا عاقلًا. الزاوية الثانية تطبيق دليل حساب الاحتمالات على الكون، وهنا نرجع إلى كتاب (ستّة أرقامٍ فقط) لمارتين ريتس حيث ذكر أنّ هناك ســتّة ثوابت رياضيّةٍ مضبوطةٍ بدقّـــةٍ عاليةٍ، ترتبط بصفاتٍ كونيّةٍ فيزيائيّةٍ هي المسؤولة عن نشأة هٰذا الكون واستمرار الحياة فيه. الثابت الأوّل ما يتعلّق بالتمدّد، والثابت الثاني ما يتعلّق بنشأة المجرّات، والثالث ما يتعلّق بقوّة الجاذبيّة، والرابع مـــا يتعلّق بالطاقة الصادرة من النجوم، والخامس ما يتعلّق بنسبة الروابط الكهربائيّة إلى قوّة الجاذبيّة، والسادس ما يتعلّق بنسبة بنية الكون الفراغيّة.

وبما أنّ للكون ســتّة ثوابت رياضيّةٍ لها حدودٌ دقيقةٌ لا تزيد ولا تنقص

فهل حصلت جميع هٰذه الثوابت بهٰذه الأرقام الرياضيّة الدقيقة صدفةً؟ عندما نعرض ذٰلك على دليل حساب الاحتمالات نقول يوجد عندنا احتمالاتٌ، إمّا أن تكون هٰذه الظواهر قد نشـــأت عن وجودٍ عاقلٍ، وإمّا أن تكون قد نشأت صدفــةً، بمعنى أنّ وجود كلّ ظاهرةٍ صدفةٌ، وكونها بهٰذه النســب الرياضيّة الدقيقــة صدفةٌ، واجتماعها في كونٍ واحدٍ صدفةٌ، والتناســق فيما بينها في العمل صدفةٌ، ومــن الواضح أنّ هٰذا الاحتمال لا قيمــة له، فعندما نقارن احتمال أن يكون وجود هٰذه الثوابت صدفةً بالنحو الّذي ذكرناه، مع احتمال أن يكون ذٰلك من خلق قوّةٍ عاقلةٍ، نجد أنّ الاحتمال الأوّل ضئيلٌ جدًّا، وقوّة الاحتمال الثاني له تناســب منطقي مع هٰذه الثوابت، فلا مقايسة أصلًا بين احتمال الصدفة واحتمال الخالق القدير: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّـــمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ وقال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ * أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾.

حـــاول ريتشـــارد دوكينز صاحـــب كتاب (وهـــم الإلٰه) وغيره من الملحدين التشـــكيك في الأدلّـــة العقليّة على وجود الخالـــق، وعدّوها فاقدةً للقيمة المعرفيّـــة من وجهة نظرهم، نرجو من ســـماحتكم بيان كيفيّة نقد تلك التشكيكات؟

من أهمّ الأمور الّتي ركّز عليها دوكنز في كتابه (وهم الإلٰه) هو اســـتغلال نظريّة الانتخاب الطبيعيّ (نظريّة التطوّر) الّتي ذهب إليها دارون، وهي عبارة عن وجود سلفٍ مشتركٍ لكلّ الكائنات الحيّة الحيوانيّة، وبسبب تغيّر الظروف تولّدت طفراتٌ جينيّةٌ متمايزةٌ بشكلٍ تدريجيٍّ، بعضها يثمر في تكيّف الكائن الحيّ مـــع المحيط وبعضها متلفٌ ضارٌّ، وتتكفّـــل الطبيعة باقتضائها إبقاء

التمايزات النافعة ونبــذ الضارّة، ثمّ تتوارث الكائنــات الحيّة هٰذه الجينات الجديدة الّتي تصبــح بدورها مصدرًا لأنواعٍ متعدّدةٍ من الكائنات الحيّة. فقد ذكر دوكنز في كتابه (وهم الإلٰه) كيفيّة استغلاله لهٰذه النظريّة بقوله إنّ حجّة الاحتماليّة تنصّ على أنّ الأشــياء المعقّدة لا تأتي بالصدفة، بمعنى أنّها لا تأتي بدون غايةٍ لتصميمهــا؛ ولذٰلك فليس من المفاجئ أن يتصوّر بأنّ الاحتماليّة هي دليلٌ على التصميم. إنّ الانتخاب الطبيعيّ الدارويني يظهر لنا خطأ حجّة الاحتماليّة عند اعتبار عدم الاحتماليّات فيما يتعلّق بالبيولوجيا.

وعلى الرغم من أنّ الداروينيّة لا تتعلّق بشــكلٍ مباشرٍ بالأشــياء الجامدة كعلم الكون مثلًا، فإنّها ترفع مستوى الوعي خارج نطاق مجالاتها المحصورة بالبيولوجيــا. وقــال: ومرّةً أخــرى التصميم الذكيّ ليــس البديل الصحيح للصدفة، إنّ الانتخاب الطبيعيّ ليس حلًّا معقولًا فقط، بل إنّه الحلّ الفعّال الوحيــد الّذي تمّ طرحه حتّى الآن بديلًا للصدفــة المقترحة منذ الأزل. فهو يريد استغلال هٰذه النظريّة لإثبات أنّ الكون أيضًا لا يدور مدار خطّين فقط وهما إمّا الصدفة أو التصميم، بل كما أنّ الكائن الحيّ انطلق في مسيرته عبر الانتخاب الطبيعيّ من دون أن يلجأ لســيناريو الصدفة ولا لمنهج التصميم، كذٰلك يمكن أن تكون ولادة الكون بهٰذا النحو ناشئةً عن الانتخاب الكونيّ لا عن الصدفة ولا عن التصميم؛ لذٰلك كلامه محلّ مناقشةٍ في تطبيق نظريّة الانتخــاب على الكائنات الحيّة، فضلًا عن تطبيقها على الكون بأسره، وذٰلك من خلال عدّة ملاحظاتٍ:

الملاحظة الأولى: أنّه تصوّر احتمــالًا ثالثًا بين الصدفة والتصميم، وهو الانتخاب الطبيعيّ، بينما هٰذا التصوّر غير منطقيٍّ، والسرّ في ذٰلك أنّ المحال لا يتغيّر من كونه قد حدث دفعةً أو حدث تدريجًا، وعلى نحو التدريج السريع

أو على نحو التدريج البطيء، فلا يمكن أن يقال: إذا تحوّلت الخليّة الأولى إلى بعوضةٍ عبر ملايين السنين فهو أمرٌ ممكنٌ، وأمّا إذا تحوّلت دفعةً إلى إنسانٍ أو طيرٍ فهٰذا محال، فإنّ المحال يبقى محالًا سواءٌ حصل دفعةً واحدةً أو حصل بالتدرج البطيء. إنّ الخليّة الأولى إمّا واجدةٌ لجينات هٰذه الكائنات المتعدّدة أو غير واجدةٍ، فإن كانت واجدةً لها فتولّدها منها أمرٌ ممكنٌ دفعةً أو تدريجًا، سريعًا أو بطيئًا، وإن لم تكن واجدةً لجيناتها فلا يمكن تولّدها منها ولو عبر التدرّج البطيء لآلاف السنين، إذن ليس هناك احتمالٌ ثالثٌ وراء الصدفة والتصميم يعبّر عنه بالانتخاب، هٰذه هي الملاحظة الأولى.

الملاحظة الثانية: أنّ الانتخاب إمّا هادفٌ ناشئٌ عن تصميمٍ أو لا، فإن كان الأوّل كان تصميمًا لا انتخابًا، وإن كان الثاني كان صدفةً، إذ إنّ وجود الشيء بنفسه من دون سببٍ خارجٍ عن ذاته محالٌ، سواءٌ كان ذٰلك دفعةً أم تدريجًا.

الملاحظة الثالثة: أنّه كيف استطاعت المادّة العمياء أن تميّز بين أن تفرز التمايزات النافعة أو المميّزات النافعة من المميّزات الضارّة، بحيث تتوارث جيناتها هٰذه المميزات النافعة دون المميزات أو الصفات أو السمات الضارّة.

الملاحظة الرابعة: أنّ المادّة إمّا واجدةٌ لطاقة التطوّر للأفضل أو لا، فإن كانت واجدةً لطاقة التطوّر للأفضل صحّ التطوّر بلا حاجةٍ للتراكم البطيء كما في تطوّر الجنين في بطن أمّه من نطفةٍ إلى إنسانٍ متكاملٍ، ﴿ ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ* فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ وإن لم تكن واجدةً لطاقة التطوّر فتحوّلها لإنسانٍ متكاملٍ محالٌ، ولا يجدي في ذٰلك التراكم ملايين السنين.

الملاحظة الخامسة: أنّ وجود سلفٍ مشتركٍ للكائنات الحيّة وتطوّرها عن طريق الصراع بين ما يقتضيه طبع الكائن الحيّ وما تقتضيه عوامل الظروف

المحيطة، لا يلــغي البحث عن الحاجة للمبــدإ الأوّل الّذي هو منبع شرارة الحيــاة، فهو ليس مــادّةً ولا طاقةً، وإنّما هو قوّةٌ وعقــلٌ وعلمٌ؛ ولذٰلك قال فرانســس كولينز رئيس مشروع الجينوم البشريّ في الولايات المتّحدة: من الّذي يمنع الله عن اســتعمال آليّة التطوّر في الخلق؟! فالتطوّر آليّةٌ يستعملها الإلٰه تمامًا كما يستعمل آليّة الخلق الخاصّ.

والمناقشة الأخيرة: أنّ الحياة ليست أمرًا مادّيًّا يقع نتيجةً للصراع بين المادّة العمياء وبــين العوامل المحيطة بهٰذه المادّة، بل الحياة عقلٌ وشــعورٌ وإدراكٌ، ولتعميق هٰذه الجهة نقول إنّ الحياة ظاهرةٌ معلوماتيّةٌ وليست ظاهرةً كيميائيّةً. يقول أســتاذ البايولوجيا الأمريكيّ كوفمان المولود عام 1939: إذا أخبرك أيّ إنســانٍ أنّه يعرف كيف نشــأت الحياة على كوكــب الأرض منذ حوالي ثلاثة مليارات وسبعمائة مليون سنةٍ، فإنّه إمّا جاهلٌ غبيٌّ أو محتالٌ، فلا أحد يعلم من أين جاءت المعلومات اللازمة لنشأة الحياة، ولا أحد يعلم كيف جاءت هٰذه المعلومات الّتي أحدثت هٰذا التنوّع الهائل أثناء الانفجار الأحيائيّ الكامبريّ.

لذٰلك يرد الســؤال: كيف اســتطاعت الطبيعة دون تصميمٍ وتوجيهٍ أن توفّر المعلومات الهائلة المطلوبة لنشأة الحياة والّتي تبلغ ملايين بيتز في أبسط الكائنات الحيّة، فضلًا عن الكائنات المعقّدة كالإنسان.

وممّــا يدلّــل على ذٰلك أنّه في العشريــن من أيّــار عام 2010 أعلن عالم البايولوجيــا الجزيئيّة الأمريكــي الكبير وينتر أنّ فريقــه البحثيّ قد حقّق بعد خمســة عشر عامًا من الجهد إنجازًا علميًّا كبيرًا يتلخّص في أنّهم تمكّنوا من تجميع الشــفرة الوراثيّة **DNA** لإحدى الخلايــا البكتيريّة من مكوّناتها الأوّليّة، ووضعوا هٰذه الشفرة في جسم خليّةٍ بكتيريّةٍ حيّةٍ من نوعٍ آخر بعد

نزع شفرتها الوراثيّة، فإذا بالخليّة تمارس وظائفها الحيويّة كبناء البروتينات تبعًا للشـــفرة الجديدة، واعتقد أنّهم بذٰلك أصبحوا قادرين على صنع الحياة وقادريـــن على تخليق الخليّة الحيّة، مع أنّ ما قاموا به مجرّد اســتبدالٍ لمركّبٍ كيميائيٍّ معيّنٍ وهو **c-DNA** بمركّبٍ كيميائيٍّ آخر مصنّعٍ هو **m-DNA**.

فالـ **DNA** الّذي اســتبدلوه ليـــس هو منبع الحياة، إنّـــه فقط المعلومات المطلوبة لبناء بروتينات الخليّة وانقســـامها، أما الخليّة نفسها فقد جاءوا بها بكلّ مكوّناتها؛ لذٰلك بما أنّ الحياة ظاهرةٌ معلوماتيّةٌ فإنّه لا يمكن أن تفرزها المادّة العمياء، وهٰذا ما يؤكّده القرآن الكريم عندما يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِـــن دُونِ اللهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾، والتمثيل بالذباب ليس لأنّه المخلـــوق المعقّد فقط، بل لأنّه يحمل شرارة الحياة. فالإنســـان لا يمكنه أن يخلق أو أن يصنع حبّة قمحٍ تدبّ فيها الحياة، فضلًا عن أن يصنع ذبابًا يحمل أسرار الحياة؛ ولذٰلك نرى القرآن الكريم يركّز على مســـألة صنع الحياة. ومن أجل ترسيخ هٰذه النقطة نذكر أنّه منذ أن تمّ اكتشاف بنية الـ **DNA** وطريقة أدائه لوظائفه عام 1953 وما تبعه من تأسيس علم البايولوجيا الجزيئيّة، أدرك العلمـــاء أنّهم يتعاملون مع علمٍ يقوم على أربعة حروفٍ، لا أنّهم يقومون مع مختبرٍ كيميائيٍّ مجرّدٍ. والسؤال المطروح كيف تمّ ترتيب هٰذه الحروف الأربعة؟ بحيث أصبحت مصدرًا لحياة الكائن الحيّ؟ ولذٰلك يضع جورج جونســـون في كتابه (هل كان داروين مصيبًـــا) الداروينيّين أمام مفارقةٍ فيقول: إذا هبطت علينا من الفضاء الخارجيّ أسطوانةٌ مدمجةٌ تحمل المعلومات المسجّلة في شفرة أحد الكائنـــات الوراثيّة، فإنّ كلّ من يتلقّى ذٰلك يقطع فورًا بنســـبة ألفٍ في ألفٍ على وجود ذكاءٍ في الكون خـــارج كوكب الأرض، فكيف إذا قرأنا هٰذه المعلومات مسجّلةً في الشفرة الوراثيّة للإنسان؟ فهل نقول إنّها وجدت صدفةً

أو نتيجة التراكم التدريجيّ البطيء؟ ولذٰلك فإنّ كولنز مدير مشروع الجينوم البشريّ عندما تمّ الانتهاء من قــراءة الخريطة الجينيّة، وما تمّ التوصّل إليه من المعلومات ممّا يساوي خمسةً وسبعين فاصلة أربعمئةٍ وخمسين صفحةً من صفحات جرائدنا اليوميّة قال: الآن علّمنا الله اللغة الّتي خلق بها الحياة.

مــاذا تمثّل عقيدة إثبات وجود الله في الرؤية الكونيّة؟ وماذا يترتّب على معرفتها من الآثار على المستوى الأيديولوجيّ والسلوك الإنسانيّ؟

تأثير العقيدة بوجود الخالق عزّ وجلّ لها تأثيرٌ على ثلاثة مستوياتٍ، على المستوى المعرفيّ والرؤية الكونيّة، وعلى المستوى الأيديولوجيّ في مجال إقامة الحضارة، وعلى مستوى السلوك الإنسانيّ والقيم البشريّة.

أمّا على المستوى الأوّل، فإنّ هٰذا يتجلّى لنا في أمرين:

الأمــر الأوّل: من القواعد العقليّة الواضحة أنّ لــكلّ وجودٍ مادّيٍّ عللًا أربعًــا، فاعليّةً ومادّيّةً وصوريّةً وغائيّةً. وحيــث إنّ الكون الّذي نعيش فيه وجودٌ مــادّيٌّ فمن الطبيعيّ أن يتّجــه العقل إلى معرفة العلــل الأربع لهٰذا الكون، ولا تعدّ رؤية الكون رؤيةً متكاملةً ما لم تكن محيطةً بالعلل الأربع، ما منه الوجود وما به الوجود وما به فعليّة الوجود، وما هو غاية الوجود ومنتهى الوجود. فلأجل ذٰلك كانت المعرفة الإلٰهيّة للكون والرؤية الفلســفيّة للوجود معرفةً متكاملةً، بينما ما يــصرّ عليه بعض علماء الفيزياء من أنّ العلم هو معرفة نظم الكون وأسراره الطبيعيّة وعلاقاته وقوانينه النافذة الحاكمة فيه، فــإنّ هٰذا تقوقعٌ في حقلٍ معيّنٍ من المعرفة، وحصرٌ للمعرفة في النطاق المادّيّ لعلاقات الكون، لٰكنّها ليســت معرفةً متكاملةً مــا لم تكن محيطةً بالعلل الأربع؛ ولذٰلك فإنّ هناك فرقًا بين النظرة الموضوعيّة للكون والنظرة الآيويّة للكون، فمن يقرإ الكون لذاته على أســاس أنّه وجودٌ مادّيٌّ بحتٌ، فهٰذه نظرةٌ

موضوعيّــةٌ لن يتجاوز بها حدود المادّة، ولن تكــون معرفته بالكون معرفةً متكاملةً، وأمّا من قرأ الكون بما هو دليــلٌ على علله الأربع، وأهمّها علّته الفاعليّة الّتي منهــا وجوده، وعلّته الغائية الّــتي هي خاتمته ومنتهاه، فقد ســبر الكون بما هو آيةٌ من آيات القدرة والعلم والحكمة، وهٰذا ما أشار إليه القرآن الكريم في حديثه عن النــبيّ إبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْــلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا * قَالَ هَٰذَا رَبِّي * فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَــرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي * فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ * فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًــا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾. وقال تبارك وتعــالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّــمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾.

فالمعرفة الإلٰهيّة تجيب عن أســئلةٍ فطريّــةٍ يلتفت إليها الذهن البشريّ، وهٰذه الأسئلة الّتي أشار إليها المعصوم في ما ورد عنه: «رحم الله أمرءاً عرف مــن أين وفي أين وإلى أين» فالعلم الّذي لا يجيب عن هٰذه الأســئلة الفطريّة الملحّــة يعدّ علمًا ناقصًا ومعرفةً مبتورةً، وأمّــا المعرفة الّتي تجيب عن هٰذه الأسئلة الضروريّة فهي المعرفة المتكاملة، وهٰذا ما يعني تأثير العقيدة الإلٰهيّة على مستوى الرؤية الكونيّة.

الأمر الثاني: توأميّة العلم والعقيدة: لا نقول إنّ العلم لا يستطيع أن يصل إلى تحديد الســبب الأوّل والعلّة الأولى نفيًــا أو إثباتًا فقط، بل نقول هناك توأميّــةٌ بين العلم وبين الإيمان، فلولا الإيمان لما اســتطاع العلم أن يخطو خطواته نحو البحث والمعرفة.

قال أينشتاين: إنّ أعظم الأشياء استعصاءً على الفهم في الكون أنّه مفهومٌ، وقال سـونبرن أستاذ الفلسفة المناهض للإلحاد في أكسفورد: عندما أتحدث عن الإله فإنّني لا أطرح إلٰهًا لسـدّ الثغرات الّتي لـم يجب عنها العلم حتّى الآن، فأنا لا أنكر قدرة العلم على اسـتكمال التفسير، لٰكنّني أطرح الوجود الإلٰـهيّ لأفسّر لماذا صار العلم قادرًا على التفسـير، وهٰذه المقالات تعني أنّ الإيمان يقف عونًا للعلم في اكتشـاف الحقائق، وأنّه لولا الإيمان لم يتمكن العلم من الوصول إلى تفسير الحقائق تفسـيرًا متكاملًا. ومن أجل بيان هٰذه النقطة نذكر أنّ أيّ مسيرةٍ علميّةٍ اختراعيّةٍ تقوم على أربعة عناصر:

العنصر الأوّل: الانتظام، ما لم يؤمن الإنسان بأنّ الأمور منتظمةٌ فإنّه لا يمكن أن يسـتمرّ أو أن يشرع في أيّ حقلٍ علميٍّ، فمثلًا ما لم يؤمن الإنسان أنّ مكان عمله ما زال باقيًا وأنّ الطريق إليه ما زال سـالكًا، وأنّ سـيّارته ما زالت تحمل الوقود الّذي يمكنه من الوصول إلى مقصده، فإنّه لن يتحرّك ما لم يؤمن بانتظام الأمور كما كانت؛ ولذٰلك يقول ديوز: إذا كانت الشمس تظهر من الشرق منذ أن وعينا، فليس لدينا دليلٌ جازمٌ على أنّها ستفعل ذٰلك غدًا، وهٰـذا يعني أنّه ما لم يكن إيمانٌ بانتظام الطبيعة، فإنّه لا دافع ولا محرّك نحو المسيرة العلميّة.

العنـصر الثاني: الثبات، يقول اسـتيفن هوكنغ: كلّمـا ازدادت معرفتنا بالكـون تأكّد يقيننا بأنّه محكـومٌ بالقوانين. ويقول فيلمـان عالم الفيزياء المشـهور: إنّ وجود قوانين منضبطةٍ أمرٌ معجزٌ، إنّ هٰذا الانضباط لا تفسير له، لٰكنّه يمكّننا من التنبّؤ، فهو يخبرك بما تتوقّع حدوثه في التجربة قبل أن تجربها، وكذٰلك ذكر أينشـتاين أنّ كلّ إنسانٍ يهتمّ بالعلم بصورةٍ جادّةٍ يدرك

أنّ قوانين الطبيعة تعكس روح كلّيٍّ أسمى من الإنسان كثيرًا ، ولو لم يؤمن العالم أو المكتشف أو المخترع أو الباحث أنّ هناك ثباتًا للقوانين، أي أنّ هناك قوّةً تحكم هٰذه القوانين وتضفي عليها الثبات، لما سار في أيّ مسيرةٍ علميّةٍ يعتمد الاكتشاف بها على قوانين ثابتةٍ.

العنصر الثالث: فاعليّة الرياضيّات. توصّل العلم الحديث إلى أنّ كيان العالم وبنية الكون قائمٌ على التحديد عبر المعادلات الرياضيّة؛ ولذٰلك يقول ديراك عالم الفيزياء البريطانيّ: إنّ الإلٰه خالقٌ حسيبٌ، أي أنّه دقيقٌ في وضع القوانين والأنظمة على ضوء المعادلات الرياضيّة الدقيقة. وهٰذا يقود إلى أنّ قوانين الطبيعة جعل لها خالقها تفسيرًا وتحديدًا عبر ما يتوصّل إليه العقل البشريّ من الحدود والمعادلات الرياضيّة، فالّذي خلق الكون خلق عقلًا يفهم الكون، والّذي وضع القوانين الدقيقة لمسيرة الكون وضع عقلًا يتمكن من اكتشافها عبر المعادلات الرياضيّة، وهٰذه هي التوأميّة بين الإيمان بالعقيدة الإلٰهيّة وبين المسيرة العلميّة.

العنصر الرابع: أنّه لا يمكن للإنسان أن يكتشف أو يخترع أو يفسر حقيقةً من حقائق الكون حتّى يؤمن في رتبةٍ سابقةٍ بأنّ عقله قادرٌ على فهم ذٰلك، وأنّ ما يقوله له عقله من تحديدٍ وتفسيرٍ فهو صادقٌ فيه، أي أنّ هناك انسجامًا وتوائمًا بين بنية الكون وبين القدرات العقليّة المعرفيّة.

إنّ الإيمان بهٰذه العناصر الأربعة بوصفها قوامًا لكيان الكون، وقوامًا لأيّ مسيرةٍ علميّةٍ اكتشافيّةٍ هو بنفسه إيمانٌ بأنّ العقيدة الإلٰهيّة هي العصب في مجال المعرفة العلميّة، وهٰذا ما يقود إلى عقيدة التوحيد، حيث لا

يمكن للإنسان أن يؤمن بتوفّر هٰذه العناصر الأربعة بهٰذه الدقّة اللامتناهية ما لم يؤمن أنّ هناك إلٰهًا واحـــدًا وراء ضبط هٰذه العناصر، وضبط القوانين الّتي وراءها، وهٰذا ما ترشـــد إليه الآية القرآنيّة: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا * فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾؛ لذٰلك قال بعض العلماء: لقد تبنّى الإنســـان العلم عندما توقّع أنّ الطبيعـــة تتّبع قوانين، وقد حدث ذٰلك عندما آمن بالإلٰه الواحد واضع القوانين، هٰذا كلّه على المستوى المعرفيّ والرؤية الكونيّة.

المســـتوى الأيديولوجيّ: إنّ الفارق بين الحضارة الدينيّة والحضارة المادّيّة يكمـــن في نظريّة الخلافة، إذ إنّ الحضارة المادّيّة تركز على أصالة الإنســـان، وأنّ الإنســـان هو قوام هٰذا الكون وهو ركنه الركين، وهو ركيزته الأساسيّة؛ ولذٰلك فالإنســـان هو المشرّع وهو المنفّذ وهو المستثمر وهو المستهلك، وهو الّذي يشكل مبدأ المسيرة ومنتهاها، بينما الحضارة الدينيّة ترتكز على نظريّة الخلافة، أي أنّ الإنســـان خليفةٌ في هٰذا الكون ووكيلٌ ونائبٌ وليس أصيلًا. قال الله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً * قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ * قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.

والخلافة ترتكز على ثلاث دعائـــم، الأولى: أنّ النظام الاقتصاديّ الّذي هو عصب الحضارة والنظام التربويّ والإداريّ يســـتند إلى المستخلف لا إلى فكر الخليفة، فإنّ الإنسان مهما بلغ من قوّة العقل ووفور الفطنة، فإنّ عقله محدودٌ لا يســـتطيع أن يســـتوعب تمام المصالح والمفاسد الّتي لا يحدّها زمانٌ ولا مكانٌ ولا مجتمعٌ، بحيث يضع أنظمةً وافيةً بتمام المصالح والمفاسد جامعةً

للشرائط فاقـــدةً للموانع، بينما من خلق الوجود هو الأعرف بالمصالح التامّة الجامعة للشرائط، قال تبارك وتعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ * مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ * سُــبْحَانَ اللهِ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، فالمدار في الحضارة الدينيّة على نظام المستخلف لا على النظام البشريّ المخترع من قبل الخليفة.

والدعامة الثانية أنّ الحضارة الدينيّة تقوم على العلاقات الأخويّة، فليست العلاقة بين أبنـــاء المجتمع الواحد وأفراد الحضارة الواحـــدة علاقةً مادّيّةً، ليست علاقة مستثمرٍ ومستهلكٍ، أو علاقة منتجٍ ومستوردٍ، بل هي علاقةٌ أخويّةٌ قائمةٌ على التعاون والإيثـــار والتضحية والبذل، وإن لم يكن نصيبٌ مـــادّيٌّ في المقابل. قال تبارك وتعالى: ﴿وَتَعَاوَنُـــواْ عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾، وقال تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾، وقال تبارك وتعالى: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾.

والدعامة الثالثة أن الكون يمرّ بعوالم، عالـــم التقرير وعالم الوجود المادّيّ وعالـــم الآخرة، فلا بدّ أن ترتكز الحضـــارة على الربط بين هٰذه العوالم لا على التقوقع والانحصار في عالم المادّة العالم القصير الّذي يطويه الإنسان ثمّ يرتحل إلى العوالم الأخرى، فمن دعائم الحضارة أن تكون تعاليمها وقوانينها وعمرانها ومواردها الاقتصاديّة مبنيّةً على الربط بين هٰــذه العوالم المختلفة. قال تبارك وتعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾.

المستوى الســـلوكيّ: يعتمد الدين على أركانٍ ثلاثةٍ: عقيدةٍ وشريعةٍ وقيمٍ، وحديثنا هنا عن المنظومة القيميّة الّـــتي تنبع من العقيدة الإلٰهيّة. فإنّ القيم الّـــتي يؤكّد عليها الديـــن منحدرةٌ عن صميم الفطرة الإنســـانيّة، ممّا يؤكّد انسجام الدين مع البنية الفطريّة والشـــخصيّة الطبيعيّة للإنسان، ولو عزل

الإنســـان عن هٰذه القيم الدينيّة لأصبح متوحّشًـــا خطـــيرًا، لا يفكّر إلّا في إشـــباع نهمه المادّيّ، ولا يكون عنصرًا فاعلًا في نشر المحبّة والأمن والسلم الاجتماعيّ، فلدينا عدّة علماء أكّـــدوا على أنّ المفاهيم الأخلاقيّة الّتي نادى بها الدين هي أمورٌ فطريّةٌ كامنةٌ في شـــخصيّة الإنسان، فهٰذا جيمس واتسون ذكر في كتابه (DNA) أنّ المفاهيم الأخلاقيّة مطبوعةٌ في جينات الإنسان منذ نشـــأته، وكذا روبرت ونستون رئيس الاتّحاد البريطانيّ لتقدّم العلوم، إذ قال في كتابه (الفطرة البشريّة): إنّ الحسّ الدينيّ جزءٌ من بنيتنا النفســـيّة، وهو مسجّلٌ في جيناتنا، ويتراوح قوّةً وضعفًا من إنسانٍ إلى آخر. وبول بلوم أستاذ علم النفس بجامعة بيل بالولايات المتّحدة يقول: إنّنا كائناتٌ ثنائيّةٌ من جسدٍ وروحٍ، طُبـــع في جيناتنا الإيمان بحياةٍ أخرى تحيا فيهـــا الروح بعد مغادرة الجسد الثاني. لا شـــكّ أنّ هٰذا الإيمان هو أصل الفطرة الدينيّة. وكذٰلك دين هامر رئيس وحدة أبحاث الجينات بالمعهد القوميّ للسرطان بالولايات المتّحدة يرى في كتابه جين الألوهيّة أنّ الإنسان يرث مجموعةً من الجينات الّتي تجعله مســـتعدًّا لتقبّل مفاهيم الألوهيّة. ومن أجل تأكيد هٰذه النقطة وهي التواؤم بين القيم الدينيّة والشـــخصيّة الفطريّة للإنسان. يقول كولنجز أستاذ علم النفس والطبّ وعلوم الوراثة بجامعة واشنطن في نظريّة المزاجات والأخلاق الوراثيّة: إنّ هناك أخلاقًا فطريّةً هي قوام شخصيّة الإنسان.

الأوّل منهـــا مصداقيّـــة الذات، ويعني وضوح الأهداف وثقة الإنســـان بنفســـه أنّه قادرٌ على تحقيق هٰذه الأهداف، وهٰذا ما يؤكّده القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾، ويقول تبارك وتعالى: ﴿بَلِ الْإِنسَانُ عَلَى نَفْسِـــهِ بَصِيرَةٌ﴾، كذٰلك قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى﴾.

والثاني: التعاون، ويعني اســـتعداد الإنسان لمساعدة الآخرين وتحملهم، والعزوف عن الانتقـــام قال تبارك وتعالى: ﴿وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ * وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِـــنِينَ﴾ وقال تبارك وتعـــالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ * وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾.

والثالث: تجاوز الذات أو السمو النفسيّ، الّذي يعني إنكار الذات والمسير نحو الإبداع والعطاء والبعد عن براثن المادّة، وهٰذا ما يؤكّده القرآن الكريم في قوله: ﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾.

إنّ هٰذا التوافق بين بنية الدين وبـــين الفطرة البشريّة يمتدّ إلى بايولوجيا الجســـم الإنسانيّ، وينعكس بشـــكلٍ إيجابيٍّ على صحّته الجســـديّة والعقليّة والنفسيّة، يقول احد علماء الفيزياء بمركز الطبّ الخلويّ بنيوكاسل بإنجلترا: إنّ الآثار الإيجابيّة للإيمان الدينيّ على الصحّة الجســـديّة والعقليّة والنفسيّة من أهمّ أسرار علم النفس والطبّ بصفةٍ عامّةٍ.

كلّ ذٰلـــك يؤكّد لنا أنّ هناك أبعادًا ثلاثةً تكمن في شـــخصيّة الإنســـان، وهي الأنانيّة الناشـــئة عن حبّ النفـــس، والإيثار هو البعد الناشـــئ عن الـــروح الاجتماعيّة الّتي يملكها كلّ إنســـانٍ، والضمير وهو عبارةٌ عن القوّة الرقابيّة الّتي أودعها الله في الإنســـان لتحكم مســـيرته، قال تبارك وتعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّـــاهَا﴾. إنّ التوازن بين هٰذه الأبعاد الثلاثة في شـــخصيّة الإنسان ممّا تتكفّله القيم الدينيّة الّتي توفّر للإنســـان شخصيّةً معطاءةً وعادلةً متوازنةً، وشـــخصيّةً حضاريّةً تجمع بين العطاء المادّيّ والعلاقات الأخويّة والربط بين العوالم الوجوديّة المختلفة.

يتعرّض المجتمع الإسلاميّ بين فترةٍ وأخرى إلى موجاتٍ وتيّاراتٍ فكريّةٍ تتعارض مع عقيدته ودينه كالشيوعيّة والعلمانيّة بصورها المختلفة، وازداد الحديث في الآونة الأخيرة عن وجود ظاهرةٍ سلبيّةٍ خطيرةٍ في الجانب العقديّ والفكريّ انتشرت في أوساط بعض المثقّفين ممّن تستهويهم الموضات، وهي ظاهرة الإلحاد واللادينيّة، ما هي معلوماتكم حول حجم هٰذه الظاهرة؟ وما هي الآليّات الكفيلة بمعالجتها؟

إنّ ظاهرة الإلحاد الّتي بدأت تنتشر بسرعةٍ واضحةٍ في المجتمعات الإسلاميّة تستند إلى عدّة عوامل بعضها فكريّةٌ وبعضها إعلاميّةٌ وبعضها نفسيّةٌ وبعضها اجتماعيّةٌ.

1 ـ العوامل الفكريّة: إنّ أغلب من يتأثّر بالأفكار الإلحاديّة لا يمتلك ثقافةً واضحةً بالأسس والركائز الفلسفيّة، كمبدإ العلّيّة والسنخيّة والحتميّة، وعدم التفريق بين العلل المعدّة والعلّة بالأصالة، وعدم الإحاطة باستحالة التسلسل، وإنّ الاتّفاقيّ لا يكون أكثريًّا ولا دائميًّا، والخلط بين ما بالعرض وما بالذات، وعدم قراءة البحوث الّتي كتبها أعلام الفكر في المذهب الإماميّ حول فلسفة الشرّ والخير في العالم، أو الانفتاح على قراءة الفلسفة الغربيّة دون المقارنة بالفلسفة الإسلاميّة، والانبهار بالأسماء اللامعة في الثقافة العلمانيّة، وعدم القدرة على التمييز ووضع النقاط على الحروف.

2 ـ الإعلام: إنّ الإعلام المروّج للإلحاد واللادينيّة واللاأدريّة إعلامٌ مدعومٌ بالمال والوسائل المختلفة، فهناك قنواتٌ ومواقع وبحوثٌ وأساتذة جامعاتٍ وأقلامٌ تستميت في الدفاع عن الفكر الإلحاديّ، بل حتّى على مستوى بعض الجامعات في أمريكا وأوربّا يفضّل الأستاذ الملحد على الأستاذ

المؤمن إذا تقدّم كلاهما إلى الجامعة وكانا متساويين في الكفاءة. وفي المقابل نرى ضعف الإعلام الدينيّ، حيث لا نجد اهتمامًا في مجال الإعلام الدينيّ بنقد الفلسفة المادّيّة أو مواجهة الثقافة الإلحاديّة بالمنطق العلميّ الرصين، وقلّة المتصدّين في هٰذا الحقل وعدم قدرة كثيرٍ ممّن يتصدّى إلى دحض الشبهات والاجابة المقنعة عن الاستفهامات المتعلّقة بالعقيدة الدينيّة.

3 ـ الأسباب الاجتماعيّة: ومنها تعثّر مسيرة بعض الأحزاب الدينيّة، وسوء سمعتها في مجال الحكم والإدارة، وانشغال المجتمعات الدينيّة بالخلافات الداخليّة الّتي تصل إلى مستوى العداوة والكيد من البعض تجاه بعضهم الآخر، والتركيز على القضايا الثانويّة دون الأولويّة في مجال الإعلام، والاهتمام بالظواهر على حساب المعتقدات، وعدم تبنّي الحوزة العلميّة تطوير علم الكلام بما ينسجم مع دحض الشبهات المستشرية في مادّة الإلحاد واللاأدريّة، وبيان قوّة الدين وأهمّيّته في حياة الإنسان.

4 ـ الأسباب النفسيّة: ومنها الرغبة في التحرّر من القيود والقيم الأخلاقية، ومنها كما هو ملاحظٌ في الغرب عدم القدرة على تطبيق الأحكام الدينيّة بشكلٍ متكاملٍ في ضوء الحضارة المادّيّة الّتي تركز على لذّة الإنسان ومتعته وإشباع شهواته وغرائزه بمختلف الوسائل الإعلاميّة المتاحة، ومنها المرور بأزماتٍ وآلامٍ نفسيّةٍ لا يجد الإنسان لها حلولًا في الثقافة الدينيّة بحسب ما يتلقّاه من وسائل الإعلام ووسائل التواصل المختلفة، والنفور من بعض تصرّفات المحسوبين على الدين والتديّن في الأموال أو في العلاقات الاجتماعيّة المختلفة، فهٰذه العوامل بمجموعها مهّدت وعبّدت الطريق أمام انتشار ظاهرة الإلحاد بأوضح صورها.

المنهج التجريبيّ وفكرة الإله.. الفيزياء نموذجًا

الشيخ محمد آل علي

الخلاصة

من الملاحظ أنّ المنهج التجريبيّ المتبنّي للإلحاد ليس من شأن تجربته من جهةٍ معرفيّةٍ مناقشـــة أو معارضة الأدلّة العقليّة والفلسفيّة والفطريّة الّتي اعتمدتها الاتّجاهات العقليّة والفلسفيّة؛ إذ إنّ دائرة حجّيّة التجربة محدودةٌ بالأمور المحسوسة، فلها إثبات قانونٍ ما متعلّقٍ بأمرٍ حسّيٍّ، وليس لها إثبات ما هو خارج عن دائرة الأمور المحسوسة أو نفيه؛ ولذا ومن باب هٰذا العجز التكوينيّ للتجربة حاول علماء الفيزيـــاء التجريبيّون ـ بما هو خارجٌ عن مقدور معرفتهم ـ مناقشـــة تلك الأصول العقليّة والفلسفيّة أو معارضتها وإسـقاطها؛ كي يتســنّى لهم بعد نقضها متابعة طريقتهم التجريبيّة لتفسير كيفيّة نشوء العالم، محاولين استعاضة فكرة وجود خالقٍ للعالم بفكرة التولّد

الذاتيّ له؛ فلذا نستطيع القول إنّ بناء نظريّتهم متقوّمٌ بعاملين:

أ ـ عامل النقض على الأصول العقليّة والفلسفيّة المبتنية عليها أدلّة التوحيد.

ب ـ عامل التفسير الطبيعيّ لكيفيّة تولّد العالم ونشوئه.

وطريقتنا في المقال تعتمد على:

1 ـ بيان أهمّ المصطلحات المستخدمة في كلماتهم، والّتي قد يكون لها أثرٌ في الوقوع في الغلط.

2 ـ بيان أهمّ المباني والمرتكزات الفكريّة في أقوال التجريبيّن المشكّكين بأصول المباني التوحيديّة، مستشهدين على وجودها من كتبهم ومقالاتهم وما وصل إلينا من آثارهم.

3 ـ تحليل هٰذه المباني وعرضها على الميزان المنطقيّ الصحيح، بل أكثرها لا تحتاج لأكثر من الأحكام ضروريّة الصدق.

4 ـ بيان مقدار الخطإ في ملازمات مبانيهم.

وأمّا ما يتعلّق بالعامل الثاني ـ التفسير الطبيعي لكيفيّة تولّد العالم ونشوئه ـ فهو من الأمور التجريبيّة والحسّيّة، ولا يحقّ لنا معارضتها إلّا بأمرٍ تجريبيٍّ حسّيٍّ، وأيًّا ما كانت نتيجته عندهم فلا نراها معارضةً لفكرة وجود الإلٰه بحسب حاكميّة الأدلّة العقليّة، وهٰذا ما سيتّضح في طيّات البحث في المقال.

المقدّمة

وفيها أمورٌ:

الأمر الأوّل: مسألة إثبات الإلٰه كانت ولا زالت لا تحتاج برهانًا معقّدًا، وكان يكتفي أدنى متعقّلٍ أن يستشهد بالمغزل والأثر فيثبت وجودًا أسمى من عالمه، لا لبساطة تفكيره وسذاجة مدلولاته كما يصوّرها البعض، بل لكفاية دلالتهما ووضوح إيصالهما.

فالحقّ في مسألة إثبات الخالق لا يحتاج إلى مزيد عناءٍ وكسبٍ وتفكيرٍ،

ولا يحتاج إلى أكثر من فطرةٍ سليمةٍ متأمّلةٍ لِما حولها وما في نفسها، ولٰكن لمّا كثر التشكيك، ولبس المشكّك الثوب القشيب لِما أبداه من براعةٍ في بعض جوانب الحياة والتحضّر؛ صار لبعض تشكيكه من الأثر في نفوس البعض، متغزّلًا بجانب براعته الأخرى الّتي أضفت نجاحًا على فشله الذريع في الجانب الإلٰهيّ والروحيّ والأخلاقيّ.

ومحاولة بيان افتضاح أمر بعضهم في هٰذا المقال لم تكن نابعةً من جهة متانة قولهم، وقوّة منهجهم وبراعة استدلالهم الّذي تعرّضوا فيه لإسقاط أدلّة التوحيد، ولا أنّ كلامهم في هٰذا المجال لا يستحقّ النظر، والعاقل لا يُولي اهتمامًا لكلّ ما يُقال، ولٰكن أردنا التمييز بين جهتي المتبنّي للإلحاد، جهة كلامه في الإلٰه والخالق، ومن أين جاء العالم؟ وجهة علمه التجريبيّ ومهارة نجاحه فيه.

الأمر الثاني: لمّا كان البحث معقودًا بما يتعلّق بشبهات بعض الفيزيائيّين حول مسألة التوحيد، وذكرنا في خلاصة القول اعتمادهم في إثباتهم ونفيهم على المنهج التجريبيّ، فسنذكّر بالمقصود بمنهج التجريبيّين، وبيان معرفيّة هٰذا المنهج ودائرة حجّيّته.

فالتجربة تطلق ويراد بها أسلوبٌ نتوصّل من خلاله لمجموعةٍ من الأحكام بعد الاعتماد على ركني تكرّر المشاهدة والقياس الخفيّ، ومن خلاله نقطع بحصول التلازم بين الأثر والمؤثّر، وحاصل هٰذا القياس هو أنَّ تكرُّر تلازم الأثر والمؤثّر على نهجٍ واحدٍ في مشاهداتٍ متكرِّرةٍ لا يكون اتّفاقيًّا؛ إذ إنّ الاتّفاقيّ لا يكون أكثريًّا ولا دائميًّا، وعليه يكون هٰذا التلازم مستندًا إلى علَّةٍ واقعيَّةٍ تمثِّل العلاقة بين الأثر والمؤثّر وإن لم نعلم هويَّتها؛ إذ علمنا بتكرُّر الأثر إنَّما هو مستندٌ إلى علمنا بوجود المؤثّر لا إلى علمنا بماهيَّة المؤثّر، فالجهل به لا يسري إلى القطع بوجود الملازمة.

ومن هنـــا يتبيَّن أنَّه ما من معرفةٍ طبيعيَّةٍ تجريبيّـــةٍ إلَّا وفي جنبها معرفةٌ عقليَّةٌ قطعيَّةٌ، لولاهـــا لكانت التجربة عقيمةً غير مفيـــدةٍ. ومنه قالوا: إنَّ التجربة ليست بمعنى أنَّ تكرار المشاهدات يفيد اليقين، وإنَّما المشاهدات ـ العمليَّة ـ تفيد اليقين بضميمة قياسٍ عقليٍّ. [انظر: ابن سينا، منطق الشفاء، ص69].

ولمّا كان هٰذا الاسلوب هو المعتمد في الموضوعات الحسيّة الفيزيائيّة أُطلِق على علماء الفيزياء ومن ماثلهم بالتجريبيّين، وإن كانوا هم أنفسهم ينكرون اعتماد التجربة على القياس العقليّ، ولٰكنّ إنكارهم النظريّ لا يغيّر الحقيقة على ما عليه من الواقع ونفس الأمر، والبحث فيه طويلٌ، ونرجع القارئ إلى أبحاث المنطق والمعرفة فيه، وخلاصة ما قدّمناه.

وبعد التعرّف إجمالًا على حقيقـــة التجربة، فحقّها المعرفيّ ودائرة حجّيّتها أن لا تتعدّى أكثر من معرفة علاقة الظواهر الطبيعيَّة فيما بينها، المنعكســـة على الحواسّ المعبَّر عنها بالكيفيّات الحسّـــيَّة، ولا سبيل لها لمعرفة علاقات ما بعد الطبيعة من معرفة حقائق الأشياء أو أجناسها أو فصولها أو معرفة حقيقة مـــا لا يقع موضوعه ضمن الإدراك الحسّيّ، ومنه يُعلم أنَّ ليس للمجرِّب ومن اتَّخذ مـــن التجربة منهجًا أن ينكر إمكان التوصّل إلى حقائق الأشـــياء بحجَّة عـــدم إمكان توصّل التجربة لذٰلك، وكذا ليس له إنكار عوالم ما بعد الطبيعة والحسِّ، بحجَّة عدم منال التجربة له؛ فالتجربة لها إثبات الظواهر الحسّـــيَّة ومعرفة العلاقة بينها، وليس لهـــا حقّ إنكار ما لا يدخل في حريم موضوعها أو إثباته.

الأمر الثالث: معنى الإلحاد

للإلحاد في اللغة معـــنى واحد وهو الميل عن الـــشيء، ومنه أطلقوه على اللحد في القبر؛ لأنّه مال عن استقامة الحفر [لسان العرب: مادّة لحد].

وأمّا اصطلاحًا (في علم الكلام والتفسير) فقد استعمل في عدّة مقاصد :

1ـ الميل عن الاعتقاد الحقّ بخصوص الإلٰه وكيفيّة الاعتقاد به وتعيين مصداقه.

2 ـ الميل عن الاعتقاد بتفصيلات أسمائه وصفاته بعد صحّة الاعتقاد بأصل وجوده، قال تعالى: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ [سورة الأعراف: 180]. [ظ: الفخر الرازيّ، لوامع البيانات شرح أسماء الله ـ تعالى ـ وصفاته، ص 47]

3 ـ الميل عن صحّة العمل، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [سورة الحجّ: 25]. [ظ: الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 14، ص 367]

4 ـ الميل عن الفهم الصحيح لكلام الله في القرآن، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا﴾ [سورة فصّلت: 40]. [ظ: الطوسيّ، التبيان في تفسير القرآن، ج 5، ص 39]

وما نقصده من البحث هنا هو الميل عن الاعتقاد بوجود الإلٰه كلّيًّا، وعن تاريخ البحث وبعض دوافعه.

أوّلًا: مراحل الفكر الإلحاديّ

لو راجعنا أحوال الأمم فسنجد ظاهرة الأديان والاعتقاد بوجود الخالق من الظواهر الأساسيّة في حياتهم، ولا تخلو أمّةٌ من دينٍ واعتقادٍ بوجود الخالق بغضّ النظر عن مقدار صحّتها في تفصيلات الاعتقاد وعدم صحّتها، وخصوصًا إذا تبنّينا كون نشوء البشريّة من نبيّ الله آدم على ما عليه الحقّ، فظاهرة الإلحاد من الظواهر الدخيلة على المجتمعات البشريّة.

وإذا ما أردنا مطالعة ما وصلنا من اعتقادات الأمم السابقة، فلعلّ أقدم من نستطيع تصفّح أحوال اعتقاداتهم هو المجتمع الهنديّ والصينيّ واليونانيّ والفارسيّ من جهة أنّ لهم تأصيلًا وتأسيسًا ومؤلّفاتٍ في نظريّاتهم، وأسّسوا لذٰلك بنحو الدليل، وصنعوا من توجّهاتهم مدارس معرفيّةً، سواءٌ في ذٰلك الفكر الإلحاديّ أو الفكر الإيمانيّ. نعم، هناك من سبقهم من الحضارات القديمة، لٰكن لم يكن لهم أو لم يصلنا من تأصيلاتهم ونظريّاتهم في الفكر

الإلحاديّ أو الإيمانيّ سوى النقل التاريخيّ بشكلٍ قصصيٍّ، أو كلماتٍ متفرّقةٍ، لٰكنّ ما نشاهده كظاهرة عامّةٍ أنّ الاعتقاد بوجود إلٰهٍ ما، هو الوضع السائد في كلّ تلك الحضارات، وأنّ ظاهرة إنكار وجود أيّ خالقٍ مطلقًا كانت من الأفكار الدخيلة على البشريّة عمومًا، وكان يعتقد بها بعض الأشخاص فردًا بعد فردٍ، وهناك بعض من نظّر لفكرة الإلحاد بنحوٍ لم يأخذ انتشارًا واسعًا في أوساطه لضعف تنظيره وركاكة معرفته.

ولعلّ أوّل ما عُثر عليه هو ما كان بنحوٍ أشبه بالتشكيك ظهر في الأوساط الهنديّة القديمة، وكانت عبارةً عن تساؤلاتٍ تشكيكيّةٍ لم تجزم بإثبات الخالق ولا بنفيه، وإنّما كانت تتّصف بعدم إمكان تحصيل اليقين في البحث عنه وإثباته. [كيم كونت، الهندوسيّة، ص 178]

وبعدها ظهور الاتّجاه البوذيّ (500 ق. م) الّذي أهمل النظر في مسألة الإلٰه وحاول التركيز على الفرد وحلّ معاناته في الحياة. [كولد لفنسون، البوذيّة، ص 41]

وفي اعتقادي أنّ كلا الاتّجاهين لا يمكن عدّهما من مصطلح الإلحاد المراد مناقشته في هٰذا المقال، وما عليه التداول من مصطلح اليوم؛ إذ إنّ كثيرًا من كلماتهم وطريقة تديّنهم من عبادة الرجال والأوثان تُظهر أنهم كانوا يعتقدون بوجود خالقٍ لهٰذا العالم إليه مصير النفس وهي تحت تصرّفه، وإنّ النفس لها حياةٌ وكمالٌ بعد هٰذا العالم، لٰكنّهم اخطؤوا في تعيين مصداق خالق العالم باتّخاذهم صنمًا أو رجلًا أو غيره ليعبدوه، وهٰذا غير ما نحن فيه من الإلحاد بمعنى إنكار وجود الإلٰه مطلقًا.

وأمّا أرض اليونان فكانت زاخرةً بديانة التوحيد وإثبات الإلٰه، ولٰكن لم تخل من محاولاتٍ في الإلحاد، فلعلّ من أبرز من نظّر لفكرة الإلحاد أو كان منشأً لمن أتى بعده هو الفيلسوف اليوناني أبيقور (270 ـ341 ق. م) صاحب المدرسة (الأبيقوريّة)، إذ كان يعتقد أنّ المصدر الوحيد للمعرفة هو الحسّ مع

توفّر المحسوس وتحقّق شرائط إدراكه حسًّا، فأدّى به مثل هٰذا التنظير المعرفيّ لإنكار الخالق لعدم إدراكه حسًّا، أو لم يتعرّض لإثباته فصار مدّعاه المعرفي طريقًا لتأسيس طريق إنكار الخالق من بعده. [السعيد، أبيقور.. الرسائل والحكم، ص45]

ولٰكن المتأمّل أيضًا في كلماته وما عرضه من المجادلة بين الخير والشرّ، وما انتهى بها سيجد أنّ أبيقور لم يكن ملحدًا بحسب مصطلح اليوم، بل انتهى به الأمر إلى الاعتقاد بوجود إلٰهين: إلٰه الخير وإلٰه الشر.

وهٰكذا توالت الأحداث وتكرّرت الصور بين الحضارات والأمم إلى أن وصلت النوبة لعصرنا الحديث، وإن كان ليس من السهل تحديد الظهور الأوّليّ للإلحاد بشكلٍ دقيقٍ، لٰكن يمكن أن يُقال إنّ نواة بذرته ظهرت بعد تلك المعاناة الّتي قاستها الشعوب من رؤوس دياناتهم، وخصوصًا ما كانت عليه الديانة المسيحيّة وسلطة الكنيسة. فبعد اندلاع الثورة الفرنسيّة عام 1799، ظهر لدوافع متعدّدةٍ سياسيّةٍ واقتصاديّةٍ واجتماعيّةٍ ونفسيّةٍ وعلميّةٍ، وكان من أشهر منظّريه كارل ماركس وتشارلز داروين وفريدريك نيتشه وسيغموند فرويد بتوالي بعضهم بعد بعضٍ على تفصيلاتٍ في تنظيراتهم، لا يهمّنا كثيرًا التعرض لها لخروجها عن مقصد المقال.

إلّا أنّه في الفترة الأخيرة صارت فكرة الإلحاد تأخذ أثرها بنحوٍ مزيّنٍ بالتنظير العلميّ التجريبيّ والفلكيّ والفلسفيّ المتطرّف الّذي أبهر عيون مرتقبيه لشدّة أناقته ورونقه، فقد برز مثل هٰذا الاتّجاه من أشهر علماء هٰذا العصر أمثال: لورنس كراوس الفيزيائيّ والفلكيّ، وريتشارد دوكينز عالم البايولوجيا التطوريّة والإيثولوجيا، والفيلسوف الأمريكيّ دانيال دينيت، والعالم الفيزيائيّ ستيفن هوكينغ، وأمثالهم كثيرون، وأمثال هٰؤلاء بحسب أقوالهم ونظريّاتهم يصدق عليهم مصطلح الإلحاد الحديث بمعنى إنكار الإلٰه.

وسنتناول في المقال منهم الجانب العلميّ الفيزيائيّ الّذي اعتمدوه في دليل إنكار وجود الخالق مطلقًا.

ثانيًا: أسس الفكر التجريبيّ ومبادئه

لمّا كان بحثنا منعقدًا بما يتعلّق والجانب الفيزيائيّ وكيفيّة توظيفه لإثبات الإلحاد؛ فسنقتصر على هٰذا الجانب دون غيره.

وأهمّ ما تتنغم به كلمات الملحدين هو حديثهم حول نظريّات تكوّن العالم ونشـوئه، وتعدّد بياناتهم في ذٰلك، فبعضٌ ذهب إلى تكوّن العالم من العدم تلقائيًّا ولم يخلقه خالقٌ على ما ذكره العالم برتراند راسل [راسل، النظرة العلميّة، ص 108]، وادّعى بيتر أتكنز بأنّ الكون (الزمكان) قد شكّل نفسه بنفسه [عمر شريف، خرافة الإلحاد، ص 111].

وذهب ستيفن هوكينغ أنّ الكون خلق نفسه من العدم بفضل قوانينه [المصدر السابق، ص 361]، وهي الّتي تسبّب نشوء الكون المشهور بمقولته: «الأكوان نشأت عفويًّا من العدم» [ستيفن: نصّ مقابلة قناة: سي أن أن]، وقال أيضًا: «لطالما أنّه يوجد قانونٌ كالجاذبيّة، فالكون يستطيع وسيقوم بخلق نفسه من لا شيء... الخلق التلقائيّ هو سبب وجود شيءٍ بدلًا من لا شيء... ليس لازمًا أن نقحم وجود إلٰهٍ ليبدأ عمل الكون» [علال، نقد العقل الملحد، ص 98].

وذكر أيضًا: «لا أحد يستطيع إثبات وجود الخالق، ولٰكن يمكن التفكير في كيفيّة نشوء الكون بشكلٍ عفويٍّ، ونحن نعلم أنّه لا يمكن تقديم تفسيرٍ عقليٍّ إلّا عن طريق العلم» [راسل، النظريّة العلميّة، ص 109].

وقال أيضًا: «وبذٰلك يمكن أن نعتبر الكون ذا مكوّنين فقط، هما الطاقة والفراغ، والسؤال لا زال مطروحًا، من أين جاء هٰذان المكوّنان؟ والإجابة جاءت عبر عقودٍ من جهود العلماء، فالفراغ والطاقة قد تمّ إنتاجهما عن طريق حدثٍ عشوائيٍّ يعرف الآن لنا باسم الانفجار العظيم، ففي لحظة الانفجار العظيم كونٌ كاملٌ مليءٌ بالطاقة جاء إلى الوجود ومعه فراغٌ، وكلّ شيءٍ بداخله يظهر ببساطةٍ من العدم» [اللواتي، المصمّم الأعظم، ص 101].

فالملاك الأساس الّذي اعتمدوه هو تفسيرهم لكيفيّة نشوء العالم ومراحل تكوّنه، ولمّا وجدوا أنّ ثمّة عنصرًا مادّيًّا مشتملًا على قابليّة تأهّله لنشوء النظام من نفسه وظهور العالم المعقّد من بساطته تلقائيًّا اضطرّهم للقول إنّ العالم لا يحتاج إلى خالقٍ أوجده، ولٰكن كي يتحرّر الإنسان من اعتقاده بوجود الخالق، وانتقاله لمرحلة الإنكار، والمخاطرة بمستقلبه المجهول، يتعيّن عليهم بيان الربط والملازمة بنحوٍ يقينيٍّ غير قابلٍ للتزلزل بين ما استكشفوه وما توصّلوا إليه من إنكار الخالق، بل وقبل هٰذا عليهم أن يثبتوا صحّة تفسيرهم يقينًا لما اقترحوه من نظريّات تكوّن العالم. وعلى أيّ حالٍ فنحن لسنا معنيّين بمناقشة هٰذا الأمر الأخير؛ لعدم توفّر عناصر نقاشه لدينا؛ لكونه بيد المتخصّصين وعلينا احترام تخصّصهم، ولٰكن على فرض تسلّمه منهم لنوعِ ثقةٍ منّا بمنجزاتهم التجريبيّة وإنجازاتهم العلميّة، فسنقتصر في مناقشتهم بالأمر الأوّل مبيّنين هل لملازمتهم قدمٌ راسخةٌ في أرض العلم أو أنّها سرابٌ موهومٌ يحسبه الظمآن ماءً؟!

ومناقشتهم تعتمد على بيان المرتكزات المبتنيّة عليها أقوالهم، والمآخذ العلميّة في نظريّاتهم، وهي على وجوهٍ عدّةٍ:

1ـ اعتمادهم على إمكان تولّد الموجود من العدم، أو خلق الموجود نفسه

ولا يخفى على ذي لبٍّ ضعف مثل هٰذا القول الّذي يناقض بدهيّات العقل النظريّ ومرتكزات الفطرة السليمة، فالعدم لا شيء فكيف يولّد شيئًا؟ وهل النقيض ينتج نقيضه؟! فالقول بمثل هٰذا الحكم يلزمه مخالفة أوضح البدهيّات من إمكان اجتماع النقيضين، ولا يعزّ على عقلٍ سليمٍ عدم قبول مثل ذٰلك، وعلى أقلّ تقدير لو تنزّلنا عن مقتضيات أحكام معرفتنا فمنهجهم

لا يمكنــه الوصول لمثل ذٰلك؛ لكونه معتمــدًا على قبول القوانين والتصديق بالأحكام المرهون إثباتها بالحـسّ والتجربة، وكلاهما لا يوصلان إلى إمكان تــولّد الشيء من العدم؛ إذ لم يثبت الحسّ أو التجربة وقوع ذٰلك، أو إمكان اجتماع النقيضين، فليس في تجربتهم ما وقع مثل هٰذا حتّى يتسنّى لهم القول به، وكتب نظريّاتهم المعرفيّة مليئةٌ بمثل هٰذه البيانات من كون ما لا يدركه الحسّ أو التجربة لا يمكننا الوثوق به، فكيف لهم التفوّه بمثل هٰذه الأحكام، وغاية ما توصّلوا إليه في استكشافاتهم في موضوع خلق الكون، وكيفيّة تولّد الحياة على الأرض - على فرض صحّته والتســليم به - أنّ ثمّة جسمًا بسيطًا تولّد منه العالم بعد توالي سلســلةٍ من التغــيّرات التلقائيّة عليه عبّروا عنها بالانفجار، أو ما قارب مثل هٰذه النظريّات على المستوى الكونيّ أو الأحيائيّ، وعلى وفق مدّعاهم المعرفيّ في نظريّــة المعرفة هو أن يتوقّفوا إلى هٰذا الحدّ من الاستكشاف؛ إذ ما بعد هٰذا لم يقع في تجربتهم بعدُ، أو لا يمكن أن يقع إذا كان الموضــوع هو العدم كما هو مفروض مدّعاهم، وهل وقع منهم أن جرّبوا العدم وعرفوا أحكامه وتوصّلوا إلى إمكان تولّد موجودٍ من عدمٍ محضٍ؟! أو هل لاحظوا في تجاربهم إمكان جمــع النقيضين؟! ولنؤكّد على ما يقتضيه منهجهم وما يحكم به العقل الحقّ، أنّ وجود سلســلةٍ من التغيّرات في الشيء لا يدلّ على أنّها موجودةٌ مــن العدم، وهٰذا ما صرّح به العالــم الفيزيائيّ بول ديفيز عندما قال: «العمليّات الموصوفة هنا لا تشــير إلى خلق مادّةٍ من عدمٍ، وإنّما إلى تحــوّلٍ للطاقة من صورةٍ إلى صورة المادّة، ما زلنا بحاجةٍ إلى معرفة مصدر الطاقة من الأساس» [Davies, God and the New Physics p. 3.]، فالتجربة والحسّ لا يكشــفان إلّا عن وجود طاقةٍ ما، وأنّ ثمّة تحوّلًا طرأ عليها، ولا ينال ما هو أبعد من ذٰلك.

وهٰذا ما يختصّ بالجانب الأوّل.

وأمّا الجانب الثاني وهو إمكان خلق الشيء لنفسه، فإن كان قصدهم أنّ الشيء الموجود بغضّ النظر عن أصل وجوده قابلٌ لأن تطرأ عليه تغيّراتٌ توصله إلى شيءٍ يعدّ من تكامله، فهٰذا ممّا لا خلاف فيه، وشواهد الحسّ والتجربة مليئةٌ به، بل لا نجد شيئًا محسوسًا لنا إلّا ويسير نحو تكامله هٰكذا، فأصل الإنسان نطفةٌ، وأصل الشجر بذرةٌ، وأصل النفط عظامٌ أو صخرٌ، توالت عليها التغيّرات وتكاملت بنحوٍ من التكامل إلى أن انتهت بنوعٍ من أنواع الموجودات.

وإن كان قصدهم أنّ الشيء لا من شيءٍ أوجد نفسه، فيعود الكلام كما كان في النحو الأوّل ـ الوجود من العدم ـ من مخالفته لواضح الضروريّات، وخروجه عن مدّعى نظريّة معرفتهم.

2 ـ إنكارهم لقانون السببيّة

وكيفيّة إنكارهم هو أنّ بعضهم صوّر أنّ غاية ما تعطيه الظواهر المترابطة هو فكرة الترابط والتقارن والعلاقة بين أمرين، ولا يكشف هٰذا عن قانونٍ واقعيٍّ حتميٍّ بين الأمور نسمّيه بقانون السببيّة أو العلّيّة والعلوليّة، ويكون حاكمًا في تفسير العالم والموجودات، ولعلّ أوّل من تفوّه بذٰلك على مستوى الفلسفة الأوربّيّة هو هيوم عندما قال:

«رؤية أيّ شيئين أو فعلين، مهما تكن العلاقة بينهما، لا يمكن أن تعطينا أيّ فكرةٍ عن قوّةٍ، أو ارتباطٍ بينهما، وأنّ هٰذه الفكرة تنشأ عن تكرار وجودهما معًا، وأنّ التكرار لا يكشف ولا يحدث أيّ شيءٍ في الموضوعات، وإنّما يؤثّر فقط في العقل بذٰلك الانتقال المعتاد الّذي يحدثه، وأنّ هٰذا الانتقال المعتاد من العلّة إلى المعلول هو القوّة والضرورة».

ثمّ يقول: «وليست لدينا أيّ فكرةٍ عن العلّة والمعلول غير فكرةٍ عن أشياء كانت مرتبطةً دائمًا، وفي جميع الأحوال الماضية بدت غير منفصلةٍ بعضها عن بعض، وليس في وسعنا النفوذ إلى سبب هٰذا الارتباط. وإنّما نحن نلاحظ هٰذه الواقعة فقط، ونجد أنّه تبعًا لهٰذا الارتباط المستمرّ فإنّ الأشياء تتّحد بالضرورة في الخيال. فإذا حضر انطباع الواحد كوّنّا نحن في الحال فكرة زميله المرتبط به في العادة» [بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص 615].

وأمثال هٰذه الأقوال وإن لم يلزم منها إنكار الخالق بشكلٍ مباشرٍ وصريحٍ، ولٰكنّها أعطت الجرأة النفسيّة والمفتاح العلميّ ـ بحسب قبولهم ـ للقول بأنّه ليس من الضرورة أن يكون لمثل الذرّات أو الجسيمات الأولى الّتي بدأ منها التركيب والتكمّم في تكوّن مظاهر الحياة سببٌ وراء وجودها؛ لذا نجد أنّ أمثال العالم ستيفن يصرّح أنّه ليس بالضرورة إقحام إلٰهٍ يقف خلف هٰذا العالم ويكون مبدأً له كما نقلنا عبارته فيما تقدّم.

وذهب راسل ـ اعتمادًا على إنكار قانون السببيّة ما لم يقم على إثبات العلاقة، والسببيّة دليلٌ حسّيٌّ ـ إلى كون فرض وجود إلٰهٍ ليس بأولى من فرض عدمه، وأودى به ذٰلك إلى منزلق إنكار الخالق؛ لعدم إمكان توثيق كون مبدإ العالم محتاجًا لعلّةٍ بدليلٍ حسّيٍّ، فقال: «فهل لنا أن نستنتج من ذٰلك أنّ العالم من صنع خالقٍ؟ الجواب كلّا، إذا استمسكنا بقوانين الاستنتاجات العلميّة، ونحن لا نجد مبرّرًا لرفض فكرة أنّ الكون بدأ تلقائيًّا، إلّا أن يكون حدوث ذٰلك عجيبًا، بيد أنّه ليس من قانونٍ في الطبيعة يقول: إنّ ما يبدو عجيبًا لا يمكن أن يحدث. إنّ استنتاج خالقٍ هو استنتاج علّةٍ، ولا يُسلّم بالاستنتاجات العلّيّة في العلم إلّا حين تبدأ من قوانين علّيّةٍ محسوسةٍ، والخلق من عدمٍ أمرٌ لم يره أحد، وإذن فليس من مبرّرٍ للظنّ بأنّ العالم من صنع خالقٍ يرجّح ما يُبرّر الظنّ بأنّه غير ذي علّةٍ، فهما يتعارضان على سواءٍ بقوانين العلّيّة الّتي نستطيع مشاهدتها» [راسل، النظرة العلميّة، ص 108].

والحـــال أنّ إنكار قانون العلّيّة ـ كما في تصـوّرات هيوم المتقدّمة ـ لكلّ موجودٍ، لا يدلّ بحسب طبيعة وجوده على كونه واجب الوجود وموجودًا بذاته، بل يلزمه اجتماع النقيضين كمـــا قدمّناه في الردّ على إمكان تولّد الموجود من العدم، أو خلق الموجود نفسه، ولا يقال لا يرد عليهم ما ذكرنا لعدم التزامهم باســتحالة اجتماع النقيضين؛ لأنّ إنكاره يعني عدم العلم وعبثيّة التعلّم، وهم لا يلتزمون بذٰلك، وعلى أيّ حالٍ فهم يلتزمون بقانون العلّيّة والمعلوليّة، والشـــاهد على ذٰلك بذلهم الجهد لمعرفة أســباب الشيء في العلوم الطبيعيّة كالفيزيـــاء والفلك والأحيـــاء، وتراهم بعد ذٰلك يعمّمـــون الحكم على ما لم يقع تحت حســبان تجربتهم، وليس وراء هٰذا المرتكز العمليّ غير الاطمئنان والجري على قاعدة الأســباب والمســبّبات، وإلّا من أين يأتون بإمكان تحقّق قوانينهـــم على أفراد الطبائع الّتي لم يجرّبوها، فمـــن جرّب في مختبره أنّ النار تذيب الثلج، فمن أين له نقل الحكم للأفراد الّتي لم تقع تحت تجربته؟

والحـــقّ الذي نريد بيانه في قانون الســببيّة كي يتّضح مفهومه لدى هٰؤلاء وغيرهم، هو أنّ السببيّة والمُسببيّة والعلّيّة والمعلوليّة عبارةٌ عن إدراك عقليٍّ لمفهومِ علاقةٍ نعبّر بها عن الارتباطات الخارجيّة بين الأشياء إذا كان بينها نحو ارتباطٍ فيه تأثيرٌ وتأثّرٌ؛ ولهٰذا التأثير والتأثّر منشـــأٌ في طبائعها، لا مطلقًا، ولو كان بنحو الاتّفاق ومحض المصادفة، وليس المراد هو أنّ العلّيّة والمعلوليّة هي شيءٌ محســوسٌ موجودٌ في طيّات المحسوســات يؤثّر أثر الارتباط على ما قد يتصوّرونه وما اعتادوا عليه مـــن أنّ المفهوم إن كان له مقابلٌ حسيٌّ فهو مفهـــومٌ علميٌّ، وإن لم يكن له مقابلٌ حسّيٌّ فهو مفهومٌ فارغٌ ميتافيزيقيٌّ على حدّ توصيفاتهم، ولعلّ هٰذا من مناشئ رفضهم لقانون السببيّة كما قد يفهم من قول هيوم المتقدّم.

ومــن حقيقة قانون العلّيّة أيضًا وجود مبدإٍ في كلّ علّةٍ ينشــأ منه تحديد الطبيعة المعلوليّة الّتي تنشــأ منه، المعبّر عنه بمصحّح الصدور، ومثل هٰذا القانون يحدّد لنا صدور طبيعةٍ أو طبائع محدودةٍ من كلّ علّةٍ، ولا يصدر من كلِّ شيءٍ كلَّ شيءٍ؛ ولذا نجــد صدور الإرواء من الماء، ولا يصدر الإرواء من التراب، ويصدر من التراب الغبار، ولا يصدر الغبار من الماء، وهٰكذا في كلّ صفحة الوجود والعالم لو أخذناها مثالًا.

ومن هٰــذا القانون الواقعيّ الوجوديّ نجد أنّ الظواهــر الواقعة الّتي بينها تزامــنٌ أو توالٍ بعد بعضٍ، إمّا أن تكون دائميّــةً، ككون وجود النار يتبعه صدور الحرارة، أو أكثريًّا كإنبات شــجرة الزيتون من حبّة الزيتون، أو أقلّيًّا كما لو نعق الغراب وقع الشّر، وسرّه وجود قانون السببيّة، حيث النمط الأوّل والثاني ســبب تحقّقه بهٰذا النحو وجود قانون الســببيّة فيه، بخلاف الثالث الذي لا سببيّة بين طرفيه.

وملخّصًا نقول: قانون السببيّة عبارةٌ عن مفهومٍ وإدراكٍ عقليٍّ يكشف عن الترابط التكوينيّ بين أمرين لوجود أمرٍ واقعيٍّ بينهما يعطيهما صفة الترابط هٰذه.

3 ـ فرض الإلٰه يلزمه الخضوع لقانون الطبيعة

وممّا أوقعهــم في مغالطةٍ جعلتهم ينكرون وجــود إلٰهٍ، هو أنّنا لو فرضنا وجود إلٰه خَلْفَ هٰذا العالم، للــزم انطباق قانون العالم عليه، وبالتالي لا بدّ له من سببٍ أوجده، فيفقد خصوصيّة كونه إلٰهًا، وإنّما ستكون الألوهيّة لمن أوجــده، وهٰكذا في الباقي، وفرضٌ كهٰذا ليس بــأولى من القول بكون هٰذا العالم نشأ تلقائيًّا وعفويًّا من ذاته.

وصرّح بهٰذا القول برتراند راسل (Bertrand Russell) حيث قال: «لربّما كانت قضيّة المُســبِّب الأوّل هي أســهل النظريّات قابليّةً للفهم، وهي تعني

أنّ كلّ شيءٍ نراه في هٰذا العالم له سببه، وعندما تذهب إلى أبعد حلقات هٰذه السببيّة ستجد المُسَبِّب الأوّل وهو ما يُسمّى الله، إنّ هٰذه الفرضيّة باعتقادي لا تحمل مصداقيّةً قويّةً هٰذه الأيّام؛ لأنّه وفي المقام الأوّل السبب ليس واضحًا كما يصوّره البعض. إنّ الفلاسفة ورجال العلم خاضوا في هٰذه السببيّة، وهي ليست بالصلاحيّة المرجوّة منها الّتي كانت تؤتي أكلها في الماضي، ولٰكن وبمعزلٍ عن كلّ هٰذا سنجد أنّ فرضيّة السببيّة ليست على مستوًى عالٍ من المصداقيّة.

لربّما قلت إنّني حين كنت شابًّا كنت أجادل بخصوص هٰذه الأسئلة وبكلّ ما أوتي عقلي من طاقةٍ، ولقد قبلت لوقتٍ طويلٍ بفرضيّة المُسَبِّب الأوّل، حتّى جاء اليوم الّذي تخلّيت عن هٰذه النظريّة، وذٰلك بعد قراءتي لسيرة حياة جون ستيوارت ميل، حيث قال فيها: «لقد علّمني والدي إجابة السؤال عمّن خلقني، وبعدها مباشرةً طرحت سؤالًا أبعد من هٰذا، مَنْ خلق الإلٰه؟» إنّ هٰذه الجملة علّمتني إلى الآن كيف أنّ مبدأ السبب الأوّل هو مبدأٌ مغالطٌ ومسفسطٌ، فإذا كان لكلّ شيءٍ مُسبِّبٌ، فيجب أن يكون لله مُسبِّبٌ أيضًا» [علّال، نقد العقل الملحد، ص 108].

وقال دوكينز: «لأنّ فرضيّة المصمّم ستطرح فورًا نظريّة مصمّم المصمّم» [دوكينز، وهم الإلٰه، ص 76].

ولٰكنّ هٰذا الفرض من غريب الأقوال والملازمات، وإن دلّ على شيءٍ فيدلّ على ضعف الفهم لرفض وجود خالقٍ ومنطلقات هٰذا الفرض، إذ إنّ أصل الاستدلال مبنيٌّ على ملاحظة كون العالم بأجمعه كيفما كانت تفسيرات نشوئه عاجزًا عن إيجاد نفسه بنفسه، وعاجزًا عن إيجاد هٰذا النظم العجيب فيه؛ لقصور المادّة ذاتًا عن تغيّر حالتها ما لم يؤثّر فيها مؤثّرٌ خارجيٌّ، ولعدم

تملّكها للعلم وخصوصًا لما فيه جانب التحسّب المستقبليّ في نظم الأشياء، وعدم إمكان إثبات أزليّة المادّة على ما سنوافيه من البيان التفصيليّ، وهٰذا كلّه يقتضي لزوم فرض موجودٍ ليس بماديٍّ وخارجٍ عن قانون المادّة أوجد المادّة وما فيها من نظمٍ، وليس محكومًا بخصائص المادّة، وإلّا للزم عدم انقطاع السؤال عن الموجد، والسبب الأعلى لوجود العالم المساوق لعدم وجوده، وبالتالي عدم وجود العالم بأكمله، وهٰذا خلاف يقينيّة وجود العالم على ما هو مشهودٌ لنا ابتداءً من وجود أنفسنا ووجود الأشياء من حولنا، فهٰذا ما يحكم به العقل ويجزم به بناءً على ملازماته المنطلقة من ملاحظة وجود العالم وتحقّقه، لا أنّه إذا فرضناه نجعله محكومًا بقوانين العالم ونسأل عن خالقه أيضًا؛ إذ إنّ مثل هٰذا السؤال يخالف ما يحكم به العقل، بل يخالف مفروض السؤال إذ السؤال كان عن خالقٍ لا عن مخلوقٍ مثلنا!

ولا يقال: هٰذا الفرض مخالفٌ لقاعدة وقانون السببيّة، فكيف يمكن تصوّر وجود موجودٍ لا سبب له، كما تساءل بعضهم؟

والحقّ أنّ قولهم هٰذا يرجع لسوء فهم الفرض ولسوء فهم قانون السببيّة، فالفرض العقليّ يحتّم وجود موجودٍ خارج هٰذا العالم وقوانينه ينتهي إليه وجود هٰذا العالم، ومن دونه لا يمكن التوصّل لكيفيّة تحقّق هٰذا العالم، بل لا يتحقّق وجود هٰذا العالم، فلو فرضناه واقعًا تحت قانون هٰذا العالم لما كان خالقًا للعالم.

وأمّا عدم فهمهم لقانون السببيّة فإنّ موضوعه هو المُسَبَّب أو ما نعبّر عنه بالموجود الممكن، وعدم جريانه على السبب الأوّل لخروج موضوعه عن مورد القاعدة، وإلّا لما كان سببًا أوّلًا ويكون خلاف الفرض، هٰذا من جهةٍ، ومن

جهـــةٍ أخرى فهو داخلٌ في هٰذا القانون، لٰكن من جهة كونه ســـبب الموافق لموضوعيّة فرضه.

والمحصّل من الكلّ أنّه بعد قيـــام الدليل على لزوم وجود خالق لهٰذا العالم لا بـــدّ وأن نفرضه خارج العالم وغير محكومٍ بقوانين هٰـــذا العالم وإلّا للزم وجود العالم من عدمٍ أو هو من أوجد نفسه أو يكون ما فرضناه خالقًا مخلوقًا والجميع باطلٌ بما بيّناه.

ولتقريب فكرة أنّ خالق العالم خارجٌ عن قانون العالم وغير محكومٍ بكلّ قوانينه نذكر مثالًا يقرّب الفكرة للأذهان.

فمن المعروف أنّ الشـــجرة تنبت من البذرة، والبذرة تتولّد من الشجرة، فلو قلنا إنّ هٰذا الحكم يسري على كلّ بذرةٍ وشـــجرةٍ، فهل ترانا سنحصّل على شجرةٍ موجودةٍ أو بذرةٍ؟

الجواب كلّا؛ لأنّنا إذا ما وضعنا اليد على كلّ شجرةٍ نقول لا تكون موجودةً إلّا بوجود بذرةٍ قبلها، ولو وضعنا اليد على كلّ بذرةٍ نقول لا تكون موجودةً إلّا وهناك شجرةٌ قبلها، فبالتالي لا شجرة موجودة ولا بذرة، ولٰكنّ هٰذا يكذّبه الواقع، فالعالم مليءٌ بالبذور والأشـــجار، وحينها يجـــزم العقل بلزوم وجود أحدهما الّذي هو غير مســـبوقٍ بالآخر، فإمّا أنّ هناك شـــجرةً غير نابتةٍ من بذرةٍ تكون هي أصل تولّد البذور والأشجار من بعدها، أو أنّ هناك بذرةً أولى غير متولّدةٍ من شـــجرةٍ تكون هي أصل وجود الأشجار والبذور من بعدها، فلاحظ كيـــف يحكم العقل بلزوم خروج واحدٍ مـــن الأمرين عن القانون العـــامّ لكلّ ما بعده كي يتصحّح فرض وجود الـــكلّ، فهٰكذا خالق العالم، وإن كان المثال معه قياسًا مع الفارق. نعم، كي لا نفرض إلٰهًا لا بدّ أن نفرض كون

الأصل المـــادّيّ للعالم أزليًا أبديًّا كي يتصحّح وجود العالم، ولٰكن إثبات ذٰلك محالٌ عقلًا على ما ســـنبيّنه في لاحق المناقشـــات، وخارجٌ عن دائرة الإثبات التجريبيّ، كما سنبيّنه لاحقًا في مناقشة منهجهم المعرفيّ.

4 ـ رفضهم لبدهيّات العقل

ويعدّ هٰذا من النقاشـــات المعرفيّة في أصل تولّد المعرفة عند الإنســـان، والّذي يراد من بدهيّـــات العقل هي تلك المفاهيـــم التصوريّة والتصديقيّة الّتي نؤمن بها ابتداءً دون الحاجة إلى تكسّـــبٍ معرفيٍّ، وما لم نؤمن بتحقّقها لا يمكننـــا بناء معرفةٍ من المعارف؛ إذ لـــو كان كلّ شيءٍ مجهولًا ويحتاج إلى تكسّبٍ لما انتهى بنا الحال إلى معرفة شيءٍ أصلًا، فلو أردت أن أعرف حكمًا في مسألةٍ ما، فإمّا أن لا يكون في الذهن شيءٌ من المعلومات، أو يكون شيءٌ منها، وعلى الفـــرض الأوّل لا يمكن التفكير والتوصّل إلى شيءٍ؛ إذ لا يوجد مـــا يُبتدأ به في التفكير، وعلى الفرض الثاني فهٰـــذه المعلومات إمّا أن تكون حاصلةً بنفســـها فيثبت مطلوبنا وهو وجود البدهيّـــات، أو أنّها محتاجةٌ إلى غيرهـــا قبلها، وهٰذا الغير أيضًا يجري فيه نفـــس الكلام، فإمّا أنّه لا يحتاج فيثبت المطلوب أو يحتاج، وهٰكذا في كلّ فرضٍ إمّا أن نثبت وجود البدهيّات أو يتسلســـل الأمر إلى لا نهاية، وحينها ـ على فرض اللانهاية ـ من أراد أن يعلم شـــيئًا واحدًا عليه أن يعرف ما لا يتناهى مـــن العلم قبله، وهٰذا محالٌ ويفضي إلى عـــدم إمكان معرفة شيءٍ أصلًا، والوجـــدان والتحقّق الخارجيّ يكذّبه، فالبشر يعلمون كثيرًا من العلوم والحقائق.

ولمّا التفت بعضهم إلى ما تملي عليه فطرته ووجدانه والتفاته إلى التنبيهات الّتي أقامهـــا العلماء على ضرورة وجود البدهيّات مـــن أمثال الدليل المتقدّم،

اعترفوا ببعض أقسـام وجود البدهيّات دون بعضها، كالحسّيّات والوجدانيّات وبعـض الأوّليّات، إلّا أنّ الأمر فيها ليس عمليّةً انتقائيّةً واختيارًا ذاتيًّا، فلا بدّ من التأمّل الذاتيّ الصحيح للقبول والرفض، أو مراجعة أقسام ما ذكروه من البدهيّات كي يتسـنّى لهم موضوعاتها والتأمّل فيها، ولٰكنّ البحث فيها طويل الذيل يخرجنا عن عداد المقال لغايته، ومن أراد الرجوع في هٰذا الموضوع فعليه مراجعة كتب نظريّة المعرفة وكتب المنطق من مصادرها التفصيليّة.

5 ـ عدم تحديد موضوعيّة الإله

من الواضح لِمَـنْ خاض الأبحاث العلميّة وكانـت له الخبرة فيها أنّه يجد الكثير من الاختلافـات في الأحكام والنظريّات والأقـوال، وهٰذا راجعٌ إلى عدم بيان حقيقة الموضوع المُناقـش فيه، والّذي اختلفت أحكامهم إزاءه، والاختلاف هنا لا أخاله يخرج عن عدم تحديد موضوعيّة الإلٰه الّذي قصدوه نفيًا مع الّذين تعرّضوا له إثباتًا، فالمتتبّع لكلماتهم والعارف بمنهجهم ـ الناصّ على أنّ مـا لا يناله الحسّ فهو غير موجودٍ ـ يجـد أنّ ما نفوه هو الإلٰه المادّيّ الّذي لم يجدوا لمادّيّته أثرًا في نشوء العالم بأسسهم المعرفيّة، والّذي لم يلاحظوا سيره التفاعليّ والفيزيائيّ في أجرام الكون ومركّباتها، ولم يجدوا ذٰلك الشيء الأزليّ الموجود دون سببٍ ـ وإن كان بعضهم ادّعى أزليّة المادّة، ولٰكن سيأتي الكلام فيه بتفصيلٍ ـ ولم يجدوا تلك المادّة الموجودة في السـماء والأرض على حدٍّ سـواءٍ، ولم يجدوا ذٰلك المصدر الواحد للطاقة الممدّ لوجود كلّ الكائنات دفعةً واحدةً ولم ولم...

وخصوصًا إذا مـا تعرّفنـا على ارتكازاتهم الدينيّة المسـتقاة من كتبهم التوحيديّة كالتوراة والإنجيل، الّتي تصوّر الإلٰه بشكلٍ مادّيٍّ جسمانيٍّ له صورةٌ

كصورة البشر يلد ويأكل ويشرب، أو حتّى لو لاحظوا التوجّهات الإسلاميّة الرسميّة الّتي تعرض الفكرة الدينيّة الإسلاميّة حول الإله ولا تفترق كثيرًا عمّا هو موجودٌ عندهم من حيث الطبيعة الإلهيّة المادّيّة الجسمانيّة إذ يجلس ﷻ على كرسيٍّ واسعٍ ويدير الأمور بيده العضويّة ورجله الجسمانيّة.

فلو كان منظورهم نفي مثل هذا الإله المتحقّق بمثل هذه الموضوعيّة فلا أشكّ بأنّه قد نطق القدس على ألسنتهم، باتت كلماتهم عين كلمات الموحّدين، فلا صوت مسموع له ولا أين ولا كيف ولا متى، وليس كمثله شيءٌ ولا يناله السمع أو البصر أو الحسّ، ولا إثبات له في حسٍّ أو تجربةٍ؛ إذ هو غير محسوسٍ ولا يتكرّر كي يكون مجرّبًا، فلا يوجد إلهٌ بهذا الوصف، ولهم الحقّ أن يقولوا لا إله مادّيًّا محسوسًا ومجرّبًا يناله منهج معرفتنا.

وهذا الإله بخلاف الإله الّذي ندّعيه ويثبته العقل وتثبته الديانات الحقّة الواصلة إلينا، فإنّنا ندّعي موضوعيّة إلهٍ لا تدركه الأبصار، ليس بمادّيٍّ، خارجٍ عن العالم، لا يكون محكومًا بأحكام المادّة، لا من شيءٍ أوجد العالم، أثبتناه بمقتضى الضرورة العقليّة، أزليٍّ أبديٍّ لا أوّل له ولا آخر، لم يخلقه شيءٌ موجودٌ بذاته، سببٍ أوّليٍّ وقديمٍ للعالم.

فما قصدناه لم ينفوه وما نفوه لم نقصده والبحث مفترقٌ.

نعم لهم جانبٌ آخر في كلماتهم لا يمكننا حمله محمل الصحّة والصواب بأيّ شيءٍ كان، ويمثّل الجانب الإلحاديّ في كلماتهم بخلاف ما تعاملنا مع الجانب الأوّل في كلامهم وألحقناه بكلمات الموحّدين، وحاصله ما قدّمناه من كلامهم، وما اشتهرت به كلماتهم «ما لا نستطيع أن نرصده بحواسّنا فلا وجود له» [عمرو شريف، رحلة العقل، ص81]، فلا يمكن تسليمه حتّى على

مستوى التسليم بماديّة الإله ـ تعالى شأنه عن ذلك علوًّا كبيرًا ـ فغاية ما يمكنهم قوله التوقّف عن إنكاره والشكّ بمعنى التساوي في الإثبات ونفيه، فالحواسّ لا تثبت إلّا ما تناله ولا تنكر ما لا تناله، فالإنسان قبل مئات السنين ليس له أن ينكر الجاذبيّة بحجّة أنّ الحسّ لم ينلها، وليس له إنكار الطاقة والذرّات والإلكترونات بهذه الحجّة، نعم لو طرحت أمامه ولم يكن قد نالها بحسّه فليس له إنكارها واتّخاذ الموقف الجازم من عدم وجودها، فهذا خطأٌ معرفيٌّ عندهم، فكيف لو كان المدّعي ـ كما عليه القول بوجود الإله ـ يدّعي الخروج الموضوعيّ لموضوع إثباته عن القاعدة؟ فيلزمهم حينها عدم التعرّض إليه بمقتضى أداتهم بإثباتٍ فضلًا عن النفي.

6 ـ اعتمادهم على الظنّ والشكّ والاحتمال في بناء نظريّتهم الإلحاديّة

من الواضح كون العلم التصديقيّ ذا درجاتٍ متعدّدةٍ في مقدار تصديق النفس به تبعًا لدليل إثباته، وهو على درجتين العلم التصديقيّ اليقينيّ، والعلم التصديقيّ الظنّيّ، والمقوّم لتحصيلها نوع الدليل لحصول التصديق بقضيّتهما، فالأوّل يُكتسب بالبرهان قائمٌ على الضروريّات والمؤكّد منها الأوّليّات، المرتكز على معرفة الشيء من جهة أسبابه الذاتيّة، والثاني يُكتسب بغير البرهان من الخطابة والجدل القائمين على المشهورات والمقبولات.

وأيضًا ليس كلّ موضوعٍ يستعمل له كلّ مستوًى تصديقيٍّ كان، فالموضوعات الحقيقيّة الّتي يمكن معرفة أسبابها وعللها ينحصر طريق المعرفة بها باليقين التصديقيّ، ولا معنى لتعلّق العلم بها والمعرفة بنحو ظنّيٍّ، فليس من المستساغ دراسة الرياضيّات بنحوٍ ظنّيٍّ، وكذا الفلك والفيزياء والكيمياء

وعلــم الأحياء والطبّ والإلٰهيّات وغيرها، فليــس من العلم أن يقال 2+2 أظنّه يساوي أربعةً!

فمــا نحن فيه من إثبــات الإلٰه والمعبّر عنه بالعلم الإلٰــهيّ موضوعه من الموضوعات الحقيقيّة الّتي يمكن معرفة علــل إثباته من خلال التحليلات والملازمات العقليّة، فيكــون التعامل معه بنحوٍ ظنّيٍّ واحتماليٍّ خروجًا عن الإنصاف العلميّ والمنهج البحثيّ، فإمّــا أن يُعرَف بنحوٍ يقينيٍّ ونتمكن من معرفته بهٰذه الصفة، أو يكون السكوت عنه أولى، فلا معنى أن أقول بظنّيّة وجود الإلٰه وأرتّب رؤيتي الكونيّة المشــتملة على الســلوك المتناسب مع هٰذه الرؤية مع تحمّل مشــاقّها وتأثيراتها الدنيويّــة والأخرويّة، وفي نهاية مطافها تكون ظنّيّة الوقوع مع احتماليّة الخلاف في واقعيّتها، فكلّنا يجد بالوجدان أنّ مثل هٰذا المقدار التصديقيّ لا يوجب تحريكًا نحو الفعل وخصوصًا في الأمور المصيريّة، فالظنّ لا يغني من الحقّ شيئًا.

وأيضًا ليس من الصواب والإنصاف أن أنكر وجود الإلٰه ظنًّا، وما يترتّب عليه من مهلكةٍ وجوديّةٍ وخــسرانٍ أبديٍّ لا يطاق لو كان واقعًا اعتمادًا على الظنّ والاحتمال في إنكاره، ألا ترى لو أخبرك طفلٌ صغيرٌ بوجود مفترســاتٍ في الطريق يفترسن كلّ من مرّ بها على طريقها، فلا يمكنك إهمال هٰذا الخبر اعتمادًا على ظنّك بكذبه أو احتماليّة تفرّقها عن الطريق؟!

فالملحد إن أراد إنكار الإلٰه والمخاطرة بمصيره بعد هٰذا الوضوح الصريح لدى البشريّة في أكثر أعدادها، وبعــد البراهين اليقينيّة والتنبيهات النبويّة الّتي يصعب إنكارها، فعليه باليقين من الأدلّة، وأن لا يعتمد على المشهورات والتسليم لقول غيره اعتمادًا على حسن بعض ظاهرهم، كما عليه العامّة من

الملحدين الّذين هم ليسوا بعلماء، أو اعتمادهم الظنّ والاحتمال والفرض في نظريّاتهم العلميّة كما عليه أكثر كلمات العلماء المادّيين والتجريبيّين الحسّيّين، فما لكم كيف تحكمون؟! فلو سألنا العالم المنكر لوجود الإله، من أين لك يقينٌ في إمكان خلق الشيء من العدم الّذي بنيت عليه مدّعاك؟ والحال أنّ الضرورة والحسّ يكذّبه، ومن أين لك يقينيّة القول بأنّ الشيء يخلق نفسه؟ أليس هٰذا خلاف ما جرّبته أنت وما ناله حسّك؟ وخلاف الضرورة القاضية بعدمه ولزوم اجتماع النقيضين منه؟

وإليك بعض نماذج القول من كلماتهم الّتي تكشف عن صواب توصيفنا لحالهم من الاعتماد على الظنّ والشكّ.

قال دوكينز: «أتمنّى أن يجيب الفصل الرابع: لماذا من المؤكّد تقريبًا عدم وجود الله؟» [دوكينز، وهم الإله، ص 41].

وهٰذا يناقض عنوان كتابه (وهم الإله)، فالعنوان منطقه منطق الإنكار اليقينيّ، ولسان البحث والاستدلال لسان الظنّ والاحتمال.

وقال في غير هٰذا الموضع: «إنّي أعتقد أنّ الكون نشأ تلقائيًّا من العدم» [شريف، رحلة العقل، ط 4، ص 41]، والاعتقاد بحسب استعماله هنا بمعنى الفرض والاحتمال على ما عليه سياق كلامه.

وقال أيضًا بما مضمونه نقلًا عن مجلّة (البراهين): «لو أنّك متّ وقدمت أبواب الجنّة، ماذا ستقول لله لكي تبرّر إلحادك الّذي لازمك مدى الحياة»؟ فكان جوابه: «سوف أستشهد ببرتراند راسل: لم يكن هناك أدلّةٌ كافيةٌ، لم يكن هناك أدلّةٌ كافيةٌ» [جيتنغ؛ بلانتنغا، هل الإلحاد لا عقلاني؟ مجلّة براهين، هدية

العدد، ص1 و2]، والجواب يعكس الحالة النفسيّة لمقدار اطمئنانهم لأدلّتهم، فلو كانت كافيةً لكانت هي منطلق جوابه واحتجاجه، ولٰكنّ لمجرّد عدم قيام الدليل بحسب نظره تمسّك بالإلحاد تمسّك المتيقّن، وهٰذا ممّا لم نعهده في العلوم عامّةً فضلًا عن العلوم اليقينيّة الّتي يتحدّد بها مصير البشريّة.

وقال العالم الفيزيائيّ ستيفن: «لا أحد يستطيع إثبات الخالق... ولٰكنّه عندما سُئل، هل تؤمن بوجود الإلٰه أو لا؟ أجاب قد يكون الخالق موجودًا» [المصدر السابق]. فكيف لا يستطيع أحدٌ إثباته من دون أن يتردّد فيه، وبعد ذٰلك يحتمل وجود الخالق، فإن دلّ كلامهم هٰذا وتناقضهم على شيءٍ فإنّما يدلّ على عدم الثبات واليقين فيما يقولون، فلا أدري كيف يؤمنون ويجزمون بما يفترضونه ويحتملونه ويبنون رؤيتهم عليه، ويخاطرون بمصيرهم على موجبه، وكأنّه إحدى النظريّات الفيزيائيّة الّتي يحتمل فيها الخطأ وتبيان الأمور بعد ذٰلك، كما حصل لكثيرٍ من النظريّات التجريبيّة.

قال حينما كان يوصّف حال نفسه: «إنّه كان يتمنّى نظريّة الكون الثابت الأزليّ، لأنّها أكثر جذّابيّةً، وأبعد عمّا نادت به الأديان» [هيثم، كبسولات إسكات الملحدين، ص 72]، وكأنّ الاعتقاد ينال بالتمنّي، وردّة الفعل تجاه الأديان عندهم لمّا عاثت بمقدّرات حياتهم.

ويقول العالم الفيزيائيّ البريطانيّ دينيس شياما: «لم أدافع عن نظريّة الكون المتسقرّ لكونها صحيحةً، بل لرغبتي في كونها صحيحةً، لٰكن بعد أن تراكمت الأدلّة تبيّن لنا أنّ اللعبة قد انتهت» [المصدر السابق]، ومن المعلوم الرغبة لا تثير إلّا وهمًا غالبًا واحتمالًا ضعيفًا.

7 ـ اعتمادهم على كون وجود أسبابٍ طبيعيّةٍ للشيء يلازمه الاستغناء عن الخالق

وهٰذا من غريب التفكير، فإنّنا لا ندّعي من فرض وجود الإلٰه انتفاء قوانين العلم والعالم، كي يقال: وبما أنّنا استكشفنا وجود القانون الّذي تتولّد على أساسه الأشياء وتتطوّر تكشف عن كذب ادّعاء وجود الإلٰه، بل على العكس تمامًا، فإنّ النظم الموجود والتدبير من خلال الأسباب والمسبّبات ممّا نادت به العقول والديانات دليلٌ لإثبات وجود الخالق وحسن تدبيره وفق الحكمة، ولا يعني وجود الإلٰه جريان الأمور على وفق قانون الإعجاز من دون نظمٍ وأسبابٍ.

فبناؤهم وارتكازهم لنفي وجود الخالق جاء من منطلق أنّه كي يكون الشيء مخلوقًا لله فينبغي أن لا تكون لوجوده أسبابٌ طبيعيّةٌ، فإذا اكتشفنا وجود الأسباب الطبيعيّة لا حاجة حينها لفرض وجود إلٰهٍ خلف هٰذا العالم، حتّى وصل الأمر إلى أن يصرّح بعضهم بكون الاعتقاد بوجود إلٰه كان يعتمد على الغموض العلميّ في تفسير الأشياء فنفرض لها إلٰهًا، ولٰكن وبعد التعرّف على تلك الأسباب لم نعد بحاجةٍ لفرض إلٰهٍ.

والحقّ أنّ الملازمة المذكورة ليست بلازمةٍ، هٰذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى لم يكن الارتكاز العرفيّ أو العقليّ في إثبات وجود الخالق قائمًا على عدم معرفة الأسباب في تفسير تولّد الأشياء كي يكون تعرّفها ناقضًا لدليل التوحيد.

أمّا الجهة الأولى فكون الشيء له سببٌ فلا يخلو أمر سببه إمّا أن يكون له سببٌ أو لا سبب وراءه، وهٰكذا بالنسبة للثاني والثالث إلى حيث الوصول لسببٍ لا سبب وراءه هو مبدأ سلسلة الأسباب ـ وهٰذا هو مرادنا من الشقّ الثاني فلا نكرّره ـ بغضّ النظر عن توصّلنا فعليًّا له أو عدم توصّلنا، فلنا

إمكان فرضه، والسمة الّتي تميّز هٰذا السبب عن باقي مجموع الأسباب أنّ وجوده غير مسبّبٍ عن غيره بخلاف باقي السلسلة فيما دونه، فوجودها مُسبّبٌ عن غيرها، ومن هنا قسّم الفلاسفة الموجودات إلى قسمين بنحو الحصر العقليّ، موجوداتٍ وجودها ذاتيٌّ لها وغير مُسبَّبٍ عن غيرها، وأسموها بواجبة الوجود، وموجوداتٍ وجودها مُسَبَّبٌ عن غيرها، وأسموها بممكنة الوجود، فالملازمة الّتي ذكروها (معرفة الأسباب تغني عن فرض إلٰهٍ) إنّما تتمّ لو صحّ فرض السبب الأخير واجب الوجود في نفسه الّذي يلزمه الأزليّة والقدم الذاتيّ، بل على هٰذا الفرض تكون معرفة الأسباب وصفة الأسباب تفضي إلى معرفة الإلٰه؛ إذ ليس مرادنا من الإلٰه إلّا ذاك الواجب القديم الأزليّ. نعم، يبقى الفرق بين الملحد والموحّد في تعيين المصداق، فكلاهما يبحث عن الواجب الّذي ليس لوجوده سبب القديم الأزليّ.

وهنا ستتحوّل الدراسة إلى دراسةٍ موضوعيّةٍ تحدّد أهليّة المصداق المفترض في صحّة فرضه إلٰهًا أم لا؟ بمعنى وجوده واجبٌ أم لا، قديمٌ أم لا، أزليٌّ أم لا.

فهل ما فرضوه من الكون ذي الحال الثابت، أو المادّة ذات الانفجار العظيم مؤهّلٌ لذٰلك أو لا؟ وهٰذا ما سنقف على بيانه تفصيلًا في النقاش التالي.

ولنلفت النظر أكثر في هٰذه القاعدة الّتي كانت تنصّ على أنّ معرفة الأسباب تغني عن فرض الإلٰه، فقد تبيّن أنّ معرفة الأسباب من حيث التأثير والسببيّة لا علاقة لها بالإلٰه أصلًا لا إثباتًا ولا نفيًا، وإنّما معرفة الأسباب من حيث طبيعة وجودها من كونها مستغنيةً أم لا ترتبط بإثبات الإلٰه أو نفيه، والحقّ من هٰذه الجهة يأبى إلّا أن يثبت إلٰهًا ما: ﴿أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة إبراهيم: 10].

وأمّا الجهة الثانية فلم يكن الارتكاز العاميّ والعلميّ قائمًا على ما ذكروا، بـل كانا قائمين على ما ذكرناه من جهة البحـث الأوّل؛ لذا إن جئت للعرف وقلت إنّ الله أنزل المطر، وهم يعلمون أنّ المطر ينزل بعد تبخّر الماء وتكوّن الغيوم وإثارة الريح له وغيرها من الأسـباب، لا يجدون حرجًا في ذٰلك، وأمّا التحليل العقليّ الفلسفيّ فما قدّمناه هو الحقّ الّذي اعتمدوا عليه ولم يكتفوا بمجرّد فرض السـبب ليصحّحوا فرض وجود العالم، ومنه قسّموا الموجودات للقسمين السابقين ممّا ذكرنا، فتأمّل تجد الحقّ واضحًا.

8ـ اعتمادهم على مبدإ أزليّة المادّة الأولى

والمراد من الأزليّة أنّ الشيء لا أوّل له فهو موجودٌ منذ القدم، بحيث لا نتصوّر العدم في حقّه قبل وجوده، بل لا قبل لوجوده فكلّ ما نتصوّره من الزمان وتحقّق الوجود فهو موجودٌ وقائمٌ فيه، ومثل هٰذا المعنى قد تصوّره بعض الفيزيائيّين في حقّ المادّة للخروج من حيرة مَنْ أوجد العالم، فانتهى نظرهم عندما لم يعثروا على السبب المادّيّ وراء تكوّن ما انبثق منه العالم فقالوا بقدم المادّة الّتي توصّلوا إليهـا، وكونها مبدأ تكوّن العالم، وهٰذا الفرض في أوّل وهلةٍ يبدو مقبولًا من جهة أنّ ثمّة موجودًا أزليًّا غير متكـوّنٍ من غيره كان مبدأً لهٰذا العالم، بل لا مناص من فرضه وقبوله لدى العقل السـليم مـن الجهة الّتي ذكرناها، ولٰكن يبقى هٰذا السؤال وهو: ما مقدار أهليّة مصداق المادّة الّتي افترضوها، سواءٌ على نظريّة الانفجار الكبـير أو نظريّة الكون الثابت، بحيث تمثّل مصداقًا لتلك الضرورة العقليّة القائلـة إنّ ثمّة موجودًا أزليًّا غير متكوّنٍ من غيره كان مبدأً لهٰذا العالم؟ فنحن نتّفـق معهم بهٰذا المقدار ونعترف بلزومه، ولٰكن يبدو أنّ الخلاف معهم في تحديد المصداق، وسننطلق من نتائجهم الفيزيائيّة وما قاربها في الوصول إلى النتيجة وقطف ثمارها.

وحسم هٰذا الأمر يتوقّف على أمرين:

الأمر الأوّل: عرض النظريّتين لمعرفة فرضهم.

الأمر الثاني: مناقشة أهليّة ما فرضوه في النظريّتين.

بعدما تمّ اكتشاف العديد من الظواهر الكونيّة الّتي من أهمّها أنّ المجرّات تتباعد تباعدًا كبيرًا فيما بينها، ولٰكن ليس تباعدها بالنحو المألوف كتحرّك جسمين عن بعضهما، بل بنحو توسّع الفضاء الّذي يحوي المجرّات، كتمدّد بالونٍ ما فينتج عنه تباعد نقطتين مرسومتين عليه، وأيضًا شاهد علماء الفلك والرصد أطيافًا حمراء اللون تشير إلى وجود أجرامٍ تبتعد عنّا، حيث إنّ الطيف الأحمر هو الشعاع الصادر من أجسامٍ بعيدةٍ مبتعدةٍ عنّا.

وهٰذه الاكتشافات وغيرها ممّا يدلّ على حركة المجرّات والأجرام السماويّة وتباعدها عن بعضها، فحاول علماء الفيزياء تفسير ذٰلك، ونتج عن مجمل تفسيراتهم مجموعةٌ من النظريّات كان أهمّها نظريّتين تعدّان من أحدث النظريّات الفيزيائيّة في تفسير كيفيّة نشوء العالم:

إحداهما: نظريّة (الخلق المستمرّ) أو ما تسمّى بنظريّة (الكون ذي الحال الثابت)

وتنصّ على أنّ الكون لمّا كان على تباعدٍ مستمرٍّ منذ بلايين السنين، فيفترض اليوم أن لا نرى شيئًا ممّا نراه اليوم، ولٰكنّنا نراه اليوم، فلا بدّ من افتراض وجود مادّةٍ جديدةٍ تحلّ محلّ المادّة المتباعدة، وبهٰذا يضلّ الكون محتفظًا بكثافته على الرغم من تباعده.

واستنتجوا من ذٰلك أنّ الكون على الرغم من ازدياد مادّته إلّا أنّه على حالٍ ثابتةٍ من الأزل لا بداية له.

إلّا أنّ هٰذه النظريّة لاقت مناقضًا فيزيائيًّا من أنّ الكون في حال تغيّرٍ ولا ثبات له، فلذٰلك عُدل منها إلى نظريّةٍ أخرى أكثر تطوّرًا منها في تفسير تلك الظواهر. [ظ: إدريس، كتاب الفيزياء ووجود الخالق، ص 83]

ثانيهما: نظريّة الانفجار العظيم

وتنصّ على أنّ الكون لو تصوّرناه على حال كون مجرّاته تتقارب من بعضها

فستقلّ المسافات بينها وتزداد الجاذبيّة بين أجرامها، وبالتالي ستتلاصق فيزداد الضغط بينها وتنعدم المسافات وتندمج مع بعضها إلى أن تصل المادّة الأولى لحدّ ذرّةٍ واحدةٍ، وبفعل الضغط الكبير قد يصل حجمها قريبًا من الصفر تقريبًا، فبداية الكون كان مادّةً صغيرةً جدًّا تعرّضت للانفجار وتبدّدت بصور إشعاعٍ تولّد منها العالم برمّته بما فيه الزمان والمكان. [ظ: ستيفن هوكينغ، التصميم العظيم، ص 216؛ هوكنج، تاريخ الزمان، ص 1211]

النتيجة

ما أريد التوصّل إليه من خلال عرض نظريّاتهم هو التوصّل إلى نقطةٍ مشتركةٍ بين القولين بغضّ النظر عن تفاصيل تفسيريهما ومقدار الاختلاف بينهما، لكنّهما قد توصّلا لفرضٍ واحدٍ في نهاية المطاف، وهو وجود شيءٍ واحدٍ فاردٍ موصوفٍ بالأزليّةٍ وغير مسبوقٍ بإيجادٍ قبله من غيره.

والّذي يلفت نظري هو أزليّة تلك المادّة المفترضة، سواءٌ من صرّح بأزليّتها كأصحاب النظريّة الأولى، أو من لزم من قوله ذلك كما في أصحاب النظريّة الثانية بعد فرض الزمن التخيّليّ وتعدّد الأكوان الأزليّ [ظ: نقد العقل الملحد، ص 132 وما بعدها]، فهل يا ترى في ضمن القانون الفيزيائيّ يمكن فرض أزليّتها، أو أزليّة المجموع غير المتناهي من الأكوان أم لا؟

والأمر الثاني يبدأ حيث تنتهي الأسئلة السابقة بعد مجمل العرض في الأمر الأوّل، فبغضّ النظر عن المفروض، فإنّ أمر الموجود لا يخلو من حالين بحسب الفرض العقليّ بما يقتضيه الحصر، إمّا أن يكون موجودًا تامّ الوجود ليس له حالةٌ يكون بعدها، بمعنى ليس له حالةٌ استعداديّةٌ لأن يكون شيئًا آخر، كالعلم الحاصل عند الإنسان فحقيقته أنّه علمٌ وليس هناك ما يُنتظر من حقيقته على أن يصير حقيقةً أخرى؛ أو موجودًا غير تامّ الوجود وله حالةٌ

أخرى يكون بعدها، بمعنى أنّ له اســتعدادًا لأن يكون شيئًا آخر، كالتراب فهو موجود بالفعل ولٰكن فيه استعدادًا لأن يكون طينًا والطين يكون طابوقًا، وله أن يكون حجرًا، وهٰكذا فيما يعرفه الفيزيائيّون من التحوّلات الممكنة للتراب بعد توفّر اللازم له من الطاقة والزمن والمؤثّرات الأخرى.

وهنا نأتي للفرض الّذي فرضوه وجعلوه مبدأً للعالم، نجد أنّه منطبقٌ عليه الفرض الثاني من أنحاء الموجودات؛ لكونه بنفســه طــرأت عليه التغيّرات فخــرج منه العالم. وحيث إنّهم قالوا بأزليّتــه وقدمه أو يلزمهم ذٰلك، وغير مقيّدٍ بزماننا الفعليّ، بل منه نشــأ الزمان، بحيث نحتاج لزمانٍ تخيّليٍّ لتصوّر قدم وجوده، ومهمــا مددنا ذٰلك الزمان التخيّليّ، فهو موجودٌ فيه، وهنا يلزم أنّ جميع الاستعدادات الكامنة فيه قد أخذت الفرصة الكافية من الزمان منذ الأزل لظهــور ما هو ظاهــرٌ منها الآن منذ الأزل، ويلزمــه نفاد ما فيه من اســتعدادٍ، ووصوله لحدّ ما يصفونه من مرحلة النفاد والتساوي والنضوب، ولٰكنّ وجود الاســتعداد الكبير في العالم الّذي قد يحتاج لبلايين السنين أو أكثر من ذٰلك، يشير إلى عدم أزليّة ما فرضوه وحدوثه، وعدم قدمه وبالتالي لا يكون واجبًا، ووجوده من ذاته لا من ســببٍ آخــر، فيلزمه موجودٌ وراءه يتّصــف بهٰذه الصفات وهو ما نســمّيه بــالإلٰه (الله)، وليس الله غير ذٰلك الواجــب القديم الأزليّ الّذي لا يحتاج لتدخّــل غيره في وجوده، والملحدون يعترفون بجميــع هٰذه الصّفات الّتي ينبغي أن يتّصف بها مبدأ العالم، لٰكنّهم أخطؤوا في تعيين مصداقه، فالحقّ أنّهم مشركون لا ملحدون لٰكنّ الشرك هنا له ثوبٌ جديدٌ، فكان الشرك سابقًا أن جعلوا مع الله إلٰهًا آخر، وهنا استبدلوا بمصداق الله إلٰهًا آخر.

الخاتمة

1ـ معـــنى الإلحاد المطروح في نقاش المقال، هو بمعنى الميل عن الاعتقاد بوجود الخالق كلّيًّا.

2ـ للإلحاد من جهةٍ فكريّــةٍ ومعرفةٍ نظريّةٍ مراحل عدّةٌ مرّ بها، فمنها ما كان على صعيد عدم القدرة على إثبات الخالق من خلال إظهار تســاؤلاتٍ تشــكيكيّةٍ انتهت بهم إلى كون إثبات الخالــق خارجًا عن قدرة البشر، ولم يتعرّضــوا لدليل نفيه. ومنها إهمال النظر في الإلٰه ســلبًا وإيجابًا والتركيز على الفرد، كما هو الفكر البوذيّ. ومنها نفي وجود الإلٰه وعدم الحاجة لفرضه على ما عليه الفكر الإلحاديّ اليوم.

3ـ هناك جملةٌ من الأسس العلميّة (بحسب اعتقادهم) اعتمدها أصحاب الفكر الإلحاديّ لتأسيس نقضٍ لفكرة وجود الإلٰه:

أـ إمكان تولّد الموجود من العدم، أو خلق الشيء لنفسه. ورددنا بكونه مخالفًا لأبده البدهيّات، من كون العدم لا شيء فكيف يولّد شــيئًا؟! وكذٰلك النقيض (العدم) لا يولّد نقيضه (الوجود).

ب ـ إنكار قانون السببيّة، واستبداله بفكرة الترابط، ورددناه بكون ما تســمّونه بفكرة الترابط إمّا أن يكون لها منشأٌ في طبائع الأشياء أو لا يكون لها منشأٌ، فإن كان لها مشأٌ فهٰذا ما نقصده بالسببيّة، وإن لم يكن لها منشأٌ لصحّ ارتباط كلّ شيءٍ بكلّ شيءٍ، وهٰذا واضح البطلان.

جـ لو بنينا على فكرة وجود الإلٰه للزم خضوعه للقوانين الطبيعيّة، وبالتالي لا بدّ من سببٍ أوجده، فيفقد خصوصيّة كونه إلٰهًا، وهٰذه الفكرة ليست بأولى من فرض أنّ العالم أوجد نفسه. ورددناه بكون العالم برمّته محتاجًا للخالــق بحكم العقل على ما نراه من خصوصيّاته، ونفس العقل يحكم

بلزوم وجود خالـــقٍ له خارجٍ عن طبيعة قوانينـــه كي يوجد العالم، فما ذكرتموه من كونه خاضعًا لقوانين العالم خلاف أصل الاستدلال.

د ـ رفضهـــم لبدهيّات العقل. ورددناه؛ إذ لـــو لم نقل بوجود بدهيّاتٍ للعقل لما أمكن لنا الابتداء بالتفكير بأيّ نحوٍ كان.

هـ ـ اعتمادهم موضوعيّة إلٰهٍ لم يبيّنوا حقيقة تلك الموضوعيّة. وخلصنا إلى كونهم يتكلّمون عـــن إلٰهٍ مختلفٍ موضوعًا عمّا تقصده الأديان وما يفرضه العقل ويوجبـــه، فهم ينكرون أن يكون هناك إلٰهٌ مادّيٌّ يقف وراء مادّيّات هٰذا العالم وهو محرّكٌ لها، ووافقناهم على ذٰلك واعتبرناه جانبًا توحيديًّـــا لا إلحاديًّا. نعم، لهم جانبٌ إلحـــاديٌّ آخر في كلماتهم أحيانًا، وهو إنكار مطلق القوّة الّتي تقف خلف هٰذا العالم.

و ـ اعتمادهم على الظنّ والاحتمال والشّك في بناء نظريّتهم الإلحاديّة، وقلنا إنّ الموضوعات الحقيقيّة لا ينفع معها مثل هٰذه الطرق غير الموصلة للواقع، ونظّرناه بالمسائل الرياضيّة الّتي لا يغني الظنّ فيها عن الحقّ.

ز ـ تصوّرهم أن وجود أسبابٍ طبيعيّةٍ للشيء تغنيه عن فكرة الاحتياج للخالـــق، وقلنا إنّنا لا ننكر وجود سلســـلةٍ من الأســـباب الطبيعيّة للأشـــياء في عالمنا، لٰكنّه لا يلزم إنكار الخالـــق؛ إذ الكلام في ذات المسبّبات هل كونها من ذاتها أم لا؟

ح ـ اعتمادهم على مبدإ أزليّة المادّة الأولى. ورددنا بأن لو كان أزليًّا لتحقّق فيه ما هو مستعدٌّ له منذ الأزل، وهٰذا خلاف ما نراه من وجود التغيّرات.

4 ـ النتيجـــة الّتي توصّلنا إليها هي أنّ: للعالم من ورائه موجودًا، يتّصف بالألوهيّة ونســـمّيه بالإلٰه (الله)، وليس الله غير ذٰلك الواجب القديم الأزليّ الّذي لا يحتـــاج لتدخّل غيره في وجـــوده، والملحدون يعترفـــون بكلّ هٰذه

الصفات الّـــتي ينبغي أن يتّصف بها مبدأ العالـــم، لٰكنّهم أخطؤوا في تعيين مصداقه، فالحقّ أنّهم مشركون لا ملحدون، لٰكنّ الشرك هنا له ثوبٌ جديدٌ، فكان الشرك ســـابقًا أن جعلوا مع الله إلٰهًا آخر، وهنا استبدلوا بمصداق الله إلٰهًا آخر.

قائمة المصادر

1. ابن كثير، بداية خلق الكون، تحقيق عادل أبو المعاطي، مؤسّسة الأهرام للنشر والتوزيع، دار البشير، القاهرة، سنة 1998.
2. إدريس جعفر شيخ ، الفيزياء ووجود الخالق، الرياض، الطبعة الأولى، سنة 2001 م.
3. برتراند راسل: النظرة العلميّة، ترجمة عثمان نويه، مؤسّسة المدى، سنة 2008.
4. برتراند راسل، النظرة العلميّة، ترجمة عثمان نويه، مؤسسة المدى، بغداد، 2007م.
5. جلال الدين السعيد، أبيقور.. الرسائل والحكم، تونس: الدار العربية للكتاب، سنة 1991.
6. حسن بن أحمد اللواتيّ، المصمّم الأعظم، علّق عليه محمّد بن رضا اللواتيّ، بيروت، الدار العربيّة للعلوم، الطبعة الأولى، 2009م.
7. خالد كبير علال، نقد العقل الملحد، دار المحتسب، 2010م.
8. ريتشارد دوكينز، وهم الإله، نقلنا ترجمته من كتاب خالد كبير علال، نقد العقل الملحد.، 2010م
9. ستيفن: نصٌّ من مقابلة ستيفن هوكنغ من المذيع لاري بقناة سي أن أن، موقع الحارة العمّانيّة، على الشبكة العنكبوتيّة.
10. عمر شريف، خرافة الإلحاد، القاهرة، مكتبة الشروق الدوليّة، الطبعة الأولى، سنة 2014.
11. عمرو شريف، رحلة العقل، مكتبة شروق الدوليّة، القاهرة، 2011.

12. غاري جيتنغ، وألفن بلانتنغا، هل الإلحاد لا عقلاني؟ تحقيق وتعليق: عبدالله بن سعيد الشهري، مجلّة براهين، هديّة العدد.

13. كولد لفنســـون: البوذيّة، ترجمة محمّد علي مقـــلّد، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى، سنة 2008.

14. كيم نوت، الهندوسيّة، ترجمة أميرة علي عبد الصادق، مؤسسّة هنداوي، الطبعة الأولى، سنة 2016.

15. Davies, p. (1983) God and the New Physics, Pocket. Book, p

قراءةٌ في كتاب الله والعقل

محمدباقر الخرسان

أوّلًا: حياة المؤلّف

يعدّ مؤلّف الكتاب العلّامة الشـــيخ محمد جـــواد مغنية من أبرز علماء لبنـــان، وعلمًا من أعلامها، كان غزير العطـــاء والإنتاج العلميّ، انعكس ذٰلك في تنـــوّع مؤلّفاته الّتي أغنت المكتبة الإســـلاميّة بكلّ صنوف العلوم الإســـلاميّة، وهنا أرى من المناسب أن نقف بشكلٍ مختصرٍ على مراحل حياته قبل بيان القراءة في كتابه المذكور.

1 . ولادته وحياته

ولد الشـــيخ محمد جواد مغنية ســـنة (1322 هـ ـ 1904 م) في قرية طيردبا في قضاء صور من جبل عاملٍ، درس على شـــيوخ قريته ثمّ سافر إلى النجف، وأنهى هناك دراســـته. ثمّ عاد إلى جبل عاملٍ وســـكن طيردبا، ثمّ عيّن قاضيًا

شرعيًّا في بـيروت، ثمّ مستشـارًا للمحكمة الشرعيّة العليا، فرئيسا لها بالوكالة، إلى أن أحيل على التقاعد.

والشـيخ من الّذين أبدعوا في الميادين العلميّة والاجتماعيّة، والميزة الّتي ميّزته عن العلماء الآخرين هي التوجّه بإنتاجه وأفكاره بصورةٍ خاصّةٍ إلى جيل الشـباب، فكان يعالج في كتبه المشاكل والمسائل الّتي تمسّ واقعهم الفكريّ والعقـديّ والاجتماعيّ، وكان يذبّ عن تعاليم الإسـلام وعن المذهب الحقّ بقلمه ضدّ التجنّي والافتراءات، بالإضافة إلى سعيه الدؤوب ومنهجه الواعي في التقريب بين مختلف المذاهب الإسلاميّة.

2. فترة التعليم وأهمّ أساتذته

درس الشيخ مغنية في صغر سـنّه عند شيوخ قريته، وفي عام (1343هـ - 1925) سـافر إلى النجف الأشرف لإكمال دراسته الدينيّة العالية، وتتلمذ على يد أكابر العلماء، منهم السـيّد أبو القاسـم الخوئيّ والسيّد محمدسعيد فضل الله والشـيخ محمدحسين الكربلائيّ وغيرهم، ومكث في النجف أحد عشر عامًا ليتركها عام 1936 م.

كان محبًّـا للدرس والتأليف، فأمضى جلّ وقته بين الكتب باحثًا ومؤلّفًا، وسيرته تشـهد له بموهبته ونهمه العلميّ، وحدّة ذكائه تتجلّى في مؤلّفاته عبر دقّة الملاحظة العلميّة، ومقاربة المواضيع الّتي يبحثها، وعرض مجمل الأفكار والمقارنة والتحليل بموضوعيّة، كما يتمتّع بسعة اطّلاعٍ وشموليّةٍ، بالاضافة إلى أسلوبه السلس البسيط غير المتكلّف، والّذي يدلّ على مقدرةٍ وبلاغةٍ.

3. مؤلّفاته

كان للشيخ مؤلّفاتٌ كثيرةٌ ومتنوّعةٌ في مختلف المجالات العلميّة والفقهيّة والأدبيّة والتاريخيّة تجاوزت الستّين عنوانًا، وكان أوّل مؤلّفاته الّتي نشرت كتابٌ بعنوان (الوضع الحاضر في جبل عاملٍ)، وآخرها كتاب (المختصر الجامع في فقه جعفرٍ الصادق) ولم يكتمل الكتاب بسبب وفاته، ومن مؤلّفاته أيضًا هٰذا الكتاب الّذي نروم دراسته (الله والعقل)، الّذي يقع ضمن سلسلة كتبٍ حول العقل والاعتقادات الإسلاميّة، والّتي قال عنها المؤلّف: «سلسة أعرض فيها الدليل العقليّ على أصول الإسلام»، وسعى من خلالها إلى ردّ الشبهات المطروحة على هٰذه الأصول في عصره.

4. وفاته

توفّي الشيخ ﵀ ليلة السبت في التاسع عشر من محرّمٍ الحرام سنة (1400هـ ـ 1979 م)، ونقل جثمانه إلى النجف الأشرف وشيّع تشييعًا باهرًا وصلّى عليه المرجع الدينيّ السيّد أبو القاسم الخوئيّ، ودفن في الصحن العلويّ الشريف في النجف الأشرف.

ثانيًا: هويّة الكتاب

كما ذكرت آنفًا فإنّ المؤلّف كتب سلسلةً تتناول دراسة بعض العقائد الاسلاميّة وبيانها وإثباتها ودفع الشبهات عنها من خلال العقل، وهٰذه السلسلة ضمت خمسة مباحث أو كتيّباتٍ طبعت بشكلٍ مستقلٍّ، بادئ الأمر كانت عناوينها على النحو التالي (الله والعقل) و(النبوّة والعقل) و(الآخرة والعقل) و(إمامة عليٍّ ﵇ والعقل)، وآخرها بعنوان (المهديّ المنتظر ﷺ

والعقل)، ولٰكنّها بعد ذٰلك تمّ تجميعها في كتابٍ واحدٍ تحت عنوان (الإسلام والعقل). يقول الشـيخ مغنية في مقدّمة الكتاب: «وضعت سلسـلةً أعرض فيها الدليل العقليّ على أصول الإسـلام ودعائمـه الأولى، جنبًا إلى جنبٍ مع الإحسـاس القلبيّ في عبارةٍ سـهلةٍ واضحةٍ، مكتفيًا مـن الموضوع بمعالمه الرئيسة مجتنبًا كلّ ما يعوق الفهم، ويأباه العقل ...وقد وفّقت ـ بحمد الله ـ إلى ما قصدت إليه من تقوية الروح الدينيّة وتثبيتها بالمنهج العقليّ في نفوس كثيرٍ من الشـباب، وقد حقّقت السلسلة نجاحًا كبيرًا، فطبع بعضها أربع مرّاتٍ، وبعضها الآخر ثلاثًا... وبعد أن نفدت النسـخ من كلّ الطبعات رأينا أن نجمع الحلقات الخمس ونخرجها في كتابٍ واحدٍ باسـم (الإسلام والعقل)؛ تسهيلًا على الراغبين، ومساهمةً في نشر الثقافة الدينيّة، والفلسفة الإسلاميّة».

تمّ طبع هٰذه السلسلة الجديدة سنة 1984 في بيروت من قبل دار ومكتبة الهلال ودار الجواد للطباعة في كتابٍ واحدٍ عدد صفحاته 274 صفحةً، ولا يسعني دراسة الكتاب بعناوينه المختلفة في هٰذه العجالة، بل سأكتفي بقراءة الكتاب الأوّل منه، وهو (الله والعقل) الّذي عدد صفحاته (59)، وقد تسنح الفرصة لقراءة الأجزاء الأخرى ودراستها في وقتٍ آخر.

ثالثًا: منهجيّة الكتاب

كمـا هو واضحٌ من عنوان الكتـاب فإنّه يتبنّى المنهـج العقليّ في إثبات العقائد الأساسـيّة، بل يؤكّد على هٰذا المنهج وأنّه لـن يحيد عنه، فيقول في مقدمة الكتاب (الله والعقل) ما نصّه: «في هٰذا الكتاب قد أخذت على نفسي أن أتقيّد بحكم العقل لا رائد لي سـواه، فاسمه (الله والعقل) وسأحاول أن لا أحيد قيد شـعرةٍ عمّا يدلّ عليه اللفظ، وما أحوجنا اليوم إلى معالجة هٰذا

الموضوع الهامّ، حيث طغى تيّار الإلحـــاد على كلّ شيءٍ، وتفشّى روحه في كلّ قطرٍ» [مغنية، الله والعقل، المقدّمة، ص 11].

وجاء تأكيد هٰذا الأمر كذٰلك في مقدّمة سلسلة (الإسلام والعقل) الّذي كان كتـــاب (الله والعقل) ضمنها فيقول الشـــيخ مغنيـــة: «جاء في الحديث الشريف عن الرســـول الأعظم ﷺ "أصل ديني العقل" ودين محمّدٍ يقوم على دعائم ثـــلاثٍ: الإيمان بالله، والنبوّة، واليوم الآخـــر، وتتفرّع الإمامة عن النبوّة؛ لأنها رياسةٌ عامّةٌ في أمور الدين والدنيا عن النبيّ... ووضعت سلسلة أعرض فيها الدليل العقليّ على أصول الاســـلام ودعائمـــه الأولى... في عبارةٍ سهلةٍ واضحةٍ... مجتنبًا كلّ ما يعوق الفهم ويأباه العقل» [مغنية، الإسلام والعقل، المقدّمة، ص 5].

ومن خلال هٰـــذه المقدّمة يتّضح للقـــارئ أنّ منهجيّـــة الكتاب عقليّةٌ برهانيّةٌ، وإن كان في بعض كتب السلسلة قد استعان المؤلّف بالمنهج النقليّ؛ لما تقتضيه طبيعة بعض المسائل، إلّا أنّه التزم في كتابه (الله والعقل) بالمنهج العقليّ المحض في إثبات وجهة نظره.

رابعًا: محتوى الكتاب

اشـــتمل كتاب (الله والعقل) على مقدّمةٍ وبعـــض المباحث العلميّة الّتي تتنـــاول الموضوع المطروح وهنا نقـــدّم على عجالةٍ نظـــرةً سريعةً عن تلك المباحث:

1ـ سبب المعرفة (الحواسّ الخمس، الملاحظة والتجربة)

يبـــدأ المؤلّف في بيان نظريّة المعرفة على نحوٍ موجزٍ وبســـيطٍ، وهنا يشرع

في بيـــان القيمة المعرفيّة للحواسّ، وكذٰلــك التجربة، ولٰكنّه يوضّح بطلان القول بأنّ كلّ ما وراء التجربة والملاحظة لا وجود له، وأنّ الأقيســة المنطقيّة والاســتنتاجات العقليّة تركيب ألفاظٍ، وصورٌ خياليّةٌ لا يربطها بالواقع أيّ رابطٍ، فيقول: «ترتسم في أذهاننا صورٌ عن موجودات هٰذه الطبيعة من المادّة الجامدة أو الحيّة، كتصوّرنا بأنّ الأرض كرويّةٌ متحرّكةٌ... وترتســم أيضًا في أذهاننـــا صورٌ عن موجوداتٍ غير مادّيّةٍ، لا تمتّ إلى هٰذه الطبيعة بســببٍ، كتصوّرنا وجود قوّةٍ تكمن وراء هٰذا الكون، وهي الّتي تديره وتدبّره، وقد تأتي هٰذه الصور من الإلهام والتخيّل، أو التقليد والمحاكاة، أو النقل والســماع، أو الاســتنتاجات العقليّة، أو التجربة الشــخصيّة والمشاهدة الحسّيّة، فهل هٰذه التصوّرات بكاملها علمٌ وحقائق، أو جهلٌ وأوهامٌ، أو أنّ بعضها حقٌّ، وبعضها الآخر باطلٌ؟ ذهب فريقٌ من الفلاســفة إلى أنّ كلّ صورةٍ ترتسم في ذهنك لا تكــون علمًا صحيحًا ومعرفةً حقّةً إلّا إذا أتت عن طريق الحواسّ الخمس: البصر والسمع والشمّ واللمس والذوق، فما تذوقه أو تلمسه أو تشمّه أو تســمعه أو تراه تحكم بأنّه موجودٌ وحقيقــةٌ واقعةٌ، وما عدا ذٰلك يجب أن تقف منه موقفًا سلبيًّا... ولٰكنّ الحواسّ كثيرًا ما تخدعنا، وإنّ المعاني والحقائق أكثر ممّا يرى ويســمع وممّا يؤكل ويُشــمّ ويُلمس، فكمـــا نعرف كثيرًا من الأمور بواسطة الحواسّ معرفةً مباشرةً، كذٰلك نتوصّل إلى معرفة أمورٍ أخرى بصورةٍ غير مباشرةٍ عن طريق الاستنتاج، قال أفلاطون: «إذا كانت الحقيقة لا تثبت إلّا بالحواسّ الظاهرة فيجب أن يكون القرد والفيلســوف الحكيم سواءً بسواءٍ؛ لأنّهما يشتركان في هٰذه الإحساسات». وقال آخرون: إنّ أسباب المعرفة والكشــف عن الحقيقة لا تنحصر بهٰذه الحواسّ الخمس، بل تشمل الملاحظة والتجربة، والمراد بالملاحظة مشـــاهدة الأشياء على ما هي عليه في الطبيعة، كملاحظة النجوم وغيرها من الأجرام السماويّة دون أن تمسّها يد التجربة، أمّا التجربة فهي مشاهدة الأشياء في ظروفٍ خاصّةٍ يهيّئها العالم،

ويتصرّف بها حسب إرادته، ويرتّبها بآلاته العلميّة الدقيقة، وما يخرج عن هٰذه الدائرة فلا وجود له، وهٰذا القول قريبٌ من سابقه، غير أنّه أعمّ وأوسع؛ لأنّه يشمل الأشياء الّتي لا تُرى ولا تُلمس، والنتيجة الحتميّة لهٰذا القول أنّ الإلوهيّة وما يتّصل بها من إرسال الرسل وإنزال الكتب والبعث والنشر ما هي إلّا أسماءٌ لا تعبّر عن حقيقةٍ؛ لأنّ كلّ ما وراء التجربة والملاحظة لا وجود له، وأنّ الأقيسة المنطقيّة والاستنتاجات العقلية تركيب ألفاظٍ، وصورٌ خياليّةٌ لا يربطها بالواقع أيّ رابطٍ» [مغنية، الله والعقل، ص15 و16]. ثمّ يشرع المؤلّف في الردّ على هٰذا الرأي ويبيّن فساده فيقول: «يردّ على هٰذا القول أوّلًا: أنّ التجربة تختصّ بحادثةٍ جزئيّةٍ، ولا يمكن أن تثبت بها قاعدةٌ كلّيّةٌ عامّةٌ، هٰذا مضافًا إلى أنّها لن تكون حقيقيّةً مئةً بالمئة، فقد يجزم العالم بحقيقةٍ ما عن طريق التجربة، ثمّ تظهر له حادثةٌ أخرى يستكشف منها أنّ التجربة الأولى كانت خاطئةً وغير صالحةٍ لتفسير ما كان يفسّره بها من الحوادث... وثانيًا: ليس من شكٍّ أنّ للتجربة مزايا لا توجد في غيرها، وأنّه كان لها وما زال الفضل الأوّل في تقدّم العلوم، ولٰكن ليس معنى هٰذا أنّ التجربة هي كلّ المعرفة، وأنّ غيرها ليس بشيءٍ؛ لأنّ العالم لا يمكنه إجراء تجاربه في جميع الموضوعات الّتي تعرض له، طبيعيّةً كانت أو غير طبيعيّةٍ، فقد يعتمد على الملاحظة وحدها، كما هي الحال في علم الفلك وعلم الحياة، حيث لا يستطيع الإنسان أنّ يجري أيّ تجربةٍ على حركات الأفلاك، كما أنّه لا يستطيع أن يخلق الحياة، أو يعيدها بعد الموت؛ لذا يقتصر في علم الفلك وعلم الحياة على المشاهدة والملاحظة فقط، كما هي الحال في الأمور العقليّة المجرّدة عن المادّة والعالم المحسوس، حيث لا مجال للتجربة ولا للمشاهدة ولا أيّ شيءٍ سوى العقل ومنطقه السليم واستنتاجاته الصحيحة، وإنّما تصحّ وتصدق هٰذه الاستنتاجات إذا كانت مقدّماتها صادقةً لم يكذّبها العيان والتجربة، ولا تستلزم شيئًا من المحالات العقليّة، ولو أسقطنا العقل عن الاعتبار فهل

يبقى الإنسان على إنسانيّته؟ وبماذا نميّزه عن الحيوانات والحشرات، ونعرف الصحيح من الفاسد، والخير من الشرّ، والجمال من القبح، بل وكيف نشاهد ونجرّب، ثمّ ننفي أو نثبت صدق التجربة إذا طرحنا العقل جانبًا؟ وإذا تنازل غيرنا عن عقله فرارًا من الإيمان بما وراء الطبيعة فنحن غير مستعدّين لمثل هٰذا التنازل مهما كانت الحال، بل نعتمد على خبرة العقل تمامًا كما نعتمد على خبرة التجريب والمشاهدة... ومرّةً ثانيةً نكرّر القول ونؤكّده بأنّه لا مفرّ من تفسيرات العقل والتزاماته بصدق هٰذه الفكرة أو كذبها، ولا نعرف قولًا بلغ من العبث واللغو ما بلغه القول بطرح العقل وعدم الثقة به، وما أبعد ما بين هٰذا الرأي، وبين رأي من قال: إنّ الموجود هو المدرك بالعقل فقط، وكلّ ما لا يدركه العقل لا وجود له» [مغنية، الله والعقل، ص 17 و18].

2 ـ أسالوا أهل العلم

هنا يتناول المؤلّف مسألةً مهمّةً وهي الرجوع إلى أصحاب التخصّص في كلّ علمٍ من العلوم، ويوضّح أنّه من المحال على أيّ عبقريٍّ أن يجمع بين كلّ علوم هٰذا العصر؛ لذا فمن الواجب الرجوع إلى المتخصّص في كلّ علمٍ على حدةٍ، يقول الشيخ مغنية بهٰذا الخصوص: «إنّ للكون مظاهر شتّى لا يجمعها علمٌ واحدٌ؛ لأنّها تفوق الحصر... لذا اضطرّ العلماء إلى الاقتصار والاختصاص... فإذا سألت أحد العلماء عن مسألةٍ لا تدخل في الفرع الّذي تخصّص به يجيبك بأنّ هٰذا خارج عن دائرة اختصاصه... إذن ما بال بعض الشباب من الّذين درسوا الحقوق أو الطبّ أو الآداب، ولم يدرسوا فلسفة ما وراء الطبيعة، ما بال هٰؤلاء يقفون موقف المنكر المعاند، ويصدرون أحكامًا في أشياء لا يعرفون منها كثيرًا ولا قليلًا؟!» [مغنية، الله والعقل، ص 21].

ثمّ يوضّح هٰذه المسألة بالقول: «إنّ المتخصّص في أمور ما وراء الطبيعة

هم الفلاســـفة الّذين يبحثون عن علّة العلل، والسبب الغامض البعيد عن المادّة والمحرّك الأوّل لها، فإلى هٰؤلاء وحدهم يجب أن نرجع في معرفة الفكرة عن الله، وأمّا أن نجحد ونعاند دون أن نســـتمع إلى أرباب العقول من ذوي الاختصاص، فقد جادلنا بغير علمٍ ولا هدًى» [مغنية، الله والعقل، ص 22].

3 ـ تساؤلات الملحدين وأوهامهم

في هٰذا الفصل تناول المؤلّف بعض التساؤلات الناشئة عن حالةٍ موجودةٍ لدى الإنســـان تحثّه على الجدل والنقاش والسؤال، ويستشهد على ذٰلك بقول الله تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنسَـــانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [سورة الكهف: 45]، فيشرع في ذكر لمحاتٍ من جدل الملحدين وأوهامهم.

أ ـ من خلق الله؟

القضيّة الأخرى الّتي يثيرها المؤلّف في كتابه هٰذا هي مسألة من خلق الله؟ ويرى أن هٰذا السؤال إنّما يطرحه الســـذّج من الناس وهو قولهم: إذا كان الله قد خلق العالم فمن خلق الله؟ وقبل الإجابة عن هٰذا الســـؤال ينبّه إلى أنّ هٰذا التســـاؤل هو من مخلّفات عهد الطفولة، وعلى حدّ تعبيره: «السنّ السؤول»، ثمّ يقول في معرض الإجابة عن هٰذا التســـاؤل: «لو قلنا: إنّ كلّ كائنٍ لا بدّ أن يســـتمدّ وجوده من غيره، للزم أن لا يوجد شيءٌ أبدًا؛ لأنّ معنى قولنا لا يوجد من يعطي إلّا بعد أن يأخذ، معناه أنّه لا أحد يعطي أبدًا، ومثلًا آخر: تعلمتَ نظريّة النسبية من أستاذك، وتعلّمها هو من أستاذه، وهٰكذا إلى أن يصل الدور إلى أينشـــتاين الّذي اكتشفها بنفســـه، ولو افترضنا أنّ أحدًا لم يكتشفها من تلقائه لكانت هٰذه النظرية مجهولةً حتّى اليوم، وهٰكذا علم النحو وسائر العلوم لا بدّ أن تنتهي إلى شخصٍ معيّنٍ، وإلّا لم يكن لها عينٌ ولا أثرٌ.

وبتقريبٍ ثانٍ، ليس من شـــكٍّ أنّه قد وجد شيءٌ كالأرض والنجوم، وإذا وجد شيءٌ وجب أن يكون قد وجد شيءٌ ما بالضرورة يحمل في ذاته علّةً كافيةً لوجـــوده منذ الأزل؛ لأنّ كلّ ما يوجد إمّا أنّه وجد بذاته دون أن يتلقّى وجوده من غيره، وإمّا أن يكون قد تلقّاه من موجودٍ آخر، فإذا كان وجوده من ذاته لا من غيره فهو موجودٌ بالضرورة، وهو الله، وأمّا إذا كان تلقّاه من غيره، فلا بدّ أن يكون هٰذا الغير قد وجد بالضرورة ولم يستمدّ وجوده من أحدٍ.

وبتعبـــيرٍ ثالثٍ: أنّ الباحث العلميّ إذا لم يدرك ســـبب الحوادث مباشرةً لجأ إلى الافتراض، فيفترض وجود شيءٍ يفسّر الحادث على أساســـه، ثمّ يختبر هٰذا التفســـير، وهنا افتراضان لا ثالث لهما، الأوّل أن نفترض أنّ كلّ موجودٍ يتلقّى وجوده من غيره بحيث لا يوجد شيءٌ بدون ســـببٍ، والثاني وجود شيءٍ بذاته ولم يتلقّ وجوده من غيره، والفرض الأوّل باطلٌ، حيث يلزم منه عدم وجـــود شيءٍ، فيتعيّن الثاني وهو وجود علّـــةٍ أولى تعطي ولا تأخذ، ومن هنا قـــال فولتير: «إنّ الرأي القائل بأنّ الله غـــير موجودٍ ينطوي على أمورٍ محالةٍ». أي يلزم منه أن لا يوجد شيءٌ أبدًا، وهو خلاف المشاهد بالبديهة، وبالتالي فـــإنّ الأدلّة العقليّة تحملنا على الاعتقاد بوجود كائنٍ بالضرورة وهو الله تبارك وتعـــالى، وتوهّم الملحدون أنّ الكون لا يحتـــاج إلى مُوجدٍ؛ لأنّهم لم يدركوه بالحسّ، ولم يســـتعملوا في معرفته العقل، ونذكر طرفًا من أقوالهم للتدليل على أنّها أوهامٌ وتضليلٌ» [مغنية، الله والعقل، ص 25].

ب - الطبيعة هي الله

ومن تســـاؤلاتهم وأوهامهم كذٰلك الّتي أشـــار إليها المؤلّف هي قولهم إنّ الطبيعة قد وجـــدت دون موجدٍ؛ لأنّها تحمل علّـــة وجودها بذاتها، لا أنّها مخلوقةٌ من قبل كائنٍ يتميّز عنها بالاستقلال والقدم والكمال، أي أنّ الطبيعة هي الله، والله هو الطبيعة، ولا شيء غيرها.

يجيب المؤلّف عن ذٰلك بقوله:

«أوّلًا: أنّ لازم هٰذا القول إنّ ما في الكون من نظامٍ وانسجامٍ، وفنٍّ وجمالٍ، وروعةٍ وجلالٍ قد صدر عن قوّةٍ عمياء صمّاء لا علم لها ولا مشيئة، تفعل عبثًا، وتترك لا لسببٍ موجبٍ، ولا لحكمةٍ وغايةٍ، وهي مع ذٰلك تخلق إنسانًا مستوي الخلقة تهبه العقل والعلم والشعور، وتضع كلّ شيءٍ في مقرّه ومكانه لا تخطئ ولا تنحرف، مهما طال الزمن، وبديهةٌ أن البرودة لا تلتمس في اللهب، والحرارة في الثلوج؛ ولذا قيل: إنّ فاقد الشيء لا يعطيه.

ثانيًا: قال علماء الطبيعة إنّ المادة تتلاشى وتتبخّر إلى شحناتٍ كهربائيّةٍ، وإنّها تفقد بذٰلك وزنها وطولها وعرضها وعمقها، وسائر الخصائص الّتي تمتاز بها، ولو كان وجودها ذاتيًّا وضروريًّا لاستحال أن تتغيّر وتتبدّل؛ لأنّ الّذي يحمل علّته بنفسه لا يزول إلّا بزوال علّته، وزوالها يعني أنّها غير ذاتيّةٍ، ولذا قيل: إنّ ما بالذات لا يتغيّر، ثمّ إنّنا نرجع بعض الحوادث إلى حوادث أخرى، ونعتبرها السبب الفاعل، وأنّ بينهما ارتباطًا وثيقًا، ولو كان كلّ شيءٍ يحمل علّة وجوده بالذات لما كان هناك عللٌ ومعلولاتٌ، وأسبابٌ ومسبّباتٌ» [مغنية، الله والعقل، ص 26].

جـ - الألوهيّة فكرةٌ

وهنا يتناول المؤلّف وهمًا آخر من أوهام الملحدين، وهو قولهم إنّ الألوهيّة فكرةٌ ابتدعها الإنسان؛ ليفسّر بها المجهول، وقد تطوّرت من عبادة الشمس والنار والبقر إلى عبادة الحياة والشجر، إلى الملائكة والأرواح، إلى إلٰهٍ حكيمٍ يكمن وراء الطبيعة، وأخيرًا أدرك الإنسان الحقيقة، وعلل الحوادث بحوادث طبيعيّةٍ مثلها، وهٰذه هي غاية العلم الحديث الّذي يهدف إلى معرفة الأشياء كما هي. ثمّ يجيب عن هٰذه الشبهة بقوله:

«إنّنا نعلّــل بعض الحوادث بما نراه من الأســباب القريبة، ولٰكن هناك وراء هٰذه أســبابٌ أخرى بعيدةٌ فبماذا نفسّرها؟ مثلًا نرجع وجود الشجرة إلى الأرض، والأرض إلى الشــمس، ولٰكن بماذا نفسّر وجود الشمس، وإلى أيّ شيءٍ نرجعهــا؟ أنرجعها إلى المادّة الأولى، وما هي هٰذه المادّة؟ هل هي الأثير - مثلًا - ونحن على الرغم من أنّنا نجهل ما هو الأثير، وهل هو نوعٌ من المادّة أو لا ماديٌّ؟ وهل هو حقيقةٌ تحلّ المشكلات أو خرافةٌ ابتدعت لإخفاء الجهل؟ نتســاءل: من أين جاء هٰذا الأثير؟ وكيف وجــد؟ ومن أوجده؟ وهل هو من الكائنات الحيّة أو الجوامد؟ وكيف تجمّع وتكتّل؟ وهل يســير إلى هدفٍ معيّنٍ أو على غير هدًى؟

أمّا الجواب عن هٰذه الأســئلة فلا نجده في علــم الطبيعة على الرغم من تقدّمه يومًا بعد يومٍ؛ لأنّه عاجزٌ عن الوصول إلى معرفة الحقيقة المطلقة. إنّه لا يعرف شيئًا إلّا عن طريق المشاهدة والتجربة، وهي أبعد ما تكون عنهما، كما أنّنا لا نجد الجواب عند علماء النفس والاجتماع؛ لأنّهم يرفضون اليوم ما آمنوا به في الأمس. لا نجد الجواب إلّا عند الفلاســفة الّذين يبحثون عن سرّ الكون وأصله، والسبب الأوّل له وهو الإلٰه القدير الحكيم، قال فرنسيس بيكون: «إنّ عقل الإنسان قد يقف عندما يصادفه من أسبابٍ ثانويّةٍ مبعثرةٍ، فلا يتابع السير وراءها، ولٰكنّه إذا أمعن النظر فشهد سلسلة الأسباب كيف تتّصل حلقاتها لا يجد بدًّا من التسليم بالله»» [مغنية، الله والعقل، ص 28].

د - أين يوجد الله؟

وهٰذا التساؤل الساذج كذٰلك يطرحه بعض المشكّكين بوجود الله تعالى، وهنا يجيب الشيخ بقوله: «السؤال يحتوي على مغالطةٍ منطقيّةٍ في الواقع؛ لأنّ الّذي يسأل عن مكان وجوده هو الّذي وجد بعد أن كان معدومًا، أي لم يكن،

ثـــمّ كان، أمّا الأزليّ القديم الّذي وجد - إن صحّ التعبير - حيث لا زمان ولا مكان، أمّا الأوّل بلا أوّلٍ كان قبله، والآخر بلا آخرٍ يكون بعده، أمّا الّذي لا يحتاج وجوده إلى علّةٍ فلا يقال أين كان؟ والمفروض أنّ علّة وجود الخالق ذاتيّةٌ لا تنفكّ عنه بحالٍ، وما هو من لوازم الذات لا يســأل عنه بزمانٍ أو مكانٍ، فلا يقال متى كانت النار حارّةً؟ وأين توجد الحرارة فيها؟ فكذٰلك سؤال (أين يوجد الله؟ ومتى وجــد؟) إذ متى لم يوجد حتّى يقال متى وجد؟ وأيّ مكانٍ لا يوجد فيه أثره حتّى يقال أين يوجــد؟ إنّه دائمٌ لا بزمنٍ، وكائنٌ لا بحلولٍ، إنّ وجود الله - سبحانه وتعالى - مباينٌ لوجود الكائنات الّتي توجد في مكانٍ دون مكانٍ، ولو شغل مكانًا خاصًّا لخلت منه بقيّة الأمكنة، ولكان جسمًا مفتقرًا إلى حيّزٍ مع أنّه غنيٌّ عن كلّ شيءٍ.

ثم يعقّب على قوله هٰذا: «بقي أن نتســاءل: ماذا أراد المؤلّهون من قولهم: «إنّ الله لا مكان له، وهو موجودٌ في كلّ مكانٍ»، ألا يدلّ هٰذا القول على أنّ الله موجودٌ وغير موجودٍ؟ أليس هٰذا جمعًا بــين الشيء ونقيضه، مع أنّ اجتماع النقيضــين محالٌ كارتفاعهما؟ ومن تدبّر مــا قدّمناه من الأدلّة على أنّ الله لا يمكن أن يوجد في مكانٍ، أدرك أنّ المراد من وجوده في كلّ مكانٍ وجود قدرته وعظمته، وأنّ الأشــياء كلّها تشهد بوجود خالق الكون ومدبّره، وبالتالي فإنّ الدليل على عدم حلول الله وتحيّزه في مكانٍ خاصٍّ يدلّ بنفسه أيضًا على عدم تحيّزه في كلّ مكانٍ، إذن معنى لا مكان له أنّه غير حالٍّ في مكان، ومعنى وجوده في كلّ مكانٍ أنّ آثــار عظمته وجلاله تملأ كلّ مــكانٍ، ومع اختلاف الجهة بالسلب والإيجاب يرتفع التناقض» [المصدر السابق، ص 29].

وغيرها من الأســئلة والأوهام الّتي طرحها الملحدون مثل أين يوجد الله؟ مــن رأى الله؟ كيف يخفى الله وهو أوضح من الشــمس؟ وقد أجاب عليها المؤلّف بما لا مزيد عليه؛ فراجع.

4 ـ الإلٰـه الّذي نعبد

بعد أن دحض أوهام الملحديــن شرع المؤلّف في بيان حقيقة الإلٰه الّذي نعبده، ويدعو دين الإســلام إلى عبادته، وينفي التصوّر الخاطئ عن الإلٰه في أذهان بعض المشــكّكين، ويستشهد على ذٰلك بقول مصطفى محمود في كتابه (الله والإنسان) حيث يقول ما نصّه: «الله عند جدّي يتمثّل فى شخصٍ طيّبٍ رحيمٍ غفورٍ توّابٍ يــداوي الروماتيزم ويقوّي المفاصل، وهو عند أمّي مأذونٌ يجمع رؤوس بناتها على رؤوس عرســانٍ أغنياء في الحلال، وهو عند الأطفال يشبه عروسة المولد، وهو عند أينشــتاين معادلةٌ رياضيّةٌ، وقانونٌ تخضع له الأشــياء بالضرورة، وهو عند عاشــقٍ مثلي حبٌّ، وهو عند مشايخ الصوفيّة وزير أوقافٍ يوزع الكســاوي والإعانات والمعاشــات، وهــو عند الملحد موضوع دراسةٍ، وعند المؤمن موضوع عبادةٍ، وهو دائمًا شيءٌ حتّى عند الّذي ينكره» [مصطفى محمود، الله والإنســان، ص 100]. ثمّ يعلّق المؤلّف على هٰذه المقولة: «نحن رجــال الدين نلتقي مع الكاتب في أنّ هٰذا الــربّ الّذي تصوّره الأطفال وهٰــؤلاء المتصوّفون لا وجود له، وأظنّ أنّ الكاتب أيضًا يلتقي مع الراشــدين من أهل الإيمــان لو عرف كما عرفوه بأوصافه وأفعــاله على حقيقتها... ولا أدري كيــف اعتمد مصطفى محمود وأمثاله لنفي الخالق على تخيّلات العجائز والأطفــال، وتجاهلوا أفكار الأقطاب الكبار الّذين يعبــدون إلٰهًا لم تبتدعه الخواطر والظنون، بل تجلّى للعقول النيّرة» [مغنية، الله والعقل، ص 34].

5 ـ العقل وعالم ما بعد الموت

هنا في هٰذا الفصل يتناول المؤلّف مسألة العقل والموت بشكلٍ إجماليٍّ دون الخوض في تفاصيلها، ويعطي مســاحةً من البحث حول حرّيّة الفكر، وأنّه من حقّ الإنسان التساؤل والنقاش حتّى في الأديان والمعتقدات، ولٰكنّ هٰذا

الحقّ لا يعطى لأيّ إنســانٍ في كلّ التخصّصات، بل أحيانًا يكون الإنســان كالطفل الجاهل الّذي يسأل عن أمورٍ بســبب جهله وقلّة بضاعته، فيقول: «لا يحقّ للفيلســوف أن ينكر على الفلّاح معرفتــه بالزراعة تمامًا، كما لا يسوغ للفلّاح أن يناقش الفيلسوف في منطقه واستنتاجه، فكلٌّ منهما عالمٌ بما يجهل الآخر... إذن حرّيّة الفكــر تعطى لأصحاب الفكر الّذين يمتازون بالقــدرة على الملاحظة ومعرفة المقاييس، أمّــا الجاهل فهو كالطفل الّذي لا يتّسع فكره لإدراك الحقيقة». [مغنية، الله والعقل، ص 36].

ثمّ يشرع في ذكر بعض آراء مصطفى محمود في مســألة الموت حيث يقول عن مســألة خلود النفس: «النفس ظاهرةٌ من ظواهر الجســم، إنّها الحرارة المنبعثة من الفــرن. وإذا انطفأ الفرن وتحوّل إلى رمادٍ انطفأت وضاعت، إنّ دعوى الخلود الشخصيّ لا يسندها العلم» [مصطفى محمود، الله والإنسان، ص 118].

ثمّ يضيف المؤلّف قولًا آخر للنافين لعالم الآخرة فيقول: «إنّ فريقًا من الّذين أنكــروا اليوم الآخر قد اعتمدوا لإنكارهم على أنّ العقل نوعٌ من المادّة، وأنّه في جميع وظائفه جزءٌ من الجسم ينمو بنموّه، ويفنى بفنائه» [مغنية، الله والعقل، ص 39].

وهنا يجيب المؤلّف عن هٰذا التساؤل بالقول:

«أوّلًا: إذا نظرنا إلى أدلّة القائلين بأنّ العقل نوعٌ من المادّة نجدها مصادرةً على المطلــوب، حيث يتّخــذون أدلّتهم من الدعوى نفســها، ومع الموافقة والتســليم بأنّ العقل جســمٌ، فإن كثيرًا من العلماء ذهبوا إلى أنّ الجسم لا يفنى، وأنّ التغيّرات الّتي تحدث فيــه إن هي إلّا انتقالٌ وتحوّلٌ من صورةٍ إلى أخرى بطريقةٍ مطّردةٍ.

ثانيًا: من المعلوم لدى الجميع أنّ عمل العقل هو ملاحظة الحوادث، وتمييز

بعضها عن بعضٍ، والبحث عن عللها وأسبابها، ثمّ استنتاج الحقائق، وكثيرًا ما تنتقل من حقيقــةٍ عقليّةٍ إلى أخرى مثلها، فتكون العمليّة ذهنيّةً تأمّليّةً صرفةً، بحيث لا يمكن بحالٍ أن ترجعها ـ من غير جدلٍ ونقاشٍ ـ إلى المادة؛ لأنّ المادّة لا تدرك نفسها بنفسها.

ثالثًــا: أنّ العلماء قارنــوا مقارنةً دقيقةً بين قــوى الإدراك ووزن المخّ، ومقدار سطحه، وعدد تلافيفه فلم يجدوا فرقًا بين رأس أينشتاين ورأس أيّ همــجيٍّ، ولو كان العقل هو المخّ لتنوّعت الرؤوس بتنوّع العقول، ولوجب أن نجد فجواتٍ وآفاقًا في المخّ إذا نسي بعد الحفظ، وأن يحصل الالتئام إذا تذكر بعد النسيان. أمّا القول بأنّ العقل لا يوجد من غير مخٍّ فأمر لا أستطيع الجزم به، وكلّ ما أعلمه أنّ الجســم لا يدرك من غير عقلٍ، وأنّ العقل اســمٌ مجرّدٌ نطلقه على عمليّة التفكير والنظر، وأنّه يغاير المادّة، والمادّة تغايره.

وبالتالي، فإنّ مصطفى محمود أنكر العالم الآخر؛ لأنّه عجز عن رســم خريطةٍ أو صورةٍ هندسيّةٍ له، أمّا سقراط وأمثاله من أرباب الذكاء والفكر فقد حكموا على الّذين جحدوا يوم الحســاب والجزاء بما يعملون من خيرٍ أو شرٍّ، حكمــوا عليهم بأنّهم أمواتٌ في صــورٍ متحرّكةٍ كصور الأفلام» [المصدر السابق، ص 40 و41].

6 ـ الأديان وتطور الوعي

هنا في هٰذا الفصل يشــير المؤلّف إلى مقولةٍ أخرى من تساؤلات مصطفى محمــود حول الإلٰه والدين، فهو يقول: «إنّ الأديان تمرّ بمرحلة انهيارٍ تشــبه المرحلة الّتي مــرّت بها ديانة الإغريق. وهناك صفحــةٌ ثانيةٌ في طريقها لأن تطوى. والســبب هو نفس السبب في الحالين. هو العلم وتطوّر الوعي وظهور المعارف الجديدة» [مصطفى محمود، الله والإنسان، ص 118].

وكأنّه يشــير إلى إشــكاليّة إله الفجوات الّتي تطرح حديثًا، والّتي تؤكّد أنّه كلّما اســتطاع الإنسان من خلال تطوّر وعيه اكتشاف غوامض الطبيعة وظواهرها، قلّـت الحاجة إلى الاعتقاد بوجود إلٰهٍ خالقٍ للكون والعالم، وأنّه كلّما تقدّمت العلوم تأخّرت الأديان.

هنا يتوقّف المؤلّف عند هٰذه المغالطة، وهي تشبيه الإسلام بدين الإغريق فيقول: «ذكّرني هٰذا القول بمنطق السفســطائيّين وأقيســتهم الماجنة! رأى سفســطائيٌّ شــابًّا، فقال له: هل تحبّ أن أبرهن لك بالعقل على أنّك حمارٌ؟ قال الشابّ: تفضّل واتحف السمع. قال السفسطائيّ للشابّ: أنا لستُ أنت، أليس كذٰلك؟ الشــابّ: أجل، أنت غيري، وأنا غيرك. السفســطائي: وأنا لســت حمارًا. الشــابّ: بكلّ تأكيدٍ أنّ الحمار يمشي على أربعٍ، وأنت تمشي على رجلين. السفسطائيّ، وقد امتلأ سرورًا بهٰذا الانتصار: إذن أنت حمارٌ.

ولا فرق بين هٰذا القياس، وبين تشبيه الإسلام ـ مثلًا ـ بديانة الإغريق. لقد قضى العلم على عقيدة الإغريقيّين؛ لأنّهم عبدوا أعضاء التناسل والنبات والحيوان والإنســان، وارتكب بعض آلهتهم ـ وهو زيوس ـ أســوأ العيوب وأقبح الجرائم، أمّا الإســلام فقد حارب الوثنيّة بشتّى ألوانها، وبكلّ وسيلةٍ، ودعا إلى الفضيلة ومكارم الأخلاق، وحثّ على العلم، وأثنى على الراســخين فيه، وذمّ التقليد وشبّه الجهل بظلماتٍ بعضها فوق بعضٍ، والجاهل بالميّت... ولو صــح قول هٰذا الكاتب بأنّ العلم إذا تقــدّم تأخّر الدين لكان العلم عدوّ نفســه. والحقيقة أنّ العدوّ الأوّل للعلم هو الّذي يتكلّم عن الدين والعلم بلا ديــنٍ ولا علمٍ، فلقد تحدّث الكاتب عن الأديــان، وهو لا يعلم عنها إلّا أنّ ديانــة الإغريق قد زالت من الوجود، وإذا زالــت هٰذه من الوجود فلا بدّ أن تزول جميع الأديان، ومنها الإســلام... لقد أكثر القرآن من الحثّ على طلب

العلم: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [سورة طٰه: 114] وأوجبه الرسول الأعظم ﷺ على الذكور والإناث وأمر بإرسال البعثات العلميّة "اطلبوا العلم ولو بالصين"، وقال الإمام عليّ بن أبي طالبٍ: "العلم دينٌ يدان به .. وأعلمُ الناس مَن جمع علوم الناس إلى علمه" [الرضيّ، نهج البلاغة، الحكمة 144].

أمر الإسلام أتباعه أن يجمعوا علوم الناس إلى علومهم؛ ليسيروا في طليعة الأمم، وليزدادوا يقينًا بعقيدتهم» [مغنية، الله والعقل، ص 54].

7 ـ إلٰه أيزنهاور

هٰذا العنوان منقولٌ عن الفصل الخاصّ في آخر كتاب مصطفى محمود (الله والإنسان)، فيقول فيه: «لم ينزل القرآن في نيويورك، ولا الإنجيل في هوليوود، ولا التوراة في كابري، فلمَ هٰذا القول من جون بول والعمّ سام على تراثنا الدينيّ؟ إنّ في الأمر سرًّا! إنّ الّذي يدافع عنه أيزنهاور ليس هو إلٰه الإسلام، ولا إلٰه المسيحيّة، وإنّما هو عضوٌ في مجلس إدارة شركة الزيوت العراقيّة، إنّنا نعلن سقوط الربّ الوثنيّ الّذي يدعو له أيزنهاور». [مصطفى محمود، الله والإنسان، ص 129].

يعلّق المؤلّف على هٰذا الكلام بقوله: «لقد أصاب كبد الحقيقة... أجل يا أستاذ، وأيّ سرٍّ؟! إنّه عميقٌ جدًّا عمق ينابيع البترول، وخطيرٌ كشركات شل وفالكوم، نحن نعلم جيّدًا أنّ المستعمرين وأعوانهم لا يهتمّون بالدين إلّا إذا خافوا على مصالحهم، فعندها يصرخون بحرارة: الدين في خطر...» [مغنية، الله والعقل، ص 57].

ثمّ يعرّج المؤلّف على بيان خدع الاستعمار في استحمار الشعوب، وكذٰلك يضرب بشدّةٍ كلّ الشعارات الزائفة بالقوميّة والاشتراكيّة.

8 ـ عقائد المفكرين

هنا يذكر المؤلّف أوّلًا أنّ فكرة وجود خالقٍ للكون قديمةٌ ومتأصّلةٌ يقترن تاريخها بتاريخ الإنسان، ولو أراد الإنسان دراسة تاريخ الأديان لظهرت أمامه صورٌ شتّى تختلف في المظهر، وتتّفق على وجود خالقٍ قديرٍ. وهنا يشير إلى بعض العلماء الّذين يؤمنون بوجود خالقٍ للكون، ويصرّح المؤلّف أنّه اقتبس تجارب بعض العلماء الّذين يعتقدون بدافعٍ من تفكيرهم وتجاربهم الخاصّة بوجود قوّةٍ وراء الكون تديره بحكمةٍ ونظامٍ من كتاب للأستاذ العقّاد اسمه (عقائد المفكّرين في القرن العشرين). [المصدر السابق، ص 63]

خامسًا: دراسةٌ نقديّةٌ للكتاب

بالحقيقة هناك نقاطُ إيجابيّةٌ كثيرةٌ في الكتاب يمكن تلخيصها بما يلي:

1 ـ من يطالع الكتاب يجده ممتعًا في المحتوى والأسلوب وغزارة المعلومات المطروحة ودقّة المناقشة والقدرة على الإقناع بشكلٍ علميٍّ رصينٍ بعيدٍ عن الجدل العقيم الّذي لا يسمن ولا يغني من جوعٍ.

2 ـ الالتزام العلميّ بمنهج البحث ودون الحياد عنه، كما ذكر المؤلّف في مقدّمة الكتاب، وهو منهج العقل والحجّة والبرهان، وهٰذه ميزةٌ مهمّةٌ في الكتاب.

3 ـ الكتاب فيه ردٌّ على بعض شبهات الملحدين، ويتناول في الوقت نفسه بعض المسائل المتّصلة بالشبهات الّتي طرحها الملحدون حول تعاليم الدين بشكلٍ عامٍّ، وللمؤلّف منهجٌ قويمٌ وجديدٌ في الوقت نفسه للردّ على تلك الشبهات. ومن خصائص منهجه إثارة التساؤلات، وإيقاظ الفطرة السليمة، والاستعانة بالعلوم الحديثة في عصره، بالإضافة إلى الاعتماد على المنهج

العقليّ وبراعته في بيان مغالطات الملحدين، وأحيانًا يستخدم ـ بالإضافة إلى البراهين والأدلّة ـ الأسلوب الهزليّ لبيان وهن الشبهة وعدم دقّة المشكّك، وغيرها من المناهج الّتي أضفت طابعًا علميًّا دقيقًا بأسلوبٍ شيّقٍ جميلٍ.

وغيرها من الايجابيّات الّتي يكتشفها القارئ بسهولةٍ عند قراءة الكتاب، والّتي تجعله متميّزًا عن غيره من الكتب في هٰذا المجال، ولٰكن في الوقت نفسه يمكن ذكر بعض المسائل الّتي إن كانت في تضاعيف الكتاب لزادت من حسنه وميّزته، ومنها:

1 ـ عند الحديث عن مناهج المعرفة والفصل الّذي جعله تحت عنوان (سبب المعرفة) أرى أنّه بحاجةٍ إلى توسّعٍ أكثر، فقد اكتفى المؤلّف بذكر الحواسّ الخمس والتجربة، وأشار إلى العقل بشكلٍ مختصرٍ، وإن كان قد أصاب كبد الحقيقة، ولٰكن لأنّ هٰذا الكتاب كما ذكر المؤلّف هو للردّ على بعض شبهات الملحدين، وهو يناسب فئة الشباب؛ كان الأجدر بيان مناهج المعرفة بشكلٍ أوسع، وبيان القيمة المعرفيّة لكلّ منهجٍ بشكلٍ مختصرٍ، والتأكيد على حاكميّة المنهج العقليّ على بقيّة المناهج في حال حصل التعارض فيما بينها؛ لأنّ هٰذه البحوث هي الأساس الّذي يمكن أن نبني عليه معرفتنا بالشكل الصحيح والسليم.

2 ـ يجد القارئ أحيانًا عدم وجود ترابطٍ منطقيٍّ بين بعض العناوين الّتي ذكرها المؤلّف، فمثلًا ذكر عنوان (العقل وعالم ما بعد الموت) وهو لا يرتبط بشكلٍ مباشرٍ ببحثه، وإن كان قد أشار إلى أنّه سيبحث هٰذه المسألة في سلسلة (الآخرة والعقل) ولٰكنّه خارجٌ عن عنوان كتابه هٰذا (الله والعقل).

كانت أكثر مناقشات المؤلّف تتّجه نحو أقوال مصطفى محمود في كتابه

(الله والإنســـان)، وإن كان هٰذا الأمر من حقّ المؤلف في اختيار الهدف من بحثه، ولٰكن لو توسّع المؤلّف في ردّ بعض الشبهات الأخرى المطروحة في هٰذا المجال من قبل الملحدين الغربيّين لكان فيه فائدةٌ أكثر، خصوصًا وأنّ الكاتب المصريّ الملحد مصطفى محمود قد تراجع عن إلحاده(*).

(*) لقد ألّف مصطفى محمود في عام 1956 في مرحلة إلحاده كتابه (الله والإنســـان)، وهو الكتاب الّذي صادره الأزهر وكان أوّلًا مقالاتٍ تنشر مسلســـلةً فى مجلّة (روزاليوسف). وفي عام 1970 أصـــدر كتابه (رحلتي من الشـــكّ إلى الإيمـــان) وهو كتابٌ فكريٌّ يعـــرض بعض المواضيع والتســـاؤلات الفكريّة المتعلّقة بخلق الإنسان، ويتحدّث بشكلٍ تفصيليٍّ عن رحلته الطويلة من الشكّ وصولًا إلى الإيمان.

الشيخ المفيد ودوره في علم الكلام

الشيخ صفاء المشهدي

تمهيد

تميّز المتقدّمون من علماء الإماميّة بالاهتمام بالبحوث الكلاميّة والعَقَديّة على قدر اهتمامهم بالبحوث الفقهيّة والشرعيّة وغيرها، سيّما في القرنين الرابع والخامس الهجريّين، إذ تكاملت الهويّة العلميّة للمذهب، وتقرّرت أصوله وأسسه بشكلٍ علميٍّ ومنهجيٍّ أكثر ممّا مضى، وكان للشيخ المفيد ومدرسته العملاقة القدح المعلّى في هٰذا المضمار، وهٰذا ما يلمسه الباحث بوضوحٍ في التراث العلميّ للشيخ المفيد، سيّما التراث الكلاميّ، وقد كانت فترة حياته فترة تكوين المذاهب الفكريّة والعَقَديّة وغيرها.

ومن المعلوم أنّ الشيخ المفيد يُعدّ شخصيّةً فذّةً قلّ نظيرها في مصافّ

العلماء، وعالمًا كبيرًا بـــرع ففاق أهل زمانه، بل ومن جاء بعدهم، فهو آيةٌ في العلم والنبوغ، وآيةٌ في العمل والعبادة والاجتهاد على حدٍّ ســـواءٍ. وبذٰلك جمعت شـــخصيّته الفذّة جميـــع المزايا العلميّة والعمليّـــة. لقد صاغت هٰذه الخصائص من شخصيّة الشـــيخ المفيد كنزًا ثمينًا وشخصيّةً رائعةً لا تدانيها ولا تضاهيها شـــخصيّةٌ أخرى، فالجميع ينحني أمام هٰذه الشخصيّة إجلالًا وتعظيمًا لما يجدونه من وقعٍ عظيمٍ وهيبةٍ كبيرةٍ لها في النفوس، حتّى قيل: «إنّ له على كلّ إمامٍ منّةً» [ابن حجرٍ، لسان الميزان 5: 416]. والمقال الحاضر يسلّط الضوء على جانبٍ من سيرته الفرديّة والعلميّة في حقل العقيدة والكلام.

1ـ اسمه وكنيته ولقبه

هو الشيخ محمّد بن محمّد بن النعمان بن عبد السلام بن جابر بن النعمان بن ســـعيد بن جبير ـ وهو غير سعيد بن جبيرٍ التابعيّ المفسّر ـ بن وهيب بن هلال بن أوس بن سعيد بن ســـنان بن عبد الدار بن الريّان بن قَطَر بن زياد بن الحارث بن مالك بن ربيعة بن كعب بن الحارث بن كعب بن عُلَة بن خلد بن مالك بن أُدَدِ بن زيد بن يشجُب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبإ بن يشجُب بن يعرب بن قحطان [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 399].

والمعروف أنّ كنيته (أبو عبـــد الله) بل هو المتبادر عند إطلاقها من بين جماعة يكنّون بذٰلك وهم: الحسين بن عبيد الله الغضائريّ وأحمد بن عبدون [بحر العلوم، الفوائد الرجاليّة 4: 108].

لُقِّب بـ(المفيد) لغـــزارة علمه وكثرة إفاداته، وعـــرف أيضًا بابن المعلّم لمهنة أبيه في التعليم [ابن حجر، لسان الميزان 5: 368]، كما يلقّب أيضًا بالبغداديّ

والعُكبريّ نسبةً إلى مسقط رأســه في (عُكبرا)، وبالحارثيّ نسبة إلى الحارث بن كعبٍ.

والمعروف أنّ الّذي لقّبه بالمفيد هو عليّ بن عيسى الرمّانيّ من علماء بغداد ومتكلّميها، وذٰلك في عنفوان شباب الشيخ وأخذه العلم. والسبب في تسميته ـ كما يرويه ابن إدريس ـ هو أنّ الشيخ المفيد عندما كان يقرأ على شيخه أبي ياسرٍ أشار عليه بأن يقرأ على عليّ بن عيسى الرمّانيّ، وأرسل معه من يدلّه على مجلسه، يقول الشيخ: فلمّا دخلتُ قعدتُ حيث انتهى بي المجلس الّذي كان غاصًّا بأهله ومليئًا بالحاضرين، فلمّا خفّ الناس اقتربت من مجلسه، فدخل عليه في هٰذه الأثناء رجلٌ من أهل البــصرة، فأكرمه الرمّانيّ وطال الحديث بينهما، فقال الرجل لعليّ بن عيــسى: ما تقول في يوم الغدير والغار؟ فقال: أمّــا خبر الغار فدرايةٌ، وأمّا خبر الغدير فروايةٌ، والرواية ما توجب ما توجبه الدراية ـ قال: ـ وانصرف البصريّ ولم يحر خطابًا يورد إليه.

قال المفيد: فقلت: أيّها الشيخ، مسألة! فقال: هات مسألتك. فقلت: ما تقول في من قاتل الإمام العادل؟ قال: يكون كافرًا، ثمّ استدرك فقال: فاسقًا. فقلت: ما تقول في أمير المؤمنــين عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام؟ قال: إمامٌ ـ قال: ـ قلــت: فما تقول في يوم الجمل وطلحة والزبير؟ فقال: تابا. فقلت: أمّا خبر الجمــل فدرايةٌ، وأمّا خبر التوبة فروايةٌ. فقال لي: كنت حاضرًا وقد ســألني البصريّ؟ فقلت: نعم، روايةٌ بروايةٍ ودرايةٌ بدرايةٍ! فقال: بمن تُعرف وعلى من تقرأ؟ قلت: أُعرف بابن المعلم، وأقرأ على الشــيخ أبي عبد الله الجُعَل. فقال: موضعك، ودخل منزله وخرج ومعه رقعةٌ قد كتبها وألصقها، فقال لي: أوصل هٰذه الرقعــة إلى أبي عبد الله، فجئت بها إليه، فقرأها ولم يزل يضحك بينه

وبين نفســـه، ثمّ قال: أيش(*) جرى لك في مجلسه؟ فقد وصّاني بك ولقّبك المفيد، فذكرت المجلس بقصته فتبسّم [ابن إدريس، السرائر (المستطرفات) 3: 648].

ولٰكن ذكر ابن شهرآشـــوب أنّ الّذي لقّبه بالمفيد هو الإمام الحجّة ﷺ ثمّ قال: «إنّه قد ذكر سبب ذٰلك في كتابه (مناقب آل أبي طالبٍ)» [ابن شهر آشوب، معالم العلماء: 112]. ومقصوده التوقيعان الصادران عن الناحية المقدّســـة الوارد فيهما مخاطبته بالمفيد: «للأخ الســـديد، والوليّ الرشـــيد، الشيخ المفيد، أبي عبد الله محمّد بن محمّد بـــن النعمان، أدام الله إعزازه» [الطبرسيّ، الاحتجاج 2: 495]. إلّا أنّه لم يعثر على ما ذكره ابن شهرآشـــوب في كتابه (المناقب) [الخوئيّ، معجم رجال الحديث 17: 209].

2 ـ مولده وشمائله

ولد الشـــيخ المفيد في «عكبرا» من نواحي الدجيل بالعراق في الحادي عشر من ذي القعدة سنة 336 هـ بحسب ما ذكره تلميذه الشيخ النجاشيّ [النجاشيّ، رجـــال النجاشيّ: 402]، إلّا أنّه نقل قولًا بأنّ ســـنة ولادته هي 338 هـ، وهو قول الشيخ الطوسيّ [الطوسيّ، الفهرست: 158] وابن النديم [ابن النديم، الفهرست: 247]، وتبعهما عليه ابن شهرآشوب [ابن شهر آشوب، معالم العلماء: 112].

وثمّـــة قولٌ ثالـــثٌ لصاحب (الرياض) ذهب فيه إلى أنّ ســـنة ولادته هي 333هـ [الأصفهانيّ، رياض العلماء 5: 177].

وأمّا صفته وشمائله: فقد وصفه المؤرخون بأنّه كان ربعةً، نحيفًا، أسمر، قويّ النفس، كثير البرّ والصدقات، عظيم الخشوع، كثير الصلاة والصوم،

(*) يعني أيّ شيء.

يلبس الخشـــن من الثياب، كثير التقشّـــف والتخشّع والإكباب على طلب العلم [الذهبيّ، سِيَر أعلام النبلاء 17: 344، نقلًا عن ابن أبي طيّ في (تاريخ الإماميّة)]. وذكر صهـــره الشريف أبو يعلى الجعفريّ: أنّه «ما كان ينام من الليل إلّا هجعةً، ثمّ يقوم يصلّي أو يطالع أو يتلو القرآن» [ابن حجرٍ، لسان الميزان 5: 416].

3 ـ مشايخه

عُرف الشـــيخ المفيد بحبّه للعلم منذ صبـــاه، فقد نال إجازة الحديث من شيخه ابن أبي اليابس (م341 هـ) وهو في الخامسة من عمره، كما روى بالإجازة عن ابن السمّاك (م 344 هـ) وله من العمر حين موته سبع سنين وأربعة أشهرٍ [المفيد، أمالي المفيد: 340؛ البغـــدادي، تاريخ بغداد 11: 302]، وتحمّل الرواية أيضًا عن جماعة مـــن المحدّثين وهو بعد لم يتجاوز الاثني عشر عامًا [المفيد، أمالي المفيد: 2، 3، 17؛ البغداديّ، تاريخ بغداد 12: 81؛ النجاشيّ، رجال النجاشي: الرقم 7].

وروى أيضًـــا عن أبي عليٍّ الصـــوليّ وعليّ بن بلالٍ المهلّـــبيّ وابن الجعابيّ (م 355 هـ) في ســـنّ السادسة عشرة، وعن الحسن بن حمزة بن عليٍّ المرعشيّ في الثامنة عـــشرة أو العشرين [المفيد، الأماليّ: 101؛ البغـــداديّ، تاريخ بغداد 3: 26؛ النجاشيّ، رجال النجاشيّ: الأرقام 150، 1049، 1055؛ الطوسيّ، الفهرســـت: رقم 184 نقلًا عن مجموعة المقالات والرسالات 9: 8].

وســـوف نشـــير إجمالًا إلى أهمّ من تأثّر بهم، ويأتي على رأسهم شيخه ابن قولويه (م 368 هـ) الّذي أخذ عنه الفقه [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 123. الرقم 318]، وكان آيةً في العلـــم والفقاهة، يصفه النجاشيّ فيقـــول: «وكلّ ما يوصَف به الناس من جميلٍ وثقةٍ وفقهٍ فهو فوقه» [المصدر السابق].

ومن أســاتذته في الحديث الشيخ الصدوق، لقيه عندما قدم إلى بغداد سنة 356 هـ، ومن عيون أساتذته في الكلام عليّ بن عيسى الرمّانيّ، وأبو ياسرٍ غلام أبي الجيش البلخيّ، وأبو عبد الله المعروف بالجُعَل [ورّام، الخواطر ونزهة النواظر1: 302].

وقد ذكر المحدّث النوريّ خمسين شيخًا من أساتذته، وزاد عليهم العلّامة السيّد الخرسان أحد عشر اسمًا فصاروا 61 شخصًا [الطبرسيّ، خاتمة المستدرك 3: 518؛ وانظر: الخرسان، مقدّمة تهذيب الشيعة]، وزاد عليهم السيّد محمّدجواد الشبيريّ عشرة أسماءٍ فأضحوا 71 نفسًا [مجموعة المقالات والرسالات (سلسلة إصدارات المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد) 9: 10 (إطلالةٌ على حياة الشيخ المفيد). انظر للتفصيل عن أساتذته: الخزرجيّ، صفاء الدين، فقهاء الإماميّة، ج 2، ص 342].

4 ـ تلامذته

تخرّج من مدرســة الشــيخ المفيد جملةٌ من الجهابذة والعلماء والنوابغ نشــير إلى بعضهم بنحو الاختصار [انظر للتفصيل عن تلامذتــه: الخزرجيّ، فقهاء الإماميّة، ج 2، ص 350].

1 ـ الســيّد المرتضى علَم الهدى، عليّ بن الحسين بن موسى (م 436 هـ). كان أكــثر تلامذته علمًا وفضلًا ووجاهةً، يقــول عنه النجاشيّ وهو زميله في التتلمذ على يد الشــيخ المفيد: «حاز من العلوم ما لــم يدانِه فيه أحدٌ في زمانه، وســمع من الحديث فأكثر، وكان متكلّمًا شاعرًا أديبًا عظيم المنزلة في العلم والدين والدنيا» [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 270، الرقم 708].

وكان الشــيخ المفيد معجبًا بشخصيّة الســيّد المرتضى، ويكنّ له احترامًا خاصًّا، فقد نقل الشهيد الأوّل في ذلك أنّه: «حضر المفيد مجلس السيّد يومًا،

فقام من موضعه وأجلسه فيه وجلس بين يديه، فأشار المفيد بأن يدرّس في حضوره، وكان يعجبه كلامه إذا تكلّم» [الأصفهانيّ، رياض العلماء 4: 23].

2 ـ الشريف الرضيّ محمّد بن الحسين بن موسى (م 406 هـ). أخو المرتضى، ونقيب العلويّين ببغداد، وكان شاعرًا مبرّزًا. [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 398، الرقم 1065]

3 ـ الشيخ الطوسيّ المعروف بشيخ الطائفة، محمّد بن الحسن (م 460 هـ). كان مقدّمًا في العلوم ومؤسسًا فيها، ومصنّفًا بكلّ ما يتعلّق بالمذهب أصولًا وفروعًا، درس على الشيخ المفيد خمس سنوات.

4 ـ الشيخ أبو الفتح الكراجكيّ محمّد بن عليّ بن عثمان بن عليّ (م 449 هـ). كان متضلّعًا في الفقه والكلام والحكمة والرياضيّات والطبّ والنجوم واللغة [انظر: الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: 386]، قال عنه العماد الحنبليّ: «رأس الشيعة، صاحب التصانيف» [الحنبليّ، شذرات الذهب 3: 283، في حوادث سنة 499]. وتبلغ مصنّفاته زهاء التسعين كتابًا.

5 ـ الشريف محمّد بن الحسن بن حمزة، أبو يعلى الجعفريّ الطالبيّ (م 463 هـ). وهو صهر الشيخ المفيد والجالس مجلسه عند غيابه، وكان من الفقهاء العلماء والمتكلّمين. [المصدر السابق]

6 ـ سالار بن عبد العزيز الديلميّ (م 448 هـ). قال عنه العلّامة: «شيخنا المقدّم في الفقه والأدب وغيرهما، كان ثقةً وجهًا» [العلّامة الحلّيّ، الخلاصة: 86]. ووصفه ابن داوود بالفقاهة والجلالة والعظمة. [انظر: ابن داوود، رجال ابن داوود: 104]

7 ـ محمّد بن محمّد بن أحمد البُصْرَوِيُّ (م 443 هـ). قال عنه الشيخ الحرّ: «فقيهٌ، فاضلٌ، نقلوا له أقوالًا في كتب الاستدلال» [العامليّ، تذكرة المتبحّرين: 903].

8 ـ أحمد بن عليّ بن أحمد النجاشيّ، المكنّى بأبي العبّاس (م 372 ـ 450 هـ).

9 ـ أحمد بن عليّ بن قدامة القاضي، أبو المعالي (م 486 هـ).

10 ـ إسحاق بن الحسن بن محمّدٍ البغداديّ. [ابن حجر، لسان الميزان 1: 36، الرقم 106]

11 ـ جعفر بن محمّدٍ الدوريستيّ، أبو عبد الله (كان حيًّا عام 473 هـ). [الرازيّ، فهرست الشيخ منتجب الدين: 66]

12 ـ الحسن بن عليٍّ الرقّيّ، أبو محمّد. نقل في الرملة في شوال من سنة 423 هـ قصّة منام الشيخ المفيد حول حديث الغار الّتي وردت في (كنز الفوائد) للكراجكيّ. [الكراجكيّ، كنز الفوائد 2: 50؛ الطبرسيّ، الاحتجاج: 499 ـ 502]

13 ـ الحسن بن عنبس بن مسعود بن سالم بن محمّد شريك الرافقيّ، أبو محمّد. [ابن حجر، لسان الميزان 2: 242، الرقم 1118]

14 ـ الحسين بن أحمد بن محمّد بن القطّان. [المصدر السابق: 267، الرقم 1115]

15 ـ الحسين بن عليٍّ النيشابوريّ، من رواة (أمالي المفيد).

16 ـ ذو الفقار بن معبدٍ الحسنيّ، أبو الصمصام(*). [المجلسي، بحار الأنوار 107: 156]

17 ـ عبد الرحمٰن، أبو محمّدٍ شقيق راوي (أمالي المفيد). [المفيد، الأمالي، بداية المجلس 17 و 20؛ وكذا في مستهلّ المجلس 18]

(*) لكن في إجازة الشيخ إبراهيم القطيفيّ يروي أبو الصمصام ابن معبدٍ عن المفيد بواسطة الشيخ الطوسيّ. [المجلسيّ، البحار 108: 109]

18 ـ عليّ بن محمّدٍ الدقّاق، أبو الحسن. [الطهرانيّ، الذريعة 1: 246]

19 ـ المظفّر بن عليّ بن حسينٍ الحمدانيّ، أبو الفرج. [الرازيّ، فهرست الشيخ منتجب الدين: 156]

20 ـ يحيى بن الحسين بن هارون الحسنيّ، أبو طالب. [اسفنديار، تاريخ طبرستان: 101]

21 ـ أبو الفوارس ابن راوي (أمالي المفيد). [المفيد، الأمالي، مستهلّ المجالس 4 ـ 7، 17 ـ 21، 26 ـ 31]

22 ـ أبو الوفاء المحمّديّ الموصليّ.

5 ـ لمحةٌ عامّةٌ عن الجهود الكلاميّة للشيخ المفيد

شكّلت الغيبة الكبرى منعطفًا كبيرًا في تاريخ التشيّع، إذ دبّ الشكّ والتشتّت إلى حدٍّ ما بين صفوف القواعد الشيعيّة، فبين متوقّفٍ على إمامة الإمام العسكريّ عليه السلام، قد أنكر إمامة الإمام الثاني عشر ـ ولعلّ ذٰلك بسبب طمع بعض وكلاء الإمام العسكريّ بأمواله ـ وبين مغالٍ مدّعٍ للسفارة عن الإمام الحجّة عليه السلام كذبًا وزورًا، ولم يكن ذٰلك لولا الفراغ الحاصل ـ ظاهرًا ـ في موقع القيادة والإمامة، ولم يكن يملأ هٰذا الفراغ سوى العلماء الّذين انتقلت في تلك الحقبة مسؤوليّة الدفاع عن المذهب والدين إليهم، وتشكّلت الحواضر العلميّة بقمٍّ والريّ وبغداد وبرز فيها جهابذةٌ كبارٌ كالقديمين والصدوقين والشيخين والسيّدين والنوبختيّين وغيرهم؛ ولذا نلاحظ أنّهم ركّزوا كثيرًا على قضيّة الغيبة لكونها أمرًا مستجدًّا في الواقع الشيعيّ، فكتب النعمانيّ والشيخ الطوسيّ فيها، وكان للشيخ المفيد قصب السبق في ذٰلك،

إذ صنّف عدّة مصنّفاتٍ أو رسـائل مثل كتب (الغيبة) و(المسائل العشر في الغيبة) و(مسألةٌ في سبب استتار الحجّة) وغيرها. [النجاشيّ، رجال النجاشيّ، الرقم 1067؛ الطهرانيّ، الذريعة، ج 20، ص 361 و388 و355 و395]

وفي القــرن الرابع تمثّلت الحواضر العلميّة للشـيعة بالريّ وقمٍّ وبغداد، ولٰكن لكلّ مدرسةٍ منهجها الخاصّ بها، فمدرستا الريّ وقمٍّ مدرستان للحديث والأثر، ســواءٌ في الأصول أو الفروع، بينما مدرسة بغداد هي مدرسة النظر والمنهــج العقليّ، إضافةً للمنهج النقليّ بالطبع؛ لذا يقول الســيّد المرتضى في هٰذا المجال: «إنّ جماعةً من معتقدي التشيّع عندي غير عارفين في الحقيقة، وإنّما يعتقدون الديانة على ظاهر القول بالتقليد والاسترســال دون النظر في الأدلّة والعمل على الحاجة، ومن كان بهٰذه المنزلة لم يحصل له الثواب الدائم» [المرتضى، الفصول المختارة، ص 78].

ولولا جهود الشيخ المفيد ومدرسته لكانت الصبغة الأخباريّة هي الحاكمة على العقائد لدى الشـيعة، إذ كانت مدرسة قمٍّ بزعامة الشيخ الصدوق تنتهج المنهج الأثريّ في التعامل مع العقائد، ولا تســمح للعقل بالنظر فيها سوى في مساحةٍ محدودةٍ جدًّا؛ ولذا بدأ الشيخ بخطوتين أساسيّتين:

الأولى: تأصيل المنهج العقليّ في الأصول والفروع معًا.

الثانية: تصحيح المنهج والمســار المتّبع في بعض الحواضر الشيعيّة كقمٍّ، حيث ردّ على الشــيخ الصــدوق في (تصحيح الاعتقاد) وناقــش الجاروديّة والزيديّة والإســماعليّة الّتي تعدّ فرقًا من الشـيعة لها حضورها الفكريّ في تلك الآونة.

ولم ينشغل الشيخ المفيد بالواقع الفكريّ الشيعيّ، بل اهتمّ كثيرًا بالفرق

والتيّارات العَقَديّة الأخرى خارج المذهب، وفيما يلي نشير إلى بعض تلك المدارس والتيّارات على وجه الاختصار:

أ: المعتزلة

تُعدّ المعتزلة من أعرف الفرق الّتي اعتمدت العقل مصدرًا رئيسًا لفكرها؛ ولذا اهتمّ الشيخ المفيد بها، وأخذت حيّزًا من كتاباته ونتاجاته العلميّة، سيّما في المسائل المختلف فيها بيننا وبينهم، كمسألة الإمامة والعصمة، واحتياج العقل إلى النقل وعدمه، وقد خالفهم الشيخ المفيد في كتاب (أوائل المقالات) في ثمانيةٍ وسبعين موضعًا [المقالات والرسالات الرقم 18، الأنصاري الزنجانيّ، 39، ص 7]، بل يُفهم من مقدّمة الشيخ المفيد لهٰذا الكتاب أنّه صنّفه أساسًا لبيان الفرق بين الشيعة والمعتزلة، وإن اشتمل على بحوثٍ أخرى.

كما أنّه نقض فكرهم من خلال عدّة كتبٍ ردّ فيها عليهم، وهي أكثر من عشرة مصنّفاتٍ مثل الردّ على أبي عليٍّ الجبّائيّ، والكلام على الجبّائيّ في المعدوم، والنقض على عليّ بن عيسى الرمّانيّ، وعمدٌ مختصرةٌ على المعتزلة في الوعيد، وغيرها ممّا ورد في فهرست كتبه.

ب: المرجئة

وهي من أخطر الفرق الكلاميّة على الإسلام، حيث تهدف إلى تفريغ العقيدة من محتواها والحؤول دون تأثيرها.

حيث تدعو هٰذه الفرقة إلى كفاية الإيمان القلبيّ مهما كان السلوك منحرفًا، وقد تصدّى الشيخ المفيد لهٰذه الدعوة في كتابه (أوائل المقالات).

6 ـ تراثه الكلاميّ والفلسفيّ

لقد تجسّد العطاء العلميّ للشيخ المفيد بثلاثة أمورٍ رئيسة:

الأوّل: تربية جيلٍ من العلماء الأفذاذ الّذين تخرّجوا من مدرسته.

الثاني: كتبه ومؤلّفاته المهمّة من الناحية الكمّيّة والكيفيّة.

الثالث: مناظراته وحواراته.

وقد تقدّم الكلام عن الأمر الأوّل، وسوف نتكلّم عن الأمر الثاني والثالث بالترتيب، فنقول: [انظر: الخزرجيّ، فقهاء الإماميّة، ج 2، ص 353] إنّ مؤلّفات الشيخ المفيد البالغة مئتي مؤلفٍ تعدّ بحقٍّ من مفاخر مدرسته العظيمة، فهي عطاءٌ علميٌّ ثرٌّ جمع بين العمق والتنوّع والمنهجيّة والأصالة.

لقد جاءت مؤلّفات الشيخ المفيد تأسيسيّةً من رجلٍ مؤسّسٍ في قرنٍ عُدّ فاصلًا ومؤسّسًا لما بعده من القرون، وإنّ اعتماد المنهج العلميّ لدى الشيخ في مؤلّفاته قد أدخل عمليّة التصنيف (الإماميّ) في كلّ اتّجاهاته مرحلةً حديثةً من التأليف والتصنيف غير ما عرفته مدرسة الحديث من عمليّات الجمع والتبويب والعنونة وتجريد الأسانيد الّتي لا تنفذ إلى عمق المادّة العلميّة؛ لتحليلها ودراستها دراسةً علميّةً موضوعيّةً تخضع لأُصول البحث العلميّ وقواعده، وقد كان هٰذا المنهج شاملًا ويغطّي جميع العلوم الّتي تناولها وبحثها الشيخ المفيد.

وتتّسم مؤلّفات الشيخ المفيد بالشموليّة والاستيعاب لكثيرٍ من العلوم الشائعة آنذاك، إلّا أنّ السمة الغالبة فيها التركيز على علمي الفقه والكلام بوصفهما ركنين مهمّين في التكوين المذهبيّ لأيّ مذهبٍ.

إنّ الملاحِظ لمصنّفات الشيخ المفيد يلمس بوضوحٍ الموسوعيّة العلميّة الّتي تتمتّع بها هٰذه الشخصيّة الفذّة، فهو المتكلّم والفقيه والمحدّث والأصوليّ.

يقول الشيخ عبد الله نعمة: «ترك المفيد مؤلّفاتٍ متنوّعةً وفي شتّى المواضيع، كانت طبيعة عصره بحاجةٍ ملحّةٍ إليها، وأكثرها في العقائد والردود أو النقوض الّتي كانت صدًى لروح العصر الّذي عاشه، وانعكاسًا واضحًا لطبيعة تلك الحقبة الصاخبة بالجدل الدينيّ والمناظرات المذهبيّة، ويمثّل أبرز ثورةٍ عقديّةٍ عرفها المسلمون يوم كانت بغداد مسرحًا رحبًا لعقائد وآراءٍ ونزعاتٍ ومذاهب في مختلف أشكالها وألوانها، وهي في نقاشٍ وجدلٍ مستمرّين يحتضن كلّ ذٰلك حرّيّةٌ واسعةٌ تتّسع حتّى للملحدين والزنادقة».

ثمّ يضيف قائلًا: «وكان على المفيد ـ وهو زعيم الشيعة الإماميّة العلميّ والفكريّ ـ أن ينبري لمصارعة زعماء تلك المذاهب والنزعات بما وهبه الله من طاقةٍ علميّةٍ حيّةٍ، وفكرٍ واعٍ رحبٍ، ومن هنا كانت مؤلّفاته ـ على الأكثر ـ ذات طابعٍ متميّزٍ عن مؤلّفات سواه، يظهر عليها روح الجدل والمناظرة، أو روح الدفاع العَقَديّ أو التقرير» [نعمة، فلاسفة الشيعة.. حياتهم وآراؤهم: 454].

وعلى كلّ حالٍ فقد كان الشيخ المفيد معروفًا بتصانيفه الغزيرة الّتي انتشرت بين الناس، وذاعت بينهم، فكان يُعرف بـ «صاحب التصانيف الكثيرة» [الذهبيّ، العبر 3: 114؛ الذهبيّ، دول الإسلام 1: 216]. ويُنعت بأنّه: «كثير التصنيف» [البغداديّ، تاريخ بغداد 3: 231؛ الذهبيّ، ميزان الاعتدال 4: 26]. ويقال إنّ «له أكثر من مئتي مصنّفٍ» [الذهبيّ، سِيَر أعلام النبلاء 17: 345؛ اليافعيّ، مرآة الجنان 3: 28].

وتنقسم مصنّفات الشيخ المفيد بشكلٍ عامٍّ إلى ثلاثة أقسامٍ رئيسة:

1 ـ قسم المؤلّفات الخاصّة في موضوعٍ خاصٍّ.

2 ـ قسم الأجوبة عن الأسئلة الواردة عليه من أصقاع العالم الإسلاميّ.

3 ـ قسم الردود والنقوض على الآراء الباطلة.

ويبلغ مجموع هٰذه المؤلّفــات نحو مئتي مؤلّفٍ كما ذكره مترجموه [الطوسيّ، الفهرست: 157].

والّذي يهمّنا هو التعــرّض لمؤلّفاته العَقَديّــة والكلاميّة الّتي قد ناهزت التســعين مؤلفًا، وهي تقرب من نصف مجموع مؤلّفاته، والمتصفّح لعناوين كتبه الكلاميّة يقف بوضوحٍ على سعة الأبعاد الكلاميّة في شخصيّته.

7 ـ مؤلّفاته في الكلام:

1 ـ الإفصاح في الإمامة [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 399].

ينقســم الكتاب إلى قسمين رئيسين: الأوّل في إمامة الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام، والثــاني في إمامة غيره. وهو في حقيقته بحث علميّ مقارن بين الإمامتين استوفى فيه ما استدل به على الإمامة عند الفريقين سيّما عند الجمهور، ووعد بكتابة بحث مستقل وشامل في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام من القرآن والســنّة الشريفة. طبعه المؤتمر الخاصّ به في ذكراه الألفيّة في المجلّد الثامن من الصفحة 25 إلى 243.

2 ـ أقسام المولى في اللسان [المصدر السابق، 401].

وهو دراسةٌ لغويّةٌ وافيةٌ لأقســام كلمة المولى الواردة في حديث النبيّ صلى الله عليه وآله «من كنت مولاه فهٰذا عليٌّ مولاه» في حديث الغدير. وله رسالةٌ أُخرى في معنى المولى سيأتي التعرّض لها إن شاء الله تعالى. وقد طُبعت أقسام المولى في المجلّد الثامن من إصدارات المؤتمر في 16 مجلدًا.

3 ـ أوائل المقالات في المذاهب المختارات [المصدر السابق، 400].

بحثٌ مفصّلٌ في عقائد المذهب الإماميّ مع ذكر من يوافقهم من سائر الفرق، وهو كتابٌ كلاميٌّ قيّمٌ في الكلام المقارن. طُبع في المجلّد الرابع من سلسلة مصنّفات الشيخ المفيد.

4 ـ آي القرآن المنزلة في أمير المؤمنين عليه السلام [المصدر السابق] ـ مفقود.

قال في أوّله: «وأنا بمشيئة الله وعونه أفرد في ما تعتمده الشيعة في إمامة أمير المؤمنين من آيات القرآن المحكمات والأخبار الصادقة». وقد كان هٰذا الكتاب عند السيّد ابن طاووسٍ في القرن السابع، وينقل عنه في (سعد السعود) [ابن طاووس، سعد السعود: 11 و116] باسم: (كتاب ما نزل من القرآن في أهل البيت عليهم السلام)، كما نقل عنه في البحار [المجلسيّ، بحار الأنوار 53: 93] ولٰكن أطلق عليه في (الذريعة) اسم (تيسير آي القرآن المنزّلة في أمير المؤمنين عليه السلام).

5 ـ الأركان في دعائم الدين [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 399] ـ مفقود.

6 ـ أحكام أهل الجمل [الطوسيّ، الفهرست: 158] ـ مفقود.

لا يبعد أن يكون المراد الأحكام، من جهةٍ كلاميّةٍ وفقهيةٍ، وهو غير كتاب (الجمل).

7 ـ الإيضاح في الإمامة [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 401] ـ مفقود.

8 ـ الإقناع في وجوب الدعوة [المصدر السابق، 400] ـ مفقود.

يقرب أن يكون موضوعه في الكلام.

9 ـ الباهر من المعجزات.

ذكره الشـيخ المفيد في آخر كتاب (الفصول العشرة) أو (المسائل العشر) [المرتضى، الفصول العشرة: 124] وذكر النجاشيّ له: (الزاهر في المعجزات) [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 401]، ويحتمل اتّحادهما.

10 ـ البيان عن وجوه الأحكام [المصدر السابق، 400] ـ مفقود.

يقرب أن يكون موضوعه في الكلام.

11 ـ تصحيح الاعتقاد.

لم يذكره النجاشيّ ولا الشـيخ في كتابيهما. ولٰكن ذكر النجاشيّ له: (الردّ على ابن بابويه)، ويحتمل قويًّا اتّحادهما. وهو شرحٌ لكتاب (الاعتقاد) للشيخ الصدوق، وقد ناقشـه في بعض الآراء. وقد ترجم إلى الإنجليزيّة والفارسيّة، وطبعه المؤتمر في المجلّد الخامس.

12 ـ تفضيـل أمـير المؤمنين عليه السلام على سـائر الصحابة أو على سـائر أصحابـه صلى الله عليه وآله [المصدر السـابق، 401]. طُبع في المجلّد التاسـع من إصدارات المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد.

13 ـ تفضيل الأئمّة عليهم السلام على الملائكة [المصدر السابق] ـ مفقود.

14 ـ تقرير الأحكام [ابن شهر آشوب، معالم العلماء: 114] ـ مفقود.

تعرّض الشـيخ المفيد لذكره في (العيون والمحاسـن)، كما نقل عنه ذٰلك السـيد المرتضى في (الفصول المختارة من العيون والمحاسن) [المرتضى، الفصول المختارة: 159 و167] بما يُفهم منه أنّه من الكتب الكلاميّة.

15 ـ جوابات أبي جعفرٍ القمّيّ [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 400] ـ مفقود.

ولعلّه نفسه كتاب الردّ على ابن بابويه، ويتردّد موضوعه بين الكلام والفقه.

16 ـ جواب أبي جعفرٍ الخراسانيّ [ابن شهر آشوب، معالم العلماء: 114].

ولعلّ المراد به الشيخ الطوسيّ، كما يتردّد موضوعه بين الكلام والفقه.

17 ـ جوابات أبي الحسن سبط المعافى بن زكريّا في إعجاز القرآن [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 400] ـ مفقودٌ.

18 ـ جوابات الكرمانيّ في فضل النبيّ ﷺ على سائر الأنبياء [المصدر السابق، 402] ـ مفقود.

19 ـ جوابات الفارقيّين في الغيبة [المصدر السابق، 400] ـ مفقودٌ.

20 ـ جوابات مسائل اللطيف من الكلام [المصدر السابق] ـ مفقودٌ.

21 ـ الحكايات.

جمعها الشريف المرتضى عن شيخه المفيد في الكلام، وجواب الشبهات من أمالي المفيد في مجالسه ومحاضراته، وهي ملحقةٌ في بعض المخطوطات بأوائل المقالات، وفي بعض آخر بالفصول المختارة، والمرجّح أنّها جزءٌ متمّم للأخير، وليست كتابًا مستقلًّا. [انظر: مجموعة المقالات والرسالات 1: 250]

وقد طُبعت في المجلّد العاشر من إصدارات المؤتمر.

22 ـ الردّ على ابن الأخشيد في الإمامة [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 402] ـ مفقود.

والمراد به أحمد بن عليّ بن بيغجور ابن الأخشيد البغداديّ المعتزليّ (المتوفّى 326 هـ).

23 ـ الردّ على ابن رشيدٍ في الإمامة [المصدر السابق] ـ مفقودٌ.

24 ـ الردّ على ابن عونٍ في المخلوق [المصدر السابق، 201] ـ مفقودٌ.

لعلّــه في القول بخلق الأعمال وعقيدة الجبريّــة، وابن عونٍ هو محمّد بن جعفر بن عونٍ الكوفيّ ساكن الريّ المتوفّى 312 هـ، وكان يقول بمذهب الجبريّة. [المصدر السابق، رقم 1020]

25 ـ الرد على ابن كُلّابٍ في الصفات. [المصدر السابق، 400]

26 ـ الــردّ على أبي عبد الله البصريّ في تفضيل الملائكة [المصدر الســابق: 402] ـ مفقود.

وهو الحسين بن عليٍّ المعتزليّ شيخ المفيد المعروف بالجُعَل، المتوفّى 369 هـ

والظاهر أنّ موضوع الكتاب في إثبات أفضليّة الأئمّة على الملائكة.

27 ـ الردّ على أصحاب الحلّاج [المصدر السابق: 401] ـ مفقود.

وهو الردّ على آراء الصوفيّة.

28 ـ الردّ على عثمانيّة الجاحظ [المصدر السابق: 399] ـ مفقود.

29 ـ الردّ على الخالديّ في الإمامة [المصدر السابق: 401] ـ مفقود.

وهو أبو الطيّب محمّد بن إبراهيم بن شــهابٍ الخالديّ؛ المتوفّى 351 هـ [ابن النديم، الفهرست: 174] وكان فقيهًا متكلّمًا، وهو بغداديّ المذهب. [مارتن، نظريّات علم الكلام عند الشيخ المفيد: 66]

30 ـ الردّ على العتيقيّ في الشورى [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 401] ـ مفقودٌ.

31 ـ الردّ على الكرابيسيّ في الإمامة [المصدر السابق: 400] ـ مفقودٌ.

استظهر الأُستاذ مارتن مكدرموت أنّ المراد به المحدّث والفقيه السنّيّ أبو عليٍّ الحسين بن عليّ بن زيدٍ الكرابيسيّ المتوفّى 248 هـ، نسب له ابن النديم كتاب (الإمامة)، وقال عنه: إنّه كان يبغض عليًّا عليه السلام [ابن النديم، الفهرس: 174].

32 ـ الرسالة إلى الأمير أبي عبد الله وأبي طاهرٍ ابني ناصر الدولة في مجلسٍ جرى في الإمامة [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 402] ـ مفقود.

وهما ابنا ناصر الدولة الحسن بن عبد الله بن حمدان الحمدانيّ ملك الموصل، وناصر الدولة هو الأخ الأكبر لسيف الدولة الحمدانيّ.

33 ـ رسالةٌ في عدم سهو النبيّ صلى الله عليه وآله.

لم يذكرها الشيخ الطوسيّ ولا النجاشيّ. ولٰكن ذكر له ابن شهر آشوب (الردّ على ابن بابويه) فيمكن اتّحادهما. وقد طُبعت هٰذه في المجلّد العاشر من سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد.

34 ـ الرسالة الكافية في إبطال توبة الخاطئة.

35 ـ رسالةٌ في معنى المولى.

انفرد بذكرها المحقّق الطهرانيّ باسم (مناظرة الشيخ المفيد مع الرجل البهشميّ)، طُبعت في المجلّد الثامن من السلسلة من إصدارات المؤتمر.

36 ـ الرسالة المقنعة في وفاق البغداديّين من المعتزلة لما رُوي عن الأئمّة عليهم السلام. [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 400]

37 ـ رسالةٌ إلى أهل التقليد [المصدر السابق] ـ مفقود.

38 ـ الزاهر في المعجزات [المصدر السابق: 401] ـ مفقود.

39 ـ عقود الدين [ابن شهر آشوب، معالم العلماء: 114] ـ مفقود.

وقد أشار إليه في (تصحيح الاعتقاد)، وأنّه ذكر فيه جملة رواياتٍ في توحيده ـ سبحانه ـ ونفي التشبيه عنه } والتنزيه والتقديس [المفيد، تصحيح الاعتقاد: 56].

40 ـ العمد في الإمامة [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 402] ـ مفقود.

41 ـ عمدٌ مختصرة على المعتزلة في الوعيد [المصدر السابق] ـ مفقود.

42 ـ العيون والمحاسن [المصدر السابق: 399] ـ مفقود.

وذكر الشيخ الطوسيّ وابن شهر آشوب كتابًا آخر هو (الفصول من العيون والمحاسن) وهو الآخر مفقود. وإنّما الموجود هو ما اختاره السيّد من (العيون والمحاسن) باسم (الفصول المختارة من العيون والمحاسن).

وقد أشار الشيخ المفيد في كتاب (الإفصاح) إلى ما يكشف عن طبيعة كتاب (العيون والمحاسن) الكلاميّة، وثمّة بحثٌ عند المحققين يدور حول اتّحاد (العيون والمحاسن) مع كتاب (الاختصاص) [انظر: مارتن، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد: 57، و مجموعة المقالات والرسالات 9: 142]، وكتاب (العيون والمحاسن) قد وصل إلى السيّد ابن طاووسٍ في القرن السابع الهجريّ.

43 ـ الغيبة.

وهي عبارةٌ عن أربع رسائل في الغيبة. وقد ذكر النجاشيّ للشيخ المفيد الجوابات في خروج الإمام المهديّ ﷺ، والظاهر أنّها غير هٰذه الرسائل موضوعًا.

وعلى كلّ حال فإنّ الرسالة الأولى مطبوعةٌ في المجلّد السابع من إصدارات المؤتمر. وطُبعت الثانية ثلاث مرّاتٍ، وكذلك الثالثة والرابعة.

44 ـ شرح المنام.

لم يُذكر هٰذا في عداد مؤلّفاته. وإنّما هي مناظرةٌ في عالم المنام ناظر فيها حول آية الغار، وقصّها الشيخ المفيد على الشيخ أبي الحسن عليّ بن محمّد بن بنانٍ فرواها عنه ودوّنها. وقد طُبعت في المجلّد الثامن من سلسلة مصنّفات الشيخ المفيد.

45 ـ الفصول من العيون والمحاسن. [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 399]

ويرى صاحب (الذريعة) [الطهراني، الذريعة 16: 245] أنّ هٰذا الكتاب غير (الفصول المختارة من العيون والمحاسن) الّذي اختاره السيّد المرتضى، وأنّه من تأليف الشيخ المفيد نفسه.

46 ـ قضيّة العقل على الأفعال [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 401] ـ مفقود.

47 ـ المسائل الجاروديّة.

48 ـ كتاب الكامل في علوم الدين [ابن شهرآشوب، معالم العلماء: 114] ـ مفقود.

وقد ذكر الشيخ المفيد في (الفصول) بأنّه ذكر فيه عناوين كتب المتكلّمين الإماميّة الأوائل. [المرتضى، الفصول المختارة: 284]

لم يذكره النجاشيّ ولا الشيخ الطوسيّ بهٰذا الاسم، ولٰكن ذكر النجاشيّ كتابين للشيخ المفيد قريبين من موضوعه وهما: (مسائل الزيديّة) و(مسألةٌ على الزيديّة). وقد جزم المحقّق الطهرانيّ باتّحاد الأُولى منهما مع المسائل الجاروديّة [الطهرانيّ، الذريعة 20: 342 و351]. فقد جاء في أوّل هٰذه المسائل: «أمّا

بعد فقد اتّفقت الشيعة العلويّة من الإماميّة والزيديّة الجاروديّة على أنّ الإمامة كانت عند وفاة النبيّ ﷺ لأمير المؤمنين » وعناوينه: (قالت الجاروديّة وقالت الإماميّة)، وقد طُبع هٰذا الكتاب من قِبل المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد في المجلّد السابع من سلسلة إصداراته. [انظر: مجموعة المقالات والرسائل 1: 274]

49 ـ المسائل العشر في الغيبة أو الفصول العشرة في الغيبة.

ذكرها ابن شهر آشوب باسم (أجوبة المسائل العشر) وذكرها المحقّق الطهرانيّ بهٰذا الاسم في الميم [الطهراني، الذريعة 20: 358]، وسُمّيت في مخطوطةٍ كُتبت في القرن السابع الهجريّ: (شرح الأجوبة عن المسائل في العشرة فصولٍ عمّا يتعلّق بمهديّ آل الرسول ﷺ).

وهي عشر مسائل حرّرها بعضهم، وسأل فيها الشيخ المفيد. ولمّا كانت هٰذه المسائل منسّقةً في عشرة فصولٍ، وكلّ مسألةٍ معنونة بفصلٍ؛ فقد طُبعت لأوّل مرّةٍ في النجف باسم (الفصول العشرة في الغيبة). كما طُبعت في المجلّد الثالث من إصدارات المؤتمر [مجموعة المقالات والرسائل 1: 280].

50 ـ المسائل السرويّة. [ابن شهر آشوب، معالم العلماء: 113]

وهي إحدى عشرة مسألةً عن:

1 ـ المتعة والرجعة.

2 ـ الأشباح والذرّ وعالم الأرواح.

3 ـ ماهيّة الروح.

4 ـ ماهيّة الإنسان.

5 ـ عذاب القبر.

6 ـ حياة الشهداء.

7 ـ المجبّرة.

8 ـ اختلاف الروايات.

9 ـ القرآن أهو ما بين الدفّتين؟

10 ـ نكاح عمر وأمّ كلثوم، وتزويج عثمان وزينب ورقيّة.

11 ـ أصحاب الكبائر.

وقد طُبعت في المجلّد السابع من سلسلة مصنّفات الشيخ المفيد من إصدارات المؤتمر.

51 ـ جوابات أبي الليث الأوانيّ. [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 400]

المشتهرة بالمسائل العُكبريّة أو جوابات المسائل العُكبريّة. وتسمّى أيضًا بالمسائل الحاجبيّة. وهي إحدى وخمسون مسألةً كلاميّة. وقد طُبعت ضمن المجلّد السابع من سلسلة مصنّفات الشيخ المفيد.

52 ـ مسألةٌ في النصّ الجليّ. [المصدر السابق: 401]

وقد نشرها العلّامة محمّدحسن آل ياسين في سلسلة (نفائس المخطوطات) بهذا الاسم. وذكر ابن شهر آشوب من مصنّفات الشيخ المفيد (المسألة المقنعة في إثبات النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام). وذكر له النجاشيّ (المقنعة في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام).

وقد وصلتنا من كتب الشـيخ المفيد مسـألتان في النصّ على عليٍّ عليه السلام، فهل هما نفس ما ذكرهما النجاشيّ وابن شـهر آشوب أو هما شيءٌ آخر غير الواصل إلينا؟

وهاتان الرسالتان هما:

53 ـ مسألةٌ في النصّ على عليٍّ عليه السلام.

وقد صدرت في المجلّد السابع من سلسلة إصدارات المؤتمر.

54 ـ مسألةٌ أخرى في النصّ على عليٍّ عليه السلام. [المصدر السابق: 400]

وسُمّيت في مخطوطةٍ في مكتبة آية الله السيّد الحكيم رحمه الله (إبطال الشبهة) وفي أخرى (مناظرة الباقلّانيّ)، إذ كانت عبارةً عن مناظرةٍ سأل فيها القاضي الباقلّاني الشـيخ المفيد عن النصّ على إمامة الإمـام عليٍّ عليه السلام، وقد طبعها المؤتمر في المجلّد السابع أيضًا.

55 ـ مسألةٌ في الإرادة. [المصدر السابق: 399]

وهي بحثٌ مختصرٌ حول إرادة الله سـبحانه، وقد طُبعت في المجلّد العاشر من إصدارات المؤتمر.

56 ـ مسـألةٌ في وجوب الجنّة لمن تُنسـب ولادتـه إلى النبيّ صلى الله عليه وآله [المصدر السابق: 402] ـ مفقود.

57 ـ مسألةٌ في الأصلح [المصدر السابق: 399] ـ مفقود.

58 ـ مسألةٌ في أقضى الصحابة [المصدر السابق: 401] ـ مفقود.

ويُحتمل اتّحاد هٰذه الرسالة مع الرسالة الموجودة في مكتبة السيّد ابن طاووس (ت 664 هـ) باسم (مسألةٌ في قول النبيّ ﷺ: «عليٌّ أقضاكم»). [ابن طاووس، فرج المهموم: 53]

59 ـ مسألة منع انشقاق القمر وتكليم الذراع [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 402] ـ مفقود.

60 ـ مسألةٌ في رجوع الشمس [المصدر السابق: 402] ـ مفقود.

61 ـ المسألة على الزيديّة [المصدر السابق: 400] ـ مفقود.

وقد تقدّم له المسائل الجاروديّة أو الزيديّة.

62 ـ مسألةٌ في عصمة الأنبياء عليهم السلام ـ مفقود.

وقد كانت نسخةٌ منه في مكتبة السيّد ابن طاووس (م 664 هـ)، ولم يذكرها النجاشيّ والطوسيّ وابن شهر آشوب.

63 ـ المسألة المقنعة في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام [المصدر السابق: 402] ـ مفقود.

64 ـ مسألةٌ في المعراج [المصدر السابق: 400] ـ مفقود.

65 ـ مسألةٌ في معنى «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى».

66 ـ مسألةٌ في معنى قوله ﷺ: «إنّي مخلّفٌ فيكم الثقلين» [المصدر السابق: 401] ـ مفقود.

67 ـ المجالس المحفوظة في فنون الكلام [المصدر السابق: 400] ـ مفقود.

68 ـ الكامل في علوم الدين [المصدر السابق: 401] ـ مفقود.

تعرّض لذكره الشــيخ المفيد في (تصحيح الاعتقاد) [المفيد، تصحيح الاعتقاد: 72]، و(الفصول المختارة) [المرتضى، الفصول المختارة: 75] و(الحكايات) [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 401].

69 ـ الكلام في حدوث القرآن [المصدر السابق] ـ مفقود.

70 ـ الكلام في وجوه إعجاز القرآن [المصدر السابق: 400] ـ مفقود.

71 ـ المنير في الإمامة [الطوسي، الفهرست: 158] ـ مفقود.

72 ـ الموضّح في الوعيد [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 399] ـ مفقود.

73 ـ النكت الاعتقاديّة.

لم يرد في شيءٍ من المصادر المتقدّمة، وإنّما نُسب للشيخ المفيد(*).

74 ـ النكت في مقدّمات الأصول. [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 399]

وهو غير النكت الاعتقاديّة، وثمّة كلامٌ في نسبته إلى الشيخ المفيد [المصدر الســابق: 402]. وقد طبعه المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد في المجلّد العاشر من سلسلة إصداراته.

75 ـ النصرة لســيّد العترة في أحكام البغاة عليه في البصرة [المصدر السابق] ـ مفقودٌ.

(*) ويراجَع للمزيد: مجموعة المقالات والرسالات 1: 300؛ نظريّات علم الكلام عند الشيخ المفيد (لمارتن مكدرموت) تعريب علي هاشم: 81-85. وقد طُبع في المجلّد العاشر من إصدارات المؤتمر.

وقد تناول فيه أحكام البغاة في حرب الجمل من الزاوية الكلاميّة والفقهيّة.

76 ـ نقض الخمس عشرة مسألةً على البلخيّ [المصدر السابق: 400] ـ مفقودٌ.

77 ـ النقض على ابن قتيبة على الحكاية والمحكيّ [الطوسي، الفهرست: 239] ـ مفقودٌ.

وسمّاه النجاشيّ (الردّ على القتيبيّ في الحكاية والمحكيّ) [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 401]. وابن قتيبة هو أبو محمّدٍ ابن عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوريّ اللغويّ الأديب.

والمحكيّ هو القرآن وحكايته تلاوته، وهو ما اشتهر في حينه عن جماعة قولهم لفظ القرآن مخلوق. [انظر: مجموعة المقالات والرسالات 1: 306]

78 ـ نقض الإمامة على جعفر بن حرب [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 400] ـ مفقودٌ.

79 ـ النقض على ابن عبّادٍ في الإمامة. [المصدر السابق].

80 ـ النقض على الجاحظ في فضيلة المعتزلة [المصدر السابق] ـ مفقودٌ.

81 ـ النقض على الطلحيّ في الغيبة [المصدر السابق] ـ مفقودٌ.

82 ـ النقض على عليّ بن عيسى الرمّانيّ [المصدر السابق:399] ـ مفقودٌ.

83 ـ النقض على القصيبيّ في الإمامة [المصدر السابق: 401] ـ مفقودٌ.

وهو إبراهيم بن عليّ بن سعيد بن عليّ بن زوبعة أبو أسحاق القصيبيّ المعتزليّ البغداديّ.

84 ـ النقض على الواسطيّ [المصدر السابق: 400] ـ مفقودٌ.

ولعلّ المراد به محمّد بن زيدٍ الواسطيّ (م 306 هـ) من تلامذة الجبّائيّ.

85 ـ نقض فضيلة المعتزلة [المصدر السابق: 399] ـ مفقودٌ.

86 ـ نقض كتاب الأصمّ في الإمامة [المصدر السابق: 400] ـ مفقودٌ.

وهو عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ البصريّ المعتزليّ (م 200 هـ).

87 ـ نقض المروانيّة [المصدر السابق: 399] ـ مفقودٌ.

88 ـ النقض على غلام البحرانيّ (علّام البحرانيّ) في الإمامة [المصدر السابق: 401] ـ مفقودٌ.

89 ـ نهج البيان عن سبل (سبيل) الإيمان [المصدر السابق: 402] ـ مفقودٌ.

90 ـ نهج الحقّ [ابن طاووس، اليقين: 174 و 457] ـ مفقودٌ.

واحتمل المحقّق الطهرانيّ اتّحاده مع سابقه [الطهرانيّ، الذريعة 24: 414].

8 ـ مؤلّفاته الفلسفيّة

1 ـ جوابات الفيلسوف في الاتّحاد [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 400].

2 ـ الكلام في أنّ المكان لا يخلو من متمكن [المصدر السابق: 402] ـ مفقودٌ.

3 ـ الكلام على الجبّائيّ في المعدوم [المصدر السابق: 400] ـ مفقودٌ.

4 ـ الكلام في المعدوم [المصدر السابق] ـ مفقودٌ.

5 ـ الكلام على الإنسان [الطهرانيّ، الذريعة : 389] ـ مفقودٌ. والظاهر أنّه في تحليل ماهيّة الإنسان.

6 ـ مسألةٌ في ماهيّة الإنسان (المسألة الرابعة من المسائل السرويّة).

7 ـ مسألةٌ في ماهيّة الروح (المسألة الثالثة من المسائل السرويّة).

ولا يخفى أنّ مباحث هٰذه الكتب كانت تصنّف في علم الكلام سابقًا، ولٰكنّها تدخل اليوم في الفلسفة، وإن كان البعض منها يشترك البحث فيها في كلا العلمين.

9 ـ مناظراته

اهتمّ الشيخ المفيد بموضوع المناظرة، وهي من دلائل تفوّقه العلميّ سيّما مع معتزلة بغداد المشهود لهم بدقّة النظر وقوّة الجدل، فقد ناظر مشايخ المعتزلة كأبي عمر الشطويّ والشيخ العرزالة وأبي الحسن الخيّاط وغيرهم. [المرتضى، العيون والمحاسن، ص 7 و45 و49 و70 و78 و88 و94 و103]

وهناك نحوٌ من أسلوب المناظرات الافتراضيّة سلكه الشيخ المفيد في كتابه (الإفصاح في إمامة عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام) حيث يتقمّص شخصيّة الخصم ويطرح شبهاتهم.

وهٰذا ـ عزيزي القارئ ـ نموذجٌ من مناظراته:

«قال رجلٌ من أصحاب الحديث ـ ممّن يذهب إلى مذهب الكرابيسي ـ للشيخ المفيد: ما رأيت أجسر من الشيعة فيما يدّعونه من المحال، وذٰلك أنّهم زعموا أنّ قول الله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ نزلت في عليٍّ وفاطمة والحسن والحسين مع ما في ظاهر الآية من أنّها نزلت في أزواج رسول الله صلى الله عليه وآله. وذٰلك أنّك إذا تأمّلت الآية من أوّلها إلى آخرها وجدتها منتظمةً لذكر الأزواج خاصّةً، ولم نجد لمن

ادّعوها له ذكرًا. فقال له الشـيخ أيّده الله: أجسر الناس على ارتكاب الباطل وأبهتهم وأشدّهم إنكارًا للحقّ وأجهلهم، من قام مقامك في هٰذا الاحتجاج ودفع ما عليه الإجماع والاتّفاق، وذٰلك أنّه لا خلاف بين الأمّة أنّ الآية من القرآن قد يـأتي أوّلها في شيءٍ وآخرها في غيره، ووسـطها في معنًى وأوّلها في سواه، وليس طريق الاتّفاق في معنى إحاطة وصف الكلام بالآي.

وقـد نقل المخالف والموافق أنّ هٰذه الآية نزلت في بيت أمّ سـلمة رضي الله عنها ورسـول الله في البيت ومعه عليٌّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وقد جلّلهم بعبـاءةٍ خيبريّةٍ وقال: اللّهـمّ هٰؤلاء أهلُ بيتي. فأنزل الله عـزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِـبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْـتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾، فتلاها رسـول الله صلّى الله عليه وآله فقالت له أمّ سلمة رضي الله عنها: يا رسول الله ألست من أهل بيتك؟ فقال لها: إنّك إلى خيرٍ ولم يقل إنّك من أهل بيتي. حتّى روى أصحاب الحديث أنّ عمر سُـئل عن هٰذه الآية فقال: سلوا عنها عائشـة. فقالت عائشة: إنّها نزلت في بيت أختي أمّ سـلمة فاسألوها عنها فإنّها أعلم بها منّي. فلم يختلف أصحاب الحديث من الناصبة ولا أصحاب الحديث من الشيعة في خصوصها في من عددناه، وحمل القـرآن في التأويل على ما جاء به الأثر أولى من حمله على الظنّ والترجيم. مع أنّ الله ـ سـبحانه ـ قد دلّ على صحّة ذٰلك بمتضمّن الآية، حيث يقول جلّ وعلا: ﴿إِنَّمَـا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾، وإذهاب الرجـس لا يكون إلّا بالعصمة من الذنوب؛ لأنّ الذنوب مـن أرجس الرجس، والخبر عن الإرادة هنا إنّمـا هو خبرٌ عن وقوع الفعل خاصّةً دون الإرادة الّتي يكون بها لفظ الأمر أمرًا، لا سـيّما على ما أذهب إليه في وصف القديم بالإرادة، وأفرق بين الخبر عن الإرادة ها هنا والخبر عن الإرادة في قوله: ﴿يُرِيدُ اللهُ لِيُبَـيِّنَ لَكُمْ﴾ وقوله: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا

يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، إذ لو جرت مجرًى واحدًا لم يكن لتخصيص أهل البيت بهـا معنًى؛ إذ الإرادة الّتي يقتضي الخبر والبيان يعمّ الخلق كلّهم على وجهها في التفسير ومعناها، فلمّا خصّ الله أهل البيت عليهم السلام بإرادة إذهاب الرجس عنهم دلّ على ما وصفناه من وقوع إذهابه عنهم، وذٰلك موجبٌ للعصمة على ما ذكرناه، وفي الاتّفاق على ارتفاع العصمة عن الأزواج دليلٌ على بطلان مقال من زعم أنّها فيهنّ.

مع أنّ من عرف شيئًا من اللسان وأصله، لا يرتكب هٰذا القول ولا توهّم صحّته؛ وذٰلك أنّه لا خلاف بين أهل العربيّة أنّ جمع المذكر بالميم وجمع المؤنث بالنون، وأنّ الفصل بينهما بهاتين العلامتين، ولا يجوز في لغة القوم وضع علامة المؤنّث على المذكّر، ولا وضع علامة المذكّر على المؤنّث، ولا استعملوا ذٰلك في حقيقةٍ ولا مجازٍ، ولما وجدنا الله ـ سبحانه ـ قد بدأ في هٰذه الآية بخطاب النساء فأورد علامة جمعهنّ من النون في خطابهنّ فقال: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾، ثمّ عدل بالكلام عنهنّ بعد هٰذا الفصل إلى جمع المذكر فقال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾، فلمّا جاء بالميم وأسقط النون علمنا أنّه لم يتوجّه هٰذا القول إلى المذكور الأوّل بما بيّنّاه من أصل العربية وحقيقتها، ثمّ رجع بعد ذٰلك إلى الأزواج فقال: ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾.

فدلّ ذٰلك على إفراد من ذكرناه من آل محمّد صلى الله عليه وآله بما علّقه عليهم من حكم الطهارة الموجبة للعصمة وجليل الفضيلة.

وليس يمكنكم معشر المخالفين أن تدّعــوا أنّه كان في الأزواج مذكورًا رجلٌ غير النساء، وذكرٌ ليس برجلٍ فيصحّ التعلّق منكم بتغليب المذكّر على المؤنّـث إذا كان في الجمع ذكرٌ، وإذا لم يمكن ادّعاء ذٰلك وبطل أن يتوجّه إلى الأزواج، فــلا غير لهنّ توجّهت إليه إلّا من ذكرناه ممّن جاء فيه الأثر على ما بيّناه» [المرتضى، الفصول المختارة: 29].

10 ـ وفاة الشيخ المفيد

لقد كان يومًا مشــهودًا ومدهشًا ذٰلك اليوم الّذي رحل فيه شيخ بغداد في سنة 413 هـ فها هي بغداد تقف خاشعةً تودّع جثمانًا ساكنًا مطمئنًّا بقضاء الله وقدره، طالما بعثت روحه في جنباتها الحركة والحياة بعلمه المتدفّق ومناظراته وســجالاته المفعمة بالنشــاط والقوّة. أجل لقد خرجت بغداد بثمانين ألف مشيّعٍ ومودّعٍ في يومٍ مشهودٍ كيوم الحشر ـ كما يصفه بعض من حضره ـ من وفرة الحاضرين الّذين حضروا لوداع شــيخ بغداد، من كلّ المسلمين والفرق الإســلاميّة، حتّى ضاقت بهم أكبر ساحات بغداد في (ميدان الأشنان)، ولم يُرَ يومٌ أكبر منه لشــدّة زحام الناس للصلاة عليه، ومن كثرة بكاء المؤالف والمخالف [الطوسيّ، الفهرســت: 187]، وقد صلّى عليه تلميذه وخليفته الشريف المرتضى، ودُفن في داره بضعة سنواتٍ، ثمّ نُقل إلى مقابر قريشٍ بجوار أستاذه أبو جعفرٍ بــن قولويه ممّا يلي رجلي الإمام الجواد عليه السلام في الكاظميّة. [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 403]

لقد رحل الشــيخ المفيد ولٰكن بقيت جهوده ومدرسته معطاء خالدةً تمدّ العلماء والباحثين بفنون العلــم وأنواع الثقافة والمعرفة على مدى ألف عام أو يزيد.. وانبعثت قرائح نوابغ الشعر مؤبّنةً ورائيةً ومشيدةً بمفاخره العلميّة

وسجاياه الخلقيّة وهي تتفجّر لوعةً وشجنًا لفراقه.. فانطلق تلميذه المرتضى في ألفيّته الّتي يبثّ فيها لوعته، ويذّكر بمعالي أستاذه وصولاته العلميّة وأمجاده العظيمة عاذلًا على الموت مخاطبًا له:

أيّها المـوت كم حططـت عـلِيًّا ... سامي الأطراف أو جببْت سناما؟

فخذ اليوم من دموعي وقد كـ ... نّ جمودًا على المصاب سجامـا

إنّ شيخ الإسلام والدين والعلْـ ... ـم تــولّى فأزعج الإســلاما

والّذي كـان غُـرّةً في دُجى الأيّا ... م أودى فأوحـــش الأيّامــا

كم جلوت الشكوك تعرض في نـ ... ـصّ وصيٍّ وكم نصرت إماما

وخصـــوم لُدٍّ ملأتـــهم بالحـ ... ـقّ في حومة الخصام خصاما

عاينوا منك مُصمِتًا ثُغرةَ النّحْـ ... ـر وما أرسلت يداك سهامـا

وشجاعًا يفري المرائر ما كـ ... ـلّ شُجاعٍ يفري الطُلى والهاما

من إذا مال جانبٌ من بناء الد ... ين كانـــت له يـــداه دعامـــا

من يُنير العقول من بعد ماكـ ... ـنّ هُمـــودًا ويُنتج الأفهامـــا

من يعير الصديق رأيًا إذا ما ... سلّه في الخطوب كان حسامـا

فامض صفرًا من العيوب فكم با ... ن رجالٌ أثروا عيوبًا وذامـا؟

[ديوان الشريف المرتضى 3: 204]

قائمة المصادر

1. ابن إدريس، محمّد، مستطرفات السرائر، تحقيق محمدمهدي الخرسان، العتبةالعلويّة، 1429.
2. ابن العماد الحنبليّ، عبد الحيّ، شذرات الذهب، دار إحياء التراث، بيروت.
3. ابن النديم، محمّد بن إسحاق، الفهرست، بيروت، دار المعرفة، 1997.
4. ابن حجر، أحمد، لسان الميزان، مؤسّسة الأعلميّ، ط 2، 1390، لبنان.
5. ابن داوود الحلّيّ، أبو محمّدٍ الحسن، رجال ابن داوود، النجف ، دار المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، 1975.
6. ابن شهرآشوب، محمّد بن عليّ، معالم العلماء، النجف، دار المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، 1980.
7. ابن طاووس، عليّ، سعد السعود، منشورات الرضيّ، قمّ المقدسة، 1363 ش.
8. ابن طاووس، عليّ، نفس [فرج] المهموم، منشورات الرضيّ، قمّ المقدّسة، 1363 ش.
9. الأصفهانيّ، الميرزا عبد الله، رياض العلماء وحياض الفضلاء، قمّ المقدّسة، مطبعة الخيّام، 1401 هـ.
10. آقا بزرگ تهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت، دار الأضواء، 1975.
11. بحر العلوم، مهديّ، تحقيق محمّدصادق بحر العلوم، مكتبة الصادق، 1363، طهران.
12. الخوئيّ، أبو القاسم، معجم رجال الحديث، قمّ، مركز نشر الثقافة الإسلاميّة في العالم، 1372 هـ.

13. الذهبيّ، محمّد بن أحمد بن عثمان، العبر في خبر من غبر، تحقيق فؤاد سيّد، دار التراث العربيّ.

14. الطوسيّ، محمّد بن الحسن، الفهرست، إيران، مطبعة المكتبة المرتضويّة، 1376 هـ

15. العلّامة الحلّيّ، حسن بن يوسف، خلاصة الأقوال في معرفة أحوال الرجال، قمّ، مؤسّسة نشر الفقاهة، 1417 هـ

16. القمّي، عبّاس، سفينة البحار، إيران، بنياد پژوهشهاى اسلامى آستان قدس رضوى، 1375 هـ

17. المجلسيّ، محمّدباقر، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1413 هـ

18. المرتضى، الفصول المختارة، المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد، بلا تأريخ.

19. المرتضى، عليّ بن الحسين بن موسى، ديوان الشريف المرتضى، دار إحياء الكتب العربيّة.

20. المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان، تصحيح الاعتقاد، تحقيق حسين درگاهي، دار المفيد، 1414 هـ

21. مؤتمر الشيخ المفيد، مجموعة المقالات والرسالات، المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد.

22. النجاشيّ، أحمد بن عليّ، رجال النجاشيّ، بيروت، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، 1375 هـ

23. اليافعيّ، عبد الله، مرآت الجنان، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، بيروت، 1997.

الخلاصة الإنجليزية

his magnificent personality included all scientific and practical features to present him as a precious treasure of knowledge that no other personality can ever be a peer or a match of. All people bow down before this personality to express honor and respect for him as a result of his great impact on all hearts.

The current essay sheds light on one of the aspects of Sheikh al-Mufid's scientific and personal conduct in the domain of creed and Islamic scholastic theology.

Shaykh al-Mufid and his role in Theology

Sheikh Safa al-Mashhadi

Summary

Our ancient master scholars were characterized by their very much interest in theological and doctrinal topics, which was equivalent to their interest in jurisprudential and Islamic Law studies, especially the scholars of the fourth and fifth centuries of Hegira when the scientific identity of Shiism was completed, and its principles and foundations were decided more scientifically and more methodologically than ever. Sheikh al-Mufid and his magnificent school was the fire iron that ignited the fire of theological studies-a fact can obviously be noticed through the simplest review of Sheikh al-Mufid's scientific heritage, especially his essays and writings in the field of Islamic scholastic theology. Thus, Sheikh al-Mufid's lifetime witnessed the composition of many schools of intellectual knowledge, octrinal researches, and many other fields of religious studies..

It goes without saying the Sheikh al-Mufid is one of the superb personalities whose like can rarely be found in the list of master scholars. Moreover, he was such a great scholar who mastered all sciences and thus excelled all of his contemporaries and even those who came after them. He was such a marvelous personality who combined knowledge, skill, practice, devotion, and painstaking contributions altogether equally. Thus,

Islam. Moreover, the author even emphasized on this approach, declaring that he would not resort to any other approach. In his introduction to God and Intellect, the author wrote: "Upon my determination on writing this book, I took upon myself to commit to the judgment of reason, considering it to be my one and only pioneer; so, I entitled the book: God and Intellect, trying my best not to swerve even one inch from what this title suggests. In fact, we in the present day need more urgently than any other time for posing and discussing such an important topic, since the trend of atheism is now controlling over all things and extending irrepressibly to all corners." [p. 11]

The author's stress on this approach was also declared in his introduction to the book: Islam and Intellect, which included his book under discussion: God and Intellect. In the introduction, Sheikh Mughniyah wrote: "The Holy Prophet is reported to have said: 'The origin of my faith is intellect.' Thus, the religion brought by Muhammad is based on three posts; belief in God, belief in Prophethood, and belief in the Hereafter. Imamate (i.e. the Divinely ordained leadership of certain persons) is a branch of the principle of prophethood, because it represents a general leadership of all mundane and religious affairs received from the Holy Prophet as succession to him... I have thus written a series of books in which I provide rational and reason-based points of evidence to prove the accuracy, validity, and authenticity of the principles and primary cornerstones of Islam... through easy-to-understand and obvious statements, thus trying to avoid whatever may intercept sound understanding and is rejected by good reason."

From this introduction, it is understood that the author's methodology in the book is purely demonstrative and rational, although he elsewhere provided some texts, thus depending upon the narrative methodology. Yet, that was because certain issues required resorting to some narrations and reported texts. However, in his book: God and Intellect, the author committed absolutely to the pure rational methodology for proving his viewpoint.

A Perusal into Sheikh Muhammad Jawad Mughniyah's Book "God and Intellect"

MohammadBaqir al-Khirsan

Summary

One of the most prominent Lebanese authors and men-of-letters, Sheikh Muhammad Jawad Mughniyah was such a prolific writer who authored a very big quantity of books. His writings were so multifarious that contributed greatly to enriching the Islamic library with books on various Islamic sciences and fields of knowledge.

The author wrote a series of books on some Islamic creeds. He thus explained, defended, and refuted the spurious arguments that were aroused about some Islamic beliefs and creeds, depending mainly on reason-based and rational points of evidence. This series included five researches, or booklets, that were first published independently under these titles: 1. God and Intellect, 2. Prophethood and Intellect, 3. The Hereafter and Intellect, 4. Imam Ali's Divinely Commissioned Leadership and Intellect, and finally 5. The Awaited Mahdi and Intellect.

Later on, these five independent small books were gathered in one book and then published under the title: Islam and Intellect.

An elaborate discussion of this all-comprehensive books requires very much time and effort; therefore, the writer of the current essay has decided to investigate, survey, and analyze one of the five topics of the book; namely, God and Intellect.

The title of the book obviously demands that the author depended on the rational approach for proving validity and soundness of the basic beliefs of

2. Natural interpretation of the method of the generation and rise of the world.

The methodology of this essay is based on the following:

1. Revealing the most important intellectual principles and cornerstones in the words of the skeptic empiricists who doubt the principles and cornerstones of monotheism. The writer of the essay thus poses examples from the available books, essays, and writings of such empiricists.

2. Analyzing these principles and then weighing them up on the scale of good sense. In fact, the majority of such principles do not need more than necessarily true judgments.

3. An explanation of the most important terms used by the empiricists, since some of these terms might be reasons for falling into mistakes.

Concerning the second factor (i.e. natural interpretation of the method of the generation and rise of the world), it is in fact one of the experimental and tangible issues that no one has the right to object to except through a purely experimental and tangible discussion. No matter what the result is for them, this idea does not seem to be opposing the notion of the existence of God if the acceptability and authoritativeness of the rational proofs are taken into consideration. This point will be proven in the essay under discussion.

The Empirical Approach and Belief in God (physics as an example)

Mohammad Aal-Ali

Summary

Noticeably, the empirical approach that endorses the notion of atheism is epistemologically not concerned at all with discussing or opposing the rational, philosophical, and natural proofs adopted by the different rational and philosophical approaches, since the circle of accepting experiment as a valid argument is circumscribed by the tangibles. Hence, they may prove a law related to a tangible thing, but they can neither prove nor disprove anything that is outside the frame of tangibility. As a result of this natural inability of experiment, empirical physicists tried to surpass their tangible frame and discuss, or oppose, these rational and philosophical principles in order to controvert them and then refute them by use of their empirical method of explaining the origin of the world. By so doing, they tried to substitute the idea of the existence of a creator with the idea of the universe's anomalous (or spontaneous) generation.

Briefly, their theory is based on these two factors:

1. Refutation of the rational and philosophical principles on which the proofs of monotheism are based.

both (the heavens and the earth) had been disordered.) This is an argument formed by reasoning that an effect comes from a cause. Almighty God also says in the Qur'an: (those on whom you call beside Allah will never create a fly though they should all gather for it.) And this means that can never be able to make the spark of life, but it can only be made by Him Who is the source of life.

The third is the philosophical recognition, that needs to correlation between various intellectual systems. When one contemplates many intellectual systems, correlates them and arrives at some result through this correlation, this is called contemplative philosophical recognition. The Holy Qur'an refers to this kind of recognition by saying, (Blessed is He in Whose hand is the kingdom, and He has power over all things, Who created death and life that He may try you -- which of you is best in deeds.) so, when the mind perceives the concepts of kingdom, power, and life and death, it sees life and death, that is the association of life with death, and the meeting of life and death in this material world, as a demonstration of the dominant power over the universe, and when it contemplates the concept of power, whose clearest example is life and death, it moves from it to the concept of kingdom; where the real kingdom is the possession of the power to control the universe. And the clearest manifestation of this power is that it is He Who possesses life and death; therefore, we find that there is some kind of correlation between these systems and these concepts that appears through contemplation and reflection.

Interview with His Eminence Sayyid Munir Al-Khabbaz

Summary

Al-Daleel Magazine has made an interview with Sayyid Munir al-Khabbaz, a professor in the Hawza, specialized in theological and doctrinal studies. The interview focuses on arguments showing the existence of God, and on atheism, its causes and the methods of dealing with it. The answers were scientific and useful. Here are some of his answers:

The recognition of the Creator is divided into three sections: innate recognition, mental recognition, and philosophical recognition. Innate recognition is that which God has planted in every man's heart and soul, where man -even atheists - would find in the deep of his heart and soul adherence to an extraordinary metaphysical power when facing any kind of fear.

The second is mental recognition which is the access to God through mental reasoning that is based on assumptions and conclusions. The Holy Qur'an has pointed to this kind of knowledge in several verses, such as this one (or were they created by nothing, or were they the creators [of themselves]?), which means the impossibility of the existence of man by nothing or that man has created himself, and this leads to the theory of "vicious circle". The Qur'an also says:(If there were therein gods beside Allah, then verily

the essay studies the earliest stages when materialism began to change from a very limited and insignificant view into a perfect and widely known system and studies the reasons so resulting. Also, the essay investigates the basic issues that formed the substance of the sway of materialism and reviews that methods used by materialism for reaching at such a highly developed stage.

The talk about the spread of materialism and atheism could be focused on the Islamic and Arab world and could be restricted to the West. Nevertheless, it seems impossible to understand the spread of atheism in Islamic and Arab world unless we understand richly how and why it had found its way in the West originally, because it came to the Islamic and Arab world from the West, where it had been originated. However, to understand this matter fully needs returning to the beginning and, more precisely, to the time when materialism and atheism were no more than unfamiliarly weird and shameful views that it was too disgraceful to express. Besides, accusations would be launched at any one who might express such unwanted views. The essay thus studies what took place and what changed to turn this weird view into such a widely known opinion that is embraced by a good number of people throughout the world. More exclusively, the essay pays much attention to the earliest stage of the emergence of materialism in order to introduce to a further study about the reasons of the spread of materialism and atheism in the Islamic and Arab worlds and to another study of finding solutions to this problem.

Growth of Materiality and Atheism in the Modern Times
An Introduction to Reasons and Mechanisms

Dr. Mohammad Nasir

Summary

The current essay is an attempt to shed some light on the way materialism in the human community developed itself from a limited and tiny trend into an integrated and widespread system that had a great impact on augmenting the attitude to atheism. The essay thus shows that this development and change first took place in the European west as a result of certain reasons and circumstances that had not been available anywhere else. Thus, from that very place, atheism began to invade other territories and times. Accordingly, the essay concentrated on two major points; first, the actual conditions that paved the way to the growth of materialism in the European west and granted materialists a golden opportunity to rise forcefully and to enlarge the circle of their approach. Second, the means employed by materialists for spreading and controlling.

As an attempt to survey the state of atheism for all aspects in order to come across the best remedy and the most successful solutions needed by human communities so that they should be able to survive the dangers of atheism, it was necessary to check the matter from its very beginning; so,

of theologians, known as the argument of potentiality of attributes, not the argument of the sage. The study also aims at opening the door to new studies for understanding some similar arguments in Western philosophy, such as the argument of Thomas Aquinas and others. In this perusal we have studied many other evidences and delved into many studies of Ibn Rushd's philosophy.

A new perusal of Ibn Rushd(Averroes)'s Argument of Potentiality and Necessity

Ibrahim Al-Musawi

Summary

This article studies the Sage Ibn Rushd (Averroes)'s affirmation of the argument of Potentiality and Necessity, an affirmation that has been classified by some sages to be among the affirmations of the Argument of Potentiality and Necessity, while ignoring Ibn Rushd's critique of Ibn Sina(Avicenna)'s affirmation the same argument. As for those, who have studied Ibn Rushd's philosophy, they consider him as one the critics of the Argument of Potentiality and Necessity for his critique to Ibn Sina's affirmation, while ignoring his own affirmation of the argument.

The ambiguous question is how to reconcile between these two matters, especially with noting that some of his critiques to Ibn Sina's affirmation of the argument are strange to the way and principles that the sage follow in this concern.

The purpose of this article is to give a new perusal of Ibn Rushd's affirmation of the Argument. It is a comprehensive perusal of his criticism, as well as his own affirmation, putting his rgument among the argument

After reviewing a number of the different opinions about an analysis of design as a concept, its different parts, and its method of argumentation and its distinctive features, the essay attempts to study the different opinions of the Western thinkers about the form and discussions of the teleological argument.

The Teleological Argument (The argument from design)

Dr. Adil L-Ghreeb

Summary

The teleological argument has always been enjoying a very much interest by philosophers and scholars of Scholasticism, especially the Westerns, since the most ancient times and up to the present day. In fact, the answers to the questions aroused about this kind of argument is still widely preoccupying the minds of scholars and researchers of religious philosophy and neo-theology, such as questions about the essence of the teleological argument as a conception, the divisions and parts of this argument, and the method this argument provides overwhelming evidence on the existence of God.

In its capacity as one of the most important and dexterous proofs provided by many people for proving the existence of God, the teleological argument is traced back to the deepest point in the history of humanity, since it is at least as ancient as man's existence on the earth. Since the first day human beings witnessed the big variety of the well-designed and well-coordinated phenomena in nature, they started searching for the secret beyond such design and harmony, thus asking: Was it that these very parts created harmony amongst themselves and produced such well-designed order, or was there a universal designer who, out of an order that he created and fashioned, geometrized and designed these parts?

comprehend some of God's attributes, such as that He is a Necessary Being, most Perfect, most Absolute, and that He is the Creator, the Designer, non-moving Mover, and so on. Through mind, and through reviewing of religious texts, one can apply those attributes to Almighty God. In fact, I have studied this probability in Islamic philosophy, theology, Islamic Gnosticism, and in Western Philosophy.

Kant (1804-1724) is one of the most important Western philosophers in the last three centuries. Through his cognitive views, it seems clear that he sees pure reason incapable of demonstrating the existence of the Creator, and so he resorts to practical reason. Hence, we can consider Kant as one of the most prominent and influential scholars concerning the knowing of God in Western Philosophy. Although the schools of thought that deny the role of reason in the recognition of God have shown their views according to their own foundations and fundamentals, but given the apparent influence of Kant in the history of the new philosophy of the West and the importance of his philosophy in the field of epistemology, especially the role of reason in the knowing of God, this article has focused on Kant's ideas regarding the role of reason for knowing God, using the descriptive-analytical approach.

A critical study on the views that deny the role of reason in knowing God ... Kant as an example

Dr. Mohammad Ali Muhiti Ardakan

Summary

Kant is one of the scholars who focused on knowledge and through which they critiqued reason. Kant considered theoretical reason as useless and ineffective in knowing God. And since his view was a logical consequence of his cognitive theory, the author of this article sheds lights on his (Kant's) cognitive views in a descriptive-analytical approach. After that, the author talks about the role of reason for knowing God according to Kant. In this study, the author has followed an approach in which he critiques Kant's cognitive views on the role of theoretical reason in knowing God, regardless of his ethical arguments for knowing God, and his views on the philosophy of ethics. As for Kant's secular rationalism, it has been discussed in two fields:

A: general criticism to Kant's cognitive system

B: Special criticism to Kant's own special reading of the arguments for the existence of God

One of the basic questions asked by man -since the beginning of his creation- is the question about the beginning. Although man's mind cannot comprehend the essence of the Creator, due to the limitedness of mind, he can, by using his mind,

beginning, and since the very advent of the Mission. The reasoning for the existence of Allah was clear through the Qur'anic verses in different ways. Proving the existence of the Creator is one of the most important matters that have occupied man's mind in general, and religious philosophical mentality in particular. Choosing appropriate tools to prove this matter has become a great concern to sages and theologians, and the most prominent tools used by them to prove the existence of the Creator is religious texts, which have been deeply studied and interpreted in order to conclude what might lead to this matter.

This study tries to show the nature of the arguments found in religious texts that prove the existence of God, and know the correlation between religious texts and reason for proving this matter. So have the religious texts - Quranic Verses and prophetic traditions - relied on reason to infer the existence of God or not? And what is the way that holy texts have followed to show that?

Mental Arguments for the Existence of God A study of religious text

Aqeel Al-Bandar

Summary

This study deals with two main things: First, the seeking of mental arguments in the Islamic texts that prove the existence of God, and defining the essence and nature of these arguments. The second is the study of the relation between text and reason, and knowing the limits and dimensions of this relation. The study comes in an introduction, two main sections, and a conclusion. The introduction contains a general definition of the study, with reference to the history of discussing this subject and its first steps. The first section discusses the nature of the relation between text and reason, reviewing the most prominent views that define the essence and nature of that relation, while the second section reviews the religious texts to find out mental arguments for the existence of the Creator. In this section, the discussion comes in two fields: the first is to deduce mental arguments from Qur'anic verses, and the second is to deduce mental arguments from traditions (hadiths), and finally the talk about the arguments, whether they are pure mental arguments or like a witness of an unseen thing, or they represent a special way of nothing other than the text in dealing with the matter of proving the existence of the Creator, in an attempt to identify the nature of the arguments mentioned in religious texts. And then comes the conclusion to show the main points discussed in the study.

Religious texts have tried to prove the existence of God since the



evidential rational approach in the issue of the recognition of God. Before that, the writer proves that the logic-based validity of the approach as well as its epistemological limits and its authority over the other narrative, sentimental, and experimental epistemological tools.

The writer also reaches at an explanation of the universal features of monotheism that is based on the evidential rational approach and proving the attributes and deeds of God in a way that is proper to Him. On the other hand, the writer sheds light on the disastrous consequences that arose from the irrational recognition of God, such as materialistic, theological, narrative, and mystic Sufi trends of atheism, irreligiosity, anthropomorphism, fatalism and indeterminism, and as well other creedal falsities.

The Role of the Intellectual Approach in the Recognition of God

Dr. Ayman al-Misri

Summary

The essay is focused on reviewing all the approaches that theorized the issue of recognition of God in order to define the most accurate and authentic epistemological approach from amongst these approaches and to identify the certain and realistic epistemological approach of the principle of the existence of God. Of course, all the other philosophical, ethical and social principles are founded on the recognition of God.

The major issue to be investigated in the essay is to prove the evidential rational approach's perfect scientific validity in the recognition of God in the face of other epistemological approaches.

The essay is thus based on the analytic evidential rational approach in establishing and then criticizing the scientific topics. Besides, the descriptive narrative approach is also adopted in the essay in the process of quoting the scientific texts from their reliable sources, especially with regard to the epistemological schools that do not adopt the evidential rational approach.

At the end, the writer of the essay proves the validity and authority of the



of Humanities and Islamic sciences like Qur'an interpretation, theology, psychology, pedagogy, and sociology. Anyhow, the relation between the theory of nature and anthropology has a big impact on humanities. In this article, we try to shed light on the various dimensions of this important topic as possible as required in this article.

The innate recognition of God; its reality and indication to the existence of God

Dr. Roohullah Musawi

Summary

In this article, we have tried to shed light on all important aspects of the innate recognition of God. After dealing with the subject historically, and looking into its evolution over ages, we study it from the viewpoint of religious texts and discuss the cognitive value of this kind of knowledge and different works by Muslim and western scholars on the existence of God, beside the objections aroused against them. According to the findings of this article, Western reports on the demonstration of nature suffer from some cognitive problems that Muslim thinkers have dealt with, studied them thoroughly, and then, offered studies without them. Thus, one can keep to nature as a way to knowing God and proving His existence.

Religious texts emphasized on nativism of religion, especially nativism of monotheism, where some traditions (hadiths) suggest that if religion had not been innate, and the covenant had not been made between God and man (in the world of spirits), no one would ever know his Lord. However, nature is one of common topics that are concerned in studying of different branches

fasting, Hajj pilgrimage and so on. At the strength of this fact, the recognition of the Supreme Principle is the wellspring of all other recognitions and beliefs. This fact can easily be understood from the Holy Prophet who is reported to have said: "Recognition of God is the support and basis of the religion."

On the basis of this, the ranks of recognition directly reflect powerfully or weakly on the other beliefs, behaviors and lifestyle of man in this worldly life. Likewise, on account of man's ranks of recognition, his situation in the Hereafter is decided. However, the validity of all these suppositions primarily depends on proving the possibility of man's recognizing the Creator, since this issue is challenged by the problematic of human mentality's inability to recognize the Absolute God, since man's mentality and intellect are finite, restricted, and too failing to recognize the Infinite, Absolute Being. Thus, it is impossible for the finite and restricted intellect to comprehend the Absolute Fact.

The current essay is an attempt to give adequate answers to this problematic by means of distinguishing between the ranks of recognition and disintegrating its circles. As a next step, the essay reviews the researches resulting therefrom, such as the necessity of recognizing the Creator and many other studies.

Knowing the Creator between rational possibility and human inability

Dr. Safa' al_Din al_Khazraji

Summary

There is a problematic entailing that the human perceptual system is not only limited but also unable to perceive the absolute and eternal issues; therefore, human intelligence is impossible to realize and perceive the absolute reality of God although human intelligence itself deems necessary to recognize the Creator, either because it is rationally obligatory to thank the munificent power or because of many other reasons.

The current essay sheds light on the issue of the recognition of God between rational possibility and human inability, through disintegrating the ranks of the recognition of God, both the possible and the impossible, in order to remove this apparent contradiction that are appertained to the intelligence.

The recognition of God is one of the central issues of the Islamic view of the world, since this issue stands for the foundation on which all other creedal and doctrinal issues are based, such as the issues of the recognition of the Prophet, the recognition of the Imam, and eschatology as well as all other secondary issues and laws that branch from these major ones, such as prayer,

Summary